



**filosofia  
analítica**

*Reflexão*  
51-52



**REFLEXÃO**

**ISSN 0102-0269**

**Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia  
PUCCAMP**

**Diretor Responsável:** Tarcísio Moura

**Editor Responsável:** Constança Marcondes Cesar

**Conselho Editorial:** Constança Marcondes Cesar, Elisabete Matallo Marchesini de Pádua, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, João Francisco Regis de Moraes, Luis Alberto Peluso, Maria Cecília Maringoni de Carvalho, Paulo de Tarso Gomes, Tarcísio Moura.

**Colaboradores efetivos:** Antonio Carlos Martinazzo, César Aparecido Nunes, Gabriel Lomba Santiago, Germano Rigacci Junior, Haroldo Niero, Jamil Cury Sawaia, João Batista de Almeida Junior, José Benedito de Almeida David, José de Souza Teodoro Junior, Luiz Roberto Benedetti, Maria da Piedade Eça de Almeida, Maria Letícia Jacobini, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Vera Irma Furlan.

**Correspondentes no Brasil:** Alberto Cupani (Florianópolis), Alberto Oliva (RJ), Alino Lorenzon (RJ), Antonio Joaquim Severino (SP), Creusa Capalbo (RJ), Hilton Japiasu (RJ), Hubert Lepargneur (SP), João Ribeiro Junior (Campinas), Lídia Maria Rodrigo (Uberlândia), Mário Guerreiro (RJ), Moacir Gadotti (SP), Nelson Carvalho Marcelino (Campinas), Newton Aquiles von Zuben (Campinas), Olinto Pegoraro (RJ).

**Correspondentes no Exterior:** Agostinho da Silva (Portugal), Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Antonio Quadros (Portugal), Celina Mertora Mendoza (Argentina), Eduardo Abranches de Soveral (Portugal), Evangelhos Moutsopoulos (Grécia), Francisco da Gama Caieiro (Portugal), Georges GUSDORF (França), Javier San Miguel Beltran (Chile), Jean-Marc Gabaude (França), Ludmilla Perepiolkina (Finlândia), Margaret Chatterjee (Índia), Maria Vassiliadou (Grécia), Mário Castellana (Itália), Venant Cauchy (Canadá), Vera Vidal (França), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourin (Gidy).

**Pontifícia Universidade Católica de Campinas**

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Eduardo José Pereira Coelho

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. Gilberto Luiz Moraes Selber

Vice-Reitora para Assuntos Acadêmicos: Profª Drª Vera Sílvia Marão Beraquet

Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. José Arlindo Denadai

reflexão

ano XVII

nº 51/52

set./1991 - abril/1992

**INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PUCCAMP**

**REFLEXÃO 51/52  
FILOSOFIA ANALÍTICA**

**CAMPINAS, SP  
1991-1992**

**Reflexão/Instituto de Filosofia - PUCAMP.  
Nº 1 . - Campinas: PUCAMP, 1975.**

Periodicidade: quadrimestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975).

Até 1990 foram publicados 50 fascículos em 17 volumes.

ISSN 0102-0269.

1. Filosofia - Periódico.

CDD 105



## SUMÁRIO

Editorial .....	7
-----------------	---

### ARTIGOS

<b>Rejane Carrion</b> , Como caiu o mundo que Carnap construiu em 1928 .....	11
<b>Mário A. L. Guerreiro</b> , Significado e Verdade na última fase do pensamento de Carnap .....	30
<b>Danilo Marcondes</b> , Questões internas e questões externas .....	48
<b>Claudio Ferreira Costa</b> , Fatos Empíricos .....	60
<b>Vera Cristina de A. Bueno</b> , A Moralidade e sua fundamentação racional: Subjetividade versus Intersubjetividade ....	78
<b>Michael Wrigley</b> , A filosofia da Matemática de Carnap ..	99
<b>Maria Cecília M. de Carvalho</b> , Hare e os limites da descriminabilidade racional entre normas em conflito .....	115
<b>Luis Alberto Peluso</b> , Problemas da Conceituação de Lei em Jeremy Bentham: Pode ser justificada a punição legal? ....	137
<b>Joaquim Clotet</b> , Identidade Pessoal e eu moral em David Hume .....	167
<b>Luiz Henrique de Araújo Dutra</b> , Leis, Confirmação e Lógica Indutiva .....	181
<b>Renato Schaeffer</b> , Linguagem Natural e Mente .....	193
<b>Marcello Souza Costa Neves Koudela</b> , Rudolf Carnap (1891-1970): um itinerário intelectual .....	211

## CONTENTS

<b>Editorial</b> .....	<b>7</b>
------------------------	----------

### ARTIGOS

<b>Rejane Carrion</b> , How collapsed Carnap's world built up in 1928 .....	<b>11</b>
<b>Mário A. L. Guerreiro</b> , Truth and Meaning in the later Carnap .....	<b>30</b>
<b>Danilo Marcondes</b> , Internal and external questions ...	<b>48</b>
<b>Claudio Ferreira Costa</b> , Empirical Facts .....	<b>60</b>
<b>Vera Cristina de A. Bueno</b> , Morality and its rational foundation: Subjectivity versus Intersubjectivity.....	<b>78</b>
<b>Michael Wrigley</b> , Carnap's Mathematical Philosophy ....	<b>99</b>
<b>Maria Cecília M. de Carvalho</b> , Hare and the limits of rational discriminability between conflicting rules .....	<b>115</b>
<b>Luis Alberto Peluso</b> , Problems in J. Bentham's concept of law: can legal coercion be justified? .....	<b>137</b>
<b>Joaquim Clotet</b> , Personal Identity and Moral Self in D. Hume	<b>167</b>
<b>Luiz Henrique de Araújo Dutra</b> , Laws, Confirmation and Inductive Logic .....	<b>181</b>
<b>Renato Schaeffer</b> , Natural Language and Mind .....	<b>193</b>
<b>Marcello Souza Costa Neves Koudela</b> , Rudolf Carnap (1891-1970): An intellectual Itinerary .....	<b>211</b>

## **EDITORIAL**

### **FILOSOFIA ANALÍTICA**

1º de setembro de 1991. Tinha início em Valinhos (SP) Primeiro Encontro de Filosofia Analítica, promovido pelo Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da PUCCAMP, e tendo a colaboração dos Departamentos de Filosofia da PUC-RJ e da UFRJ..

Neste ENCONTRO, que contou com a apresentação de cerca de 40 palestras, professores, pesquisadores e alguns estudantes se reuniram a fim de apresentar e discutir os resultados de suas pesquisas, desenvolvidas no horizonte da Filosofia Analítica.

Em 1991 celebrava-se o transcurso do centenário do nascimento de RUDOLF CARNAP. O ENCONTRO não podia, por certo, deixar de homenagear aquele que foi, sem dúvida, uma das figuras mais eminentes da Filosofia Analítica, se não de toda a história da filosofia. Por esta razão, boa parte dos trabalhos então apresentados, versam sobre temas da filosofia de CARNAP. Mas o ENCONTRO propiciou também a apresentação de trabalhos sobre temas não menos relevantes da Filosofia Analítica, como Ontologia, Ética, Filosofia da Ciência, Filosofia da Linguagem e da Lógica, Filosofia da Mente.

Há que se assinalar que este ENCONTRO foi possível graças ao apoio financeiro concedido pelo CNPq, pela FAPESP e pela Coordenadoria de Estudos e Apoio à Pesquisa da PUCCAMP. Muito se deveu também ao empenho e dedicação de seus organizadores: Profª Drª Maria Cecília M. de Carvalho (PUCCAMP), Prof. Dr. Danilo Marcondes (PUC-RJ) e Prof. Dr. Alberto Oliva (UFRJ).

Não foi possível, entretanto, publicar todas as palestras apresentadas no ENCONTRO. A Revista REFLEXÃO se sente honrada em poder registrar aqui alguns daqueles trabalhos, no intuito de dar a conhecer a um público mais amplo uma pequena, porém representativa amostra do que foi o primeiro ENCONTRO DE FILOSOFIA ANALÍTICA.

Finalmente, queremos esclarecer nossos leitores e assinantes que, diante do volume de páginas nas quais resultou a significativa matéria ora publicada, e por necessidade de atualizar a periodicidade da Revista Reflexão, o presente número será considerado número duplo, abrangendo com os números 51 e 52, o período de setembro/91 a abril/92.

**A Redação**

## **EDITORIAL**

It was September, 1<sup>st</sup> of 1991 when the First Congress of Analytical Philosophy took place in Valinhos (SP), Brazil. The meetings were held under the supervision of the Department of Post-Graduate Studies in Philosophy - PUCCAMP and the Departments of Philosophy in PUC-RJ and UFRJ.

Around 40 works were presented by Lectures and Researchers that discussed the results of works developed within the boundaries of Analytical Philosophy.

In 1991 the centenary of Rudolf Carnap' Birth was celebrated. The Congress was a special occasion to discuss the ideas of this eminent personality of Analytical Philosophy. This is the reason why much of the work presented during the Congress concerns Carnap's Philosophy. The Congress was also an opportunity for presenting researchs in relevant areas of Analytical Philosophy, such as Ontology, Ethics, Philosophy of Science, Philosophy of Language, Logic and Philosophy of Mind.

The Congress was possible due to financial support of CNPq, FAPESP and CEAP-PUCCAMP. The effort and dedicated work of Dr. Maria Cecilia M. de Carvalho (PUCCAMP), Dr. Danilo Marcondes (PUC-RJ) and Dr. Alberto Oliva (UFRJ) should be subject of special mention.

It was not possible to publish all the material produced during the Congress. Therefore only few of those works are published here. The Publishers of REFLEXÃO are very happy to let the general public know the excellence of those papers presented during hte Congress of Analytical Philosophy.

Finally, it is well to clarify our readers and subscribers as to the length of the valuable subject matter that is now being published. Also due to the necessity of updating the cycle of publication of our journal, **Reflection**, this issue is to be considered a double one, including issues 51 and 52, and covers the period of September/91 to April/92.

**The Editor**

## COMO CAIU O MUNDO QUE CARNAP CONSTRUIU EM 1928

Rejane CARRION

UnB

### RESUMO

Neste artigo propõe-se uma interpretação não-standard sobre as razões que levaram Carnap a abandonar seu projeto formulado no *Aufbau*. Pretende-se acrescentar elementos para uma leitura do *Aufbau* que podem lançar nova luz sobre sua apreciação filosófica. A construção lógica do mundo de Carnap é tratada a partir de três pontos de vista: sua sintonia com a mentalidade da época, seu objetivo de justificar a ciência empírica e o formalismo com que o comprometem seu uso do instrumental lógico-matemático e seus pressupostos racionalistas; à luz desses três pontos de vista busca-se explicitar por que o projeto encontrou limites ou conduziu a resultados que levaram o próprio Carnap a rejeitá-lo e abandoná-lo.

### ABSTRACT

This text argues for a non-standard interpretation of Carnap's reason to abandon his project built up in the *Aufbau*. It is suggested that there are reasons to believe that under new elements the reading of *Aufbau* would lead to a different evaluation of it as a philosophical work. Carnap's logical construction of the world is treated from three points of view:

his sympathy with the mentality of his time, his intention of justifying empirical science and the formalism that results from his use of logic-mathematical instruments and its rationalistic assumptions. In the light of these three viewpoints it is explored the question of explaining why the project found its limits and produced results that led Carnap to the point of rejecting and abandoning it.

Qualquer pessoa que já passou os olhos pelo *Aufbau*, ou teve alguma notícia do que se trata nessa obra, sabe que Carnap, aí, pretendeu "*definir* todos os conceitos empíricos sobre uma base fenomenista" (o que é certo) e conclui, provavelmente, que Carnap é portanto um empirista humeano (o que é falso). Mas não era exatamente isso o que sustentava Hume, que todas as nossas idéias são feixes de impressões, e que devíamos procurar, para cada idéia, a impressão ou impressões de que provém? Perfeitamente. O leitor ligeiramente mais sofisticado acrescentará que, por certo, Carnap é um empirista *lógico*, para quem conceitos não são "feixes" de impressões, mas "complexos lógicos" (classes e extensões de relações de diversos tipos lógicos, construídas a partir de certos elementos básicos), e que a definição que ele busca dos conceitos empíricos em termos de conceitos básicos não é uma *tradução termo a termo*, mas uma regra que permita transformar *enunciados* sobre os primeiros em enunciados sobre os últimos. Se este leitor imaginário acrescentar, ao fim do período anterior, a expressão *salva veritate*, já podemos começar a conversar seriamente com ele sobre Carnap e o *Aufbau*. Mas antes, vejamos qual a sua opinião sobre o balanço dessa obra. Se ele nos disser que tudo não passou de um projeto ambicioso e cuidadoso, que entretanto teve de ser abandonado ("*pois não é possível definir nem mesmo os conceitos empíricos mais elementares, como mostrou Goodman*"; "*a construção dos objetos físicos é defeituosa, como mostrou Quine*"; "*a lógica utilizada tinha limitações que Carnap na época não podia avaliar, como mostraram Godel e Church*"), podemos estar certos de que, embora cuidadosa, sua leitura não chegou a questionar a *received view* a propósito de *Aufbau*.

A interpretação não-standard que proponho não se contrapõe cabalmente a essa que acaba de ser rapidamente

evocada. Quase tudo o que acaba de ser dito é verdadeiro, com exceção da conclusão sobre o "empirismo" de Carnap, e sobre as razões que o levaram a abandonar o projeto. Minha contribuição pretende ser a de *acrescentar elementos* à versão usual sobre o *Aufbau*, lançando alguma nova luz sobre sua apreciação filosófica. Entender o *objetivo* do *Aufbau* como o de *justificar ou legitimar os conceitos empíricos*, comuns e científicos, e *não* simplesmente como o de "definir todos os conceitos empíricos a partir do dado" (o que não passa do *meio* para chegar aquele objetivo). É esta a (talvez pequena) mudança de ênfase que proponho, mas que ao final *fará toda a diferença*. De projeto "empirista", o *Aufbau* passará a projeto "neotranscendental"; de tentativa fracassada, ele se tornará uma *redução ao absurdo* dos pressupostos racionalistas e da démarche transcendental a que recorre para dar conta da demanda de justificação, da *quaestio juris* frente à ciência empírica, da qual quis validar a pretensão de objetividade. "Redução ao absurdo" não por ter vindo a manifestar uma contradição *interna* dentro do caminho racionalista e formalista que trilhou, mas por levar a resultados inaceitáveis à luz de concepções *independentes*, essas sim *empiristas*, sobre "o caráter aberto e a inevitável incerteza de todo o conhecimento factual", cuja revisabilidade precisamente, para Carnap, importava acima de tudo assegurar ao final: mesmo ao preço de abandonar o paradigma de justificação inicialmente adotado.

O título deste trabalho é uma alusão ao artigo de Andres Wedberg, publicado em 1975, *How Carnap built the world in 1928*. O artigo é ele próprio uma espécie de "reconstrução racional" da construção carnapiana original: Wedberg se propõe a ater-se ao que lhe parece logicamente fundamental na teia de idéias do *Aufbau*. Como sempre me pareceu haver algo de uma leve ironia no título de Wedberg, minha escolha não quer apenas devolvê-la mas, na medida do possível, *dissolvê-la*. O caráter de certa forma quixotesco do empreendimento de Carnap se dissipará se nos dispusermos a *não* nos atermos ao que nele nos parece "logicamente fundamental". Do ponto de vista estritamente lógico, não há nada de "fundamental", de extraordinariamente importante ou de original

no *Aufbau*. O que pode ser interessante - acredito que o seja - é o *uso* que Carnap aí faz de uma série de recursos lógicos, com o objetivo de tratar *problemas filosóficos* relevantes.

Tratarei da construção lógica do mundo de Carnap a partir de três pontos de vista distintos: sua sintonia com a *mentalidade da época*, os anos vinte do nosso século; seu *objetivo de justificar a ciência* empírica; e o *formalismo* com que o comprometem seu uso do instrumental lógico-matemático e seus pressupostos racionalistas. Procurarei mostrar por que, *sob esses três pontos de vista*, esse projeto encontrou limites ou levou a resultados que conduziram à sua rejeição e abandono, por parte do próprio Carnap.

## 2. "CONSTRUIR O MUNDO"

*"A suprema máxima da filosofia científica é esta: sempre que possível, construções lógicas devem substituir as entidades inferidas". B. Russell*

A idéia de "construir o mundo", que hoje nos parece extravagante, não era estranha à mentalidade européia dos anos vinte do nosso século. Após a primeira guerra mundial, o colapso do modo de vida do século XIX era evidente, e um novo mundo começava de fato a ser gerado, em parte por força de incontáveis pressões objetivas, econômicas, sociais e históricas, e em parte de modo consciente e deliberado, através da ação de reformadores e revolucionários políticos e da criação de artistas, cientistas e filósofos ávidos por descortinarem novas possibilidades à sensibilidade e à razão humanas, para além da derrocada de uma época que se esgotava. Basta folhear o catálogo da recente exposição do Museu de Belas-Artes de Montréal, *Os Anos 20 - A Era das Metrôpoles*, para sintonizar o frêmito utópico que percorria à Europa, da Rússia pós-revolucionária à Alemanha do pós-guerra. A primeira guerra mundial deixara um rastro de caos e destruição; seu término dá o sinal de um generalizado *retorno à ordem*. Mas não pura e simplesmente à velha ordem, caduca e superada pelas novas forças produtivas, e sim a uma nova ordem a ser inventada desde

os alicerces. *“Multiplicam-se as representações visuais da sociedade ideal, tendo como pano de fundo a reconstrução da cidade. Sejam quais forem as formas assumidas pela utopia no curso dos anos 20, o papel atribuído ao arquiteto e ao artista é sempre fundamental.”* Na Rússia, os construtivistas de Vladimir Tatlin se voltam para os métodos de produção e os materiais industriais modernos para colocá-los a serviço de uma sociedade revolucionária, enquanto Kazimir Malevitch e os suprematistas buscam um universo da sensação pura, impondo-se um vocabulário de formas geométricas bastante estrito. Na Holanda e na Alemanha, movimentos como o Stijl e o Bauhaus desenvolvem, a partir da união da pintura e da arquitetura, projetos de interiores abstratos, nos quais todos os elementos do espaço, inclusive o mobiliário, são desenhados de acordo com os mesmos princípios. Linhas ortogonais, cores primárias e assimetria são as palavras-chave dos membros do Stijl. Enquanto isso, Walter Gropius aproveita a reconstrução de Berlim para a pesquisa de uma arquitetura racional da habitação. Mesmo na França vitoriosa, *“no caos deixado pelo conflito, as obras de Fernand Léger, Le Corbusier e Amédée Ozenfant desempenham uma função ao mesmo tempo preventiva e curativa, defendendo os valores da ordem, do controle, e sobretudo da pureza.”* No início dos anos 20, a reconstrução é um tema artístico em moda, e a arquitetura constitui a referência maior dos puristas. Oskar Schlemmer, artista ligado a Bauhaus, adota em seus quadros o mesmo sistema de rigorosa construção geométrica, beirando a abstração, e o justifica afirmando: *“o fascínio que as máquinas, a técnica e a organização exercem sobre os artistas de hoje, a vontade de substituir formas vagas e diluídas por clareza e precisão nascem do instinto de salvaguardar-se do caos e do profundo desejo de moldar a época em que vivemos”* (*Tribuna Alemã*, n.367, p. 11 - grifos meus). *“Números, medidas e leis são nossa defesa e armadura para não sermos tragados pelos caos”*. *“Frases como essa comenta Heinrich Goertz - “criticavam os fascistas, os quais, segundo Goebbels, se identificavam com os românticos, exaltando a emotividade germânica no seu combate à razão e ao intelecto”* (ib.)

Não é surpreendente que, em tal contexto de afirmação da *razão arquitetônica*, o jovem Carnap se lance com entusiasmo

ao projeto de "reconstrução racional" de todos os conceitos empíricos, comuns e científicos, projeto cuja realização deveria levar à unificação o edifício das ciências, disperso em especialidades sem comunicação, ao mesmo tempo que o despojaria dos ornamentos metafísicos supérfluos e espúrios. Projeto que não é ele próprio inteiramente novo ou original, homólogo em grande parte, por exemplo, aos intentos de Mach ou de Herz de reescrever a mecânica newtoniana, ou aos de Bohm-Bawerk de refundar a economia através da crítica ao marxismo e à economia clássica (Cacciari, 1982; cap. 1 e 96/8). Projeto que se concebe a si próprio, inicialmente, como uma espécie de "prolegômenos a toda filosofia futura que pretenda apresentar-se como científica", na medida em que trata de investigar as condições formais requeridas para a aplicação da "*suprema máxima da filosofia científica*" de Russell, e que se acredita *empirista* porque sustentará a tese de que "*é em princípio possível reduzir todos os conceitos ao imediatamente dado*" (*Aufbau*, vi). Tampouco é de estranhar que tenha ocorrido a Carnap socorrer-se do instrumental da nova lógica formal fregeana, ela própria instrumento de reconstrução do discurso matemático, envolvendo para isso uma nova linguagem simbólica, radicalmente "normalizada", em substituição à "imperfeita, frouxa e excessivamente flexível" linguagem natural, e que se prestara com notáveis resultados à redução, empreendida por Whitehead e Russell, dos conceitos de todos os ramos da matemática a alguns poucos conceitos básicos.

Em seu entusiasmo pelo instrumental analítico desenvolvido por Frege e Russell, Carnap não se encontrava sozinho. A teoria dos símbolos incompletos de Russell, que inclui a teoria das descrições definidas, provocou um verdadeiro *frisson filosófico*, porque fornecia um modelo ao mesmo tempo de **como se pode fazer e do que se deve entender** por análise. Ramsey chamou a teoria das descrições de Russell "*um paradigma da filosofia - um modelo de como a melhor filosofia deveria proceder*" (J. J. Thomson, em *Wisdon* 1969:35). O modelo propunha uma técnica lógica, uma teoria da linguagem e uma ontologia, e acenava com resultados epistemológicos apreciáveis. Por tudo isso, "*os filósofos*

*britânicos mais jovens dos anos 1920 e 30 vieram a acreditar que a tarefa da filosofia era a análise (id.:3), e Carnap os acompanhou nessa convicção.*

Se o projeto da “construção lógica do mundo” se encontrava *em sintonia* com a mentalidade de sua época, não menos forte era sua *continuidade* com uma tradição filosófica pelo menos tão antiga quanto a crise do pensamento clássico diante da irrupção da moderna ciência da natureza, nos séculos XVII e XVIII.

### 3. “JUSTIFICAR A CIÊNCIA”

*“O sistema positivista corresponde ao ponto de vista epistemológico, porque demonstra a validade de um conhecimento por sua redução ao dado”. (Carnap, A antiga e a nova lógica, Erkenntnis nº 1, 1930-31)*

A reconstrução racional que Carnap se propõe a empreender não é um gratuito exercício formal, mas é concebida a partir do interesse epistemológico central de *justificação das pretensões de objetividade do conhecimento empírico*. Como sustenta G.-G. Granger (1983:5), “O *Logischer Aufbau* coloca o problema de jure do conhecimento disso que chamamos o mundo . (...) Carnap se propõe a responder questões de que se podem reconhecer as formas homólogas tanto em Aristóteles e Kant como em seus contemporâneos, Russell e Wittgenstein”.

Na sua *Autobiografia*, quase 40 anos depois do *Aufbau*, Carnap assim descreve seus pontos de vista de então:

*“Segundo a concepção original, o sistema do conhecimento, embora se tornando constantemente mais compreensivo, era visto como um sistema fechado, no seguinte sentido. Assumíamos que existia uma base rochosa de conhecimento, o conhecimento do imediatamente dado, que era indubitável. Qualquer outro tipo de conhecimento era suposto estar firmemente apoiado sobre essa base, e ser portanto igualmente decidível com certeza. Esse era o quadro que eu tinha apresentado no Logischer Aufbau.” (Carnap 1963:57)*

Antes de permitirmo-nos sorrir com superioridade diante dessa "ingênua confissão de dogmatismo positivista", seria conveniente tentar recolocar a posição de Carnap no contexto do tratamento que a tradição filosófica vinha dispensando à questão do conhecimento científico.

Face ao surgimento da moderna ciência da natureza - representada de forma paradigmática pela física matemática, de Galileu a Newton - a reflexão filosófica reconheceu imediatamente estar em presença de um tipo de conhecimento e de racionalidade sem precedentes na *episteme* clássica. Como fazer simultaneamente justiça, no quadro dessa última, ao caráter experimental da nova ciência e a pretensão (no mínimo aparente) de suas leis de expressarem necessidades naturais? Racionalismo e empirismo representam reações diversas frente a esse conhecimento novo, procurando o primeiro colocá-lo de direito no campo da racionalidade (dotando-o da certeza, universalidade e necessidade consideradas características da *verdadeira ciência*); enquanto o empirismo busca enquadrá-lo como forma nova, mas não essencialmente diferente, de conhecimento comum, simples prolongamento da experiência ordinária. O empirista considera que, se todo conhecimento factual provém em última análise do que é dado de modo imediato na experiência, não podemos atribuir às leis das ciências empíricas características que não se deixam explicar a partir de tal experiência, tais como a *universalidade estrita e a necessidade* que o racionalista lhes confere. O racionalista, argumentando inversamente, considera que, posto que existem leis universais e necessárias nas ciências factuais, estas não podem se justificar com base exclusivamente na experiência, requerendo uma contribuição *substantiva* da razão, de que a lógica puramente *formal* não poderia entretanto dar conta.

O empirista, ao não reconhecer as ciências factuais as características de universalidade e necessidade, não só não se sente obrigado, como se recusa a *justificar* suas leis. Leis naturais são, para Hume, generalizações apoiadas no *hábito*, e podem ser alteradas à luz de novas circunstâncias: não há porque pretender elevá-las à dignidade do direito. Por isso mesmo, entende ele, "*ciências propriamente ditas*" serão apenas aquelas que tratam "*da*

*quantidade e do número*", pois apenas aí é possível o conhecimento **demonstrativo, universal e necessário**"; quanto as *"matters of fact"*, serão objeto de *"certeza moral"*, como a maior parte do conhecimento humano.

Para Kant, este veredito humeano não é nem satisfatório, nem irrecorrível. Se Hume não consegue legitimar a pretensão da ciência da natureza de constituir-se em conhecimento no sentido próprio e mais alto de conhecimento universal necessário, isto só mostra, para Kant, que **o paradigma de justificação de Hume é deficiente** e deve ser revisado, e não que a ciência natural deva ser despojada daquela pretensão. **A derivação empírica** que Locke e Hume propõem dos conceitos puros *"não pode ser posta de acordo com a realidade dos conhecimentos científicos a priori que possuímos, ou seja, da matemática pura e da ciência universal da natureza, sendo portanto refutada pelo fato"* (CRP, B 122-24, B 128). Para Kant e o racionalismo, que a ciência da natureza - ou pelo menos alguma parte fundamental da mesma - tenha esta validade universal e necessária não é nenhuma exigência nova com a qual tenha sido indevidamente sobrecarregada.

Por mais opostos que sejam os pontos de vista de Hume e de Kant, há entretanto pelo menos dois pontos básicos sobre o qual ambos estão de acordo. Tanto um quanto o outro nada mais fazem, por um lado, do que se inserir na milenar tradição platônico-aristotélica que reserva o nome de **ciência** ao conhecimento demonstrativo, cuja certeza apodítica tem como condição e como marca a universalidade e a necessidade (Granger 1976: 24-5). Por outro lado, a idéia de que **há na ciência empírica pretensões que não são fundadas nem lógica, nem empiricamente** (em particular a pretensão de validade universal e necessária das leis fundamentais da ciência da natureza) também é comum aos dois. Hume conclui daí que **há uma pretensão não justificável na ciência empírica**, e trata apenas de explicar psicologicamente a possibilidade de leis indutivas (*juízos universais a posteriori*). Kant, inconformado, sustenta que deve haver uma terceira forma de justificação (nem lógica, nem empírica), e com a determinação de encontrá-la desenvolve sua teoria do transcendental e do sintético *a priori*.

Comungando com ambos quanto ao ideal de ciência universal necessária, a pretensão de Carnap, no *Aufbau*, será cortar o segundo problema pela raiz: mostrando que *não há nada, na ciência empírica, de que não se possa dar conta por meio da lógica e da experiência*. Mas “a experiência” de que trata, no *Aufbau*, a ciência empírica não é o material subjetivo das vivências individuais. “A série de experiências é diferente para cada sujeito” (§16). A ciência *não trata do material* (que é subjetivo), mas apenas da estrutura (que é objetiva) (id.). O conhecimento objetivo é essencialmente estrutural, e “*certas propriedades estruturais são análogas para todos os fluxos da experiência*”. (§ 65) “*Todos os objetos de conhecimento não são conteúdo, mas forma, e assim podem ser representados como entidades estruturais*” (§ 66). Conseqüentemente, *toda a ciência empírica é justificável*, para Carnap; e mais do que toda ciência, todo o *conhecimento empírico*, no que ele tem de objetivo, isto é, de estrutural, e, por isso mesmo, assimilável pela ciência.

E com esta preocupação epistemológica, com esta tese filosófica de que a ciência empírica é conhecimento no sentido mais alto, universal e necessário, que Carnap está às voltas no *Aufbau*. E para defendê-la que ele se lança à curiosa tarefa de “construir o mundo”: mostrando como todos os objetos empíricos podem ser tratados como constructos lógicos a partir do dado. Para isso, trata de investigar as condições formais da *derivação* (construção, constituição), passo a passo, de todos os conceitos empíricos a partir do dado, trajetória essa que, percorrida em sentido inverso, representaria a sua completa *redução* aos conceitos fundamentais, que lhes transmitiriam sua certeza e legitimidade.

#### 4. O PROJETO TRANSCENDENTAL CONSERVADO: A LEGITIMAÇÃO PELA FORMA

*“A partir desse momento [do “Eu penso” kantiano] é pensável, em filosofia, o conceito da função do Cogito sem sujeito funcionário. O Eu penso kantiano... não impede as tentativas de investigar se a função fundadora,*

*se a legitimação do conteúdo de nossos conhecimentos pela estrutura de suas formas não poderia estar assegurada por funções ou estruturas que a própria ciência descobre na elaboração desses conhecimentos.”* (Canguilhem 1967:142 - grifos meus)

Para o Carnap do *Aufbau*, a ênfase no aspecto *estrutural* do conhecimento é tão forte que chega a desembocar no que - no meu entender - representa uma verdadeira “extrusão do conteúdo”. Segundo o *Aufbau*, “a ciência trata apenas da descrição das propriedades estruturais dos objetos” (§ 10), o que equivale a afirmar que “os enunciados científicos falam apenas de formas, sem dizer quais são os elementos e as relações dessas formas” (§ 12). É graças ao caráter estrutural das proposições científicas que elas são intersubjetivas e comunicáveis, ao contrário da experiência individual de cada sujeito, dependente “da seleção acidental de suas observações e do curso de suas perambulações através do mundo” (*Aufbau*, ix). O que o sistema construcional quer mostrar é que “*embora a origem subjetiva de todo conhecimento repouse nos conteúdos das experiências e suas conexões... ainda é possível avançar para um mundo intersubjetivo, objetivo, que pode ser conceitualmente compreendido e que é idêntico para todos os observadores*” (§ 2).

Propondo-se a eliminar os objetos do discurso empírico através de um sistema completo de descrições definidas estruturais, e a fazê-los reaparecer como construções lógicas, Carnap não se contenta em atribuir-lhes, neste ponto, o algo decepcionante status de “*ficções lógicas*” que lhes conferia Russell. Para caracterizar o tipo mais forte de objetividade desses substitutos dos objetos empíricos, Carnap recorre a uma analogia entre suas descrições puramente estruturais e as *definições implícitas* de Hilbert, com a vantagem, para as primeiras, de singularizar um objeto determinado, enquanto Hilbert só lograva caracterizar *uma classe* de objetos (um “objeto indefinido” ou um “conceito impróprio”, diz Carnap). “O sistema completo de todos os conceitos científicos”, à maneira da Geometria axiomatizada hilbertiana, definiria *uma estrutura formal*: é dela que a ciência trata, ela é *o seu objeto*. A indeterminação do

"objeto" definido pela axiomática hilbertiana decorria da possibilidade de que *a mesma estrutura* pudesse encontrar *modelos ou realizações* em diferentes domínios de objetos de nível inferior. Os "pontos, retas e planos" que satisfazem os axiomas de Hilbert poderiam ser substituídos por "mesas, cadeiras e canecas" (Weyl 1970: 264) ou as leis da hereditariedade estudadas na mosca drosófila se revelarem aplicações dos axiomas da congruência linear (Hilbert, *Naturerkennen und Logik*, Naturwissenschaften, 1930). Mas a estrutura do *sistema completo* de todos os conceitos científicos teria *uma e só uma* realização: o domínio único de todos os objetos científicos. A estrutura formal do sistema de conceitos da ciência unificada seria ao mesmo tempo - *teria de ser* - a estrutura lógica *do mundo* objetivo. O projeto do *Aufbau* não quer se contentar com uma "correspondência" qualquer, parcial e adventícia, entre o mundo pré-sistemático dos objetos do conhecimento comum e da ciência e o mundo dos objetos definidos sistematicamente. A tese do *Aufbau* é a tese *forte* da *necessária coincidência* desses mundos: o que a construção do sistema pretende fazer é apenas desnudar, explicitar e aplicar *os mesmos instrumentos formais ao mesmo dado* com que o conhecimento comum trabalha no processo de constituição de "seus" objetos, e que *deve* portanto chegar aos *mesmos* resultados. Por este motivo, usei chamar "neotranscendental" a estratégia de Carnap: se as condições de possibilidade do *conhecimento* coincidem com as condições de possibilidade *dos objetos* do conhecimento, a objetividade deste está co ipso assegurada, obtendo-se assim a justificação do necessário acordo entre ambos.

O *Aufbau* primeiro "desmaterializa" os enunciados científicos, esvaziando-os do conteúdo intuitivo em benefício da forma ou estrutura. Depois, procura mostrar como e por que a ciência empírica pode *falar de objetos*, como efetivamente o faz. Essa recuperação dos objetos do discurso empírico usual passa por duas etapas. Primeiro, mostra-se que a ciência empírica *não tem necessidade* de falar de tais objetos; segundo, mostra-se que ela *tem o direito* de fazê-lo. Para a primeira etapa, Carnap recorre à teoria das descrições definidas de Russell, com seu corolário, a eliminabilidade dos símbolos incompletos. Para a segunda, procura apoio nas *definições implícitas* da geometria axiomática de Hilbert.

Para Carnap, a Geometria pura é representada *“não por um sistema axiomático não interpretado, mas por uma teoria puramente lógica relativa a uma certa estrutura”*. (Carnap 1963: 927, grifos meus). Ao referir-se à geometria, no § 107 do *Aufbau*, Carnap destaca dois aspectos: que os conceitos geométricos são deriváveis a partir dos conceitos lógicos (isto é, uma *intuição pura* na base da geometria é dispensável); e que a geometria tem um caráter abstrato, como mera *forma de teoria* (“função doutrinal”, na expressão de Keyser). Neste segundo sentido, a geometria abstrata nos parece um bom paradigma do sistema dos conceitos empíricos de Carnap: uma espécie de “função doutrinal”, heurísticamente baseada nos conteúdos estabelecidos pelas ciências empíricas, mas logicamente independente dessa gênese. O sistema formal *não pressupõe logicamente* o sistema dos conceitos empíricos no qual virá a ser interpretado, mesmo que *heurísticamente* tenha sido formulado com vistas a ele. Sob esse prisma, as perguntas sobre se o sistema *substitui* o sistema dos conceitos empíricos, se o *dispensa*, se o *reduplica inutilmente*, etc., poderiam parecer tão mal concebidas quanto as indagações sobre se a geometria formal dispensa ou reduplica a agrimensura. Mas é o *próprio Carnap* quem se compromete - pelo afã epistemológico de *justificar* o conhecimento empírico - com a *tese forte* de que *“a ciência só trata de estruturas”*, e de que *a estrutura lógica do sistema é a estrutura lógica do mundo*.

Como para Kant ou Schlick, *a objetividade depende da forma*; mas, para Carnap, forma é *forma lógica*. Daí essa obstinada perseguição da formalização completa, e a extrusão do conteúdo que lhe é correlativa.

## 5. POR QUE FOI ABANDONADO O PROJETO DO AUFBAU?

Das três pernas do tripé sobre o qual assentou-se o projeto do *Aufbau* - o ideal utópico de reconstruir racionalmente o mundo, o objetivo racionalista clássico de justificar a ciência empírica e o caminho “neotranscendental” de procurar a justificação através da forma - nenhuma resistiu incólume.

Deixemos de lado as críticas como as de Quine e Goodman - procedentes, por certo - que mostram que o projeto de formalização completa do conhecimento empírico não foi realizado pelo *Aufbau*, ou mesmo que *não pode ser realizado, tout court*. Suponhamos que Carnap tivesse razão, ao afirmar no § 155 que, enfim, *“a formalização final do sistema pode ser efetuada”*; *“agora é possível expressar todos os objetos e enunciados do sistema construcional de modo puramente lógico. Assim, nosso objetivo da completa formalização do sistema construcional é alcançado”* (*Aufbau*; pp. 237-8). Uma pergunta salta imediatamente aos olhos: poderia um tal resultado ser considerado consistente com qualquer coisa ainda passível de ser chamada *empirismo*?

M. Friedman (1987: 533) coloca o impasse em termos perfeitamente claros. *“Se conseguimos desvincular significado objetivo e conhecimento da ostensão e alojá-los em vez disso na forma lógica ou estrutura, corremos então o risco de divorciar de um todo o significado objetivo de qualquer relação com a experiência ou o mundo empírico. Isto é, corremos o risco de eliminar completamente a distinção entre conhecimento empírico e conhecimento lógico-matemático.”*

Este risco de *pitagorização* já havia sido apontado por Russell em relação a Poincaré, que também defendia a tese de que a ciência só trata das relações entre as coisas, e não das coisas mesmas. Dizia Russell: *“podemos até levar a teoria mais longe, e dizer que em geral as relações são na maior parte desconhecidas, e o que é conhecido são as propriedades das relações, tais como as trata a matemática”* (grifo meu). Só que Poincaré não se abala, nem vê por que deveria recuar diante de um tal resultado, e responde: *“o senhor Russell não se enganou, esse é exatamente o meu pensamento”* (Poincaré 1902: 14). Carnap, que se gabara no *Aufbau* de ir mais longe do que Poincaré no que diz respeito à premissa (*Aufbau*, p. 30), certamente não terá a mesma disposição de ir tão longe quanto ele em relação *às conseqüências*. O empirismo não pode ser combinado com a lógica formal da maneira como ele gostaria, e ele irá preferir *ficar com o empirismo*,

abandonando um caminho que havia conduzido a resultados incompatíveis com ele.

Quanto ao objetivo de *justificar a ciência empírica*, Carnap tinha pensado poder romper o impasse da epistemologia, incapaz de acomodar as soluções de Kant à nova realidade das ciências contemporâneas, mas pouco entusiasmada com a perspectiva de uma volta ao ceticismo de Hume. Mas ao concluir seu trabalho, deu-se conta de que uma ciência empírica inteiramente justificada estaria naquela situação que Kant atribui (em *O único fundamento possível de um prova da existência de Deus*, B, II, 100) às leis do movimento: ao mesmo tempo *contingentes* no sentido real, e *“absolutamente necessárias; a possibilidade da matéria sendo pressuposta, haveria contradição em que ela agisse sob outras leis; e essa é uma necessidade lógica da ordem mais elevada”*.

Em outras palavras, um edifício do saber *inteiramente justificado* seria *uma prisão sem saída*. Carnap se dá conta dessa rigidez, e percebe que é um erro fazer depender a objetividade do conhecimento científico da *certeza apodítica, universalidade e necessidade* de seus enunciados. É preciso conciliar o caráter *contrafactual* das leis científicas com sua *revisabilidade* (“*defeasability*”) em função da experiência: algo que nem o racionalismo nem o empirismo clássico foram capazes de fazer, diga-se de passagem.

Na sua *Autobiografia* Carnap reconhece que havia uma contradição, não *no sistema do conhecimento* tal como o concebia na época do *Aufbau*, mas *entre* esse sistema assim concebido e certas *concepções metodológicas* que ele sustentava independentemente. *“Olhando para trás para aquela concepção a partir de nossa presente posição, devo admitir que era difícil conciliá-la com outras posições que tínhamos naquele tempo, especialmente na metodologia da ciência. Portanto, o desenvolvimento e clarificação de nossos pontos de vista metodológicos conduziu inevitavelmente a um abandono do quadro rígido em nossa teoria do conhecimento. O traço importante em nossa posição metodológica era a ênfase no caráter hipotético das*

*leis da natureza, em particular das teorias físicas.*" Inversamente, os traços que o **Aufbau** pretendia justificar eram precisamente aqueles que - viu-se retrospectivamente - *"causavam uma certa rigidez, de modo que fomos compelidos a fazer algumas mudanças radicais a fim de fazer justiça ao caráter aberto e à inevitável incerteza de todo o conhecimento factual* (Schilpp 1963: 57, grifo meu).

Vimos contudo que havia no **Aufbau**, antes do projeto de justificação e do formalismo através do qual se pretendeu realizá-lo, um sonho de ordem, clareza, pureza e racionalidade, a serem implantadas no mundo e na ciência por homens novos, de uma época nova, munida de novas e mais poderosas técnicas e esperançosa de poder fazer frente aos novos desafios. O que aconteceu a esse "sonho da razão arquetônica"?

A resposta passa pela experiência histórica da Europa e da humanidade entre os anos vinte e, digamos, o fim da II grande guerra (para não falar do atual desabamento dos resultados da utopia socialista). Esperava-se da ciência e da técnica a exploração racional das forças da natureza, a libertação da humanidade do trabalho pesado e repetitivo, das doenças, da pobreza e da ignorância; a liberação de energias criativas e espirituais, o fim da sujeição aos dogmas e superstições, o florescimento da cultura e das artes, a abertura da possibilidade de novas formas de comunicação, a organização racional da vida humana. Ora, o que se viu, de fato, foi uma humanidade progressivamente cansada de ser "racionalmente" explorada e controlada, quando não "cientificamente" exterminada num planeta "cientificamente" arrasado. De sonho, a idéia de reconstrução racional da totalidade da vida humana passou a pesadelo totalitário.

O abandono do projeto do **Aufbau** expressa também - creio eu - esse progressivo desencanto diante das conseqüências do sonho da razão arquetônica. *"Talvez o horror dessa época se manifeste da maneira mais aparente nas experiências arqueturais"*, exclama Hermann Broch. Adepto otimista do mundo moderno e das novas formas racionais da tecnologia e da sociedade industriais (da "concepção científica do mundo"), Carnap é também

leitor de Nietzsche (cita-o pelo menos seis vezes no *Aufbau*, sempre favoravelmente), e poderia estar se mostrando sensível à mudança de mentalidade de toda uma época, ao relutar durante 40 anos, por exemplo, a autorizar a tradução do *Aufbau* para o inglês, segundo relata Quine (1986: 170).

*"Pode-se refutar e matar uma teoria científica", diz F. Waismann (1945: 60); "uma filosofia só morre de velhice". A velhice e a morte do Aufbau têm algo e nos ensinar sobre o fim dos nossos tempos. O desabamento da construção lógica do mundo poderia talvez ser considerado um passo no sentido daquela que Nietzsche (1978: 19) considerava "a mais difícil das vitórias, a vitória sobre o otimismo que está escondido na essência da lógica e que, por sua vez, é o fundamento da nossa civilização".*

Brasília, agosto de 1991.

## BIBLIOGRAFIA

CARNAP, R.

1928 *The Logical Structure of the World*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1967. (ed. orig. *Der logische Aufbau der Welt*, 1928) (*Aufbau*)

1929 Neurath, O., Hahn, H., Carnap, R. *A concepção científica do mundo. O Círculo de Viena. Cadernos de História e Filosofia da Ciência* 10 (1986): 5-20. (ed. orig. 1929)

1930-1 *La antigua y la nueva lógica*, em AYER, A.J. *El Positivismo Lógico*, México, FCE, 1965.

1963 *Autobiography e Replies*, em SCHILPP, P. (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle, Open Court. (*The Library of Living Philosophers*).

CACCIARI, M.

1982 *Krisis*. México, Siglo XXI, 1982. (ed. orig. 1976)

CANGUILHEM, G.

1967 *Muerte del hombre o agotamiento del Cogito?* em BURGELIN,

P. et alii, *Análisis de Michel Foucault*. Buenos Aires, Tiempo Contemporâneo, 1970. (art. orig. franc. 1967)

CLAIR, J. (org.)

1991 *1920: The Age of the Metropolis*. The Montréal Museum of Fine Arts. Montréal.

FRIEDMAN, M.

1987 Carnap's *Aufbau Reconsidered*. *Nous* 21 (1987): 521-545.

GOERTZ, H.

1988 *Formas para vencer o caos*. *Tribuna Alemã* 367: 11.

GOODMAN, N.

1951 *The Structure of Appearance*. Dordrecht, Reidel, 1977.

1963 *The Significance of 'Der Logische Aufbau der Welt*. em SCHILPP, P. *op. cit.*: 545-558.

GRANGER, G-G.

1976 *La théorie aristotelicienne de la science*. Paris, Aubier.

1983 *Le probleme de la 'Construction Logique du Monde'*. *Revue Internationale de Philosophie* 1-2 (1983): 5-36.

KANT, E.

1763 *L'unique fondement possible d'une demonstration de l'existence de Dieu*. Paris, Pléyade, 1980. (*Deuvres Philosophiques*, vol. I)

1981/87 *Crítica da Razão Pura*. São Paulo, Abril, 1980. Trad. V. Rohden (exclusivamente da 2ª ed.).

NIETZSCHE, F.

1978 O nascimento da tragédia no espírito da música (1871). Em *Os Pensadores*, Nietzsche. São Paulo, Abril.

QUINE, W. V. O.

1975 *Epistemologia Naturalizada e Dois Dogmas do Empirismo*. em *Os Pensadores*, vol. LII: 163-175 e 237-254. São Paulo, Abril.

1986 *Le combat positiviste de Carnap*, em SEBESTIK, J. E SOULEZ, A. (eds.) *Le Cercle de Vienne - doctrine et controverses*. Paris, Klincksieck.

SCHLICK, M.

1918 *General Theory of Knowledge*. Wien, Springer, 1974.

WAISMANN, F.

1945 Verifiability. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. vol. 19 (1945): 119-50

WEDBERG, A.

1975 *How Carnap built the World in 1928*. em HINTIKKA, J. (ed.) *Rudolf Carnap, Logical Empiricist*. Dordrecht, Reidel: 15-53.

WISDOM, J.

1931/33 *Logical Constructions*. New York, Random House, 1969.

# SIGNIFICADO E VERDADE NA ÚLTIMA FASE DO PENSAMENTO DE CARNAP

Mario A. L. GUEIRREIRO  
Deptº de Filosofia da UFRJ

## RESUMO

Na obra **Die Logische Syntax der Sprache** Carnap parece tentar oferecer uma solução de natureza sintática a problemas de natureza semântica. O malogro deste intento levou Carnap em **Meaning and Necessity** a buscar um novo método de análise dos significados de expressões lingüísticas. Argumenta-se neste artigo que embora a obra supramencionada apresente contribuições relevantes, sua conceituação básica não é clara e a pretensão de construção de um novo método não foi resgatada.

## ABSTRACT

In his work **Die Logische Syntax der Sprache** Carnap tried to produce a syntactical solution for problems of semantics. Carnap failure in this project led him to look in **Meaning and Necessity** for a new method of analysis for the meaning of linguistic expressions. It is argued here that, although **Meaning and Necessity** presents an important contribution to Philosophy, its basic structure

is not clear and the project of producing a new method is not presented there.

Na problemática desenvolvida em *Die Logische Syntax der Sprache* (1934) não há lugar para a semântica. A relação entre linguagem e realidade é colocada entre parênteses. Carnap está preocupado em construir uma estrutura lingüística adequada para a expressão do pensamento científico. Entre outras coisas, ele procura mostrar como sentenças formuladas no *modo material (conteudístico) de expressão (inhaltliche Redeweise)* podem e devem ser traduzidas para o *modo formal de expressão (formale Redeweise)*. Referindo-se a esta forma de tradução, Carnap afirma:

Nossas investigações mostraram que todas estas sentenças podem ser formuladas de modo tal que não se referem ao sentido e ao significado, porém à forma sintática das sentenças e de outras expressões. Todas elas podem ser traduzidas para o modo formal de expressão ou, em outras palavras, para sentenças sintáticas. *A lógica da ciência é a sintaxe da linguagem da ciência* (o grifado é de Carnap (1934 § 81)) .

Esta última afirmação condensa fielmente o objetivo do programa de investigação desenvolvido pelo filósofo. Cabe à filosofia da ciência ou epistemologia ("lógica da ciência") explicitar a sintaxe da linguagem da ciência e, ao mesmo tempo, rejeitar quaisquer expressões não formuladas na sintaxe dessa linguagem como formulações inadequadas e obscuras.. Em seqüência ao item anterior, em § 82, Carnap acrescenta que a análise lógica da física - ciência tomada como modelo de procedimento científico - é a sintaxe da linguagem da física. Os problemas epistemológicos envolvidos neste domínio - à exceção dos pseudoproblemas metafísicos - são em parte questões empíricas (a maioria das quais, segundo Carnap, pertencentes à psicologia) e em parte questões lógicas pertencentes à sintaxe.

Ainda que admitíssemos que as chamadas questões empíricas, na sua maior parte, devam ser tratadas pela psicologia, é difícil conceber como isto poderia ser feito sem envolver a relação entre linguagem e realidade e sem enfrentar os problemas

relacionados com o sentido (*Sinn*) e a referência (*Bedeutung*) das expressões lingüísticas. Além disso, o próprio sistema de tradução desenvolvido por Carnap extravasa o domínio estrito da sintaxe, coisa inevitável quando está em jogo a tradução de expressões formuladas na linguagem comum. Apesar disto, Carnap encara a semântica com fortes suspeitas, coisa que é difícil de se compreender considerando que Carnap foi aluno de Frege e estava a par da precisão conferida por este último no que concerne ao tratamento de questões relacionadas com o significado e a verdade.

Todavia, isto se torna mais fácil de ser compreendido quando levamos em consideração que, para Carnap, todos os impasses semânticos são decorrentes de imprecisões e defeitos na estrutura sintática da linguagem natural, que podem ser perfeitamente sanados mediante reconstruções de acordo com uma sintaxe lógica ou simplesmente considerados logicamente inconstrutíveis.

Pouco antes da publicação de *Die Logische Syntax der Sprache* (1931), Carnap havia publicado um pequeno artigo em que se propunha a exemplificar o supra mencionado ponto de vista. Em *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (Superação da Metafísica pela Análise Lógica da Linguagem, 1931), Carnap toma como exemplo uma breve passagem da obra de M. Heidegger *Was ist Metaphysik?* (1929) em que, segundo suas próprias palavras, são de tectáveis "pseudo-asserções de caráter metafísico de um tipo em que a violação da sintaxe lógica é especialmente óbvia, embora (essas pseudo-asserções) estejam de acordo com a sintaxe gramatical" (Carnap 1931, 23).

Desse modo, em uma sentença como: (a) "O nada nadifica" ("Das Nichts nichtet") o defeito consiste em usar a forma substantivada "O nada" como um nome, tal como se designasse algo podendo ser portador de alguma propriedade (no caso a de "nadificar"). De acordo com Carnap, sentenças tais como: (a) "O nada nadifica" ou (b) "Conhecemos o nada" não são autênticas asserções: são pseudo-asserções de caráter metafísico e são inconstrutíveis dentro de uma sintaxe lógica.

Há aqui alguns problemas intrincados. Tentaremos tocar apenas em alguns pontos importantes com vistas a uma apreciação dos conceitos básicos da semântica de Carnap. Em primeiro lugar, é difícil compreender o sentido emprestado à expressão "violação da sintaxe lógica", que figura em diversas passagens cruciais de diversos textos do filósofo. Carnap admite que, no que se refere à sintaxe lógica da física - tomada como paradigma de científicidade - não há uma explicitação exaustiva disponível. Ele toma para si a tarefa de aprofundar a explicitação e a reconstrução dessa estrutura de linguagem. Mas se é assim, como falar em "violação"? Tem sentido falar em violação de um princípio - o de não contradição, por exemplo - sob o pressuposto de que dispomos de uma formulação explícita e bem elaborada.

Em segundo lugar: levando em consideração os exemplos apresentados por Carnap (1931), cabe por em questão se o defeito encontrado na linguagem natural é de natureza sintática ou semântica. Carnap recorre à noção de "designação", e esta noção é crucial para aquilo que ele entende por "violação". Todavia, "designação" é uma noção tipicamente semântica, não importando o conceito que se tenha em mente. Assim como o critério para reconhecimento de uma sentença bem-formada só pode ser de natureza sintática, a exigência de expressões referenciais ou designativas só pode ser formulada em termos semânticos ou pragmáticos (não em termos sintáticos). No que diz respeito especificamente ao termo "nada" ou sua forma substantivada "o nada", há dificuldades no seu emprego, mas estas são de natureza eminentemente semântica.

A impressão gerada pelo projeto de transcrição apresentado em *Die Logische Syntax der Sprache* é que Carnap tenta desesperadamente dar uma solução de natureza sintática a problemas de natureza semântica, diferentemente de Frege e Russell - seus dois mais importantes pontos de referência. Ao que tudo indica, Carnap percebeu que seu projeto não poderia ser levado adiante, a não ser enfrentando os problemas semânticos. Em 1941, ele publica uma introdução à semântica e em 1946 publica *Meaning and Necessity*. Nesta última obra, Carnap diz

explicitamente que pretende desenvolver um novo método para a análise dos significados das expressões lingüísticas da linguagem comum e a estabelecer os fundamentos de uma lógica modal do tipo alético. A primeira tarefa preenche a maior parte da obra e a segunda é bastante reduzida. O que nos interessa no presente momento é justamente o novo método de análise proposto por Carnap.

A impressão geral produzida pela supramencionada obra é bastante insatisfatória. É inegável que Carnap apresenta algumas contribuições particulares de grande relevância, mas sua conceituação básica não é de nenhum modo clara e a promessa de um "novo método" não é cumprida. Em uma resenha crítica, G. Ryle (1949) resume seu ponto de vista em relação à referida obra nos seguintes termos: "an astonishing blend of technical sophistication with philosophical naiveté" ("uma espantosa mistura de sofisticação técnica com ingenuidade filosófica"). À primeira vista, pode parecer que Ryle é injusto e irreverente para com um filósofo inegavelmente brilhante e criativo. Pode parecer também que está em jogo um *parti pris* de um defensor da chamada "análise da linguagem comum" (Ryle) em relação a um defensor da chamada "análise lógica da linguagem" (Carnap). No entanto, Ryle apresenta as razões que o levaram a emitir um juízo crítico tão desabonador e estas não devem ser ignoradas.

De saída, há grande dificuldade em compreender o que há de novo na substituição de alguns termos técnicos por outros. Por exemplo: a diferença entre o par de conceitos sentido e referência (*Sinn und Bedeutung*) tal como empregados por Frege e o par de conceitos *intensão e extensão* (*intension and extension*) tal como empregados por Carnap. O próprio Carnap faz alusão ao par de conceitos freguiano e diz que prefere substituí-lo pelo seu. Todavia, as razões apresentadas não são satisfatórias.

Carnap começa admitindo não haver qualquer incompatibilidade entre os dois pares. Posteriormente, afirma que a escolha entre esses dois pares de conceitos é algo análogo à de dois diferentes métodos para a classificação de animais. Considerando que ambos os métodos são adequados, a escolha

deve recair sobre o "mais proveitoso para a consecução do propósito comum a que ambos se destinam, a saber: a classificação dos animais" (Carnap 1947, 128).

Em primeiro lugar, a comparação é infeliz e despropositada. Fosse o caso de conceitos classificatórios, Carnap poderia ter razão. Todavia, "sentido" e "referência", tal como empregados por Frege, não são conceitos classificatórios: são essencialmente conceitos explicitativos destinados a elucidação de papéis desempenhados na linguagem por termos e sentenças. Ainda que abrissemos mão dessa distinção entre tipos de conceitos, não saberíamos como determinar qual dos dois pares é o mais proveitoso, sem proceder a uma explicitação de cada qual e a uma comparação entre ambos.

Carnap, no entanto, não explicita nem compara de modo satisfatório: limita-se a insinuar que devemos escolher o mais proveitoso. Em uma outra passagem, ele acrescenta que a relação entre linguagem e realidade deve ser examinada a partir de duas partes: a *teoria da intensão* e a *teoria da extensão*. A primeira lida com conceitos tais como os de "sinonímia" e "analiticidade", ao passo que a segunda lida com os de "denotação", "nomeação" e "verdade". (Carnap 1946, 233). Aqui, novamente, fica difícil perceber qual a diferença entre os tópicos elencados pelas duas teorias de Carnap e isto que se poderia chamar de *teoria do sentido* e *teoria da referência*, respectivamente.

O que há de novo é o conceito de "designador". Até onde nos é dado saber, trata-se de uma criação de Carnap. Ele diz que a classe dos designadores pode se ampliar ou se estreitar, de acordo com o método de análise empregado. Contudo, em *Meaning and Necessity*, a referida classe se compõe de sentenças declarativas, expressões de predicado e expressões individuais (quer dizer: que se referem a indivíduos). Carnap propõe intensões e extensões para todos esses designadores e alega que essa estratégia pode evitar alguns impasses incontornáveis gerados por outras teorias semânticas. Se esta alegação é procedente ou não, isto é algo a ser examinado com bastante cuidado. De qualquer forma, Carnap pede que aceitemos duas definições básicas:

- (1) dois designadores têm a mesma extensão = df. são equivalentes
- (2) dois designadores têm a mesma intensão = df. são L-equivalentes

Desse modo, por " $D_1$  é equivalente a  $D_2$ ", Carnap entende: " $D_1$  se e somente se  $D_2$  é verdadeiro" e por " $D_1$  é L-equivalente a  $D_2$ " Carnap entende: " $D_1$  se e somente se  $D_2$  é L-verdadeiro. A introdução dos metapredicados "verdadeiro" e "L-verdadeiro" indica que as duas formas de equivalência aventadas por Carnap valem para um e somente um tipo de designador: a sentença declarativa. Apesar disto, Carnap estabelece um quadro em que todos os designadores possuem uma extensão e uma intensão.

designador	extensão	intensão
sentença declarativa	valor de verdade	proposição
predicador	classe correspondente	propriedade correspondente
expressão individual	indivíduo	conceito individual

Logo à primeira vista, pode-se perceber que o que está em jogo é a sentença declarativa e suas partes. Carnap adverte que é justamente este o objeto da sua investigação. O esquema acima não deve ser tomado como uma ferramenta simples para resolver todos os complexos problemas da semântica, porém como um instrumento adequado para o equacionamento de uma questão bem restrita e crucial: a análise da sentença declarativa e suas partes. Carnap acrescenta que essas intensões e extensões devem ser tomadas como "entidades objetivas, não-mentais, não-lingüísticas, que podem ou não ser exemplificadas na natureza" (Carnap 1946, 27-8).

Há alguns pontos obscuros e algumas perplexidades nesse encaminhamento. É bastante compreensível que Carnap

situe indivíduos no domínio da extensão. Quer entendamos que indivíduos são simples ou construtos de dados sensíveis, é difícil concebê-los como entidades intensionais. Causa estranheza Carnap situar nesse mesmo domínio as classes correspondentes aos predicadores. Pode-se até admitir que agregados são entidades dessa natureza, mas classes não se identificam com agregados. Quanto à afirmação de que essas intensões e extensões são "entidades objetivas", não sabemos se Carnap tem em mente o conceito freguiano de "objetividade" (*Objektivität*) pensado em contraposição ao de "atualidade" (*Wirklichkeit*) e comportando a distinção de objetividade "sensível" e "não-sensível".

A expressão "não-mental", tal como empregada na supracitada expressão, sugere que Carnap pretende afastar o caráter subjetivo, privado e idiossincrásico das chamadas "representações" (*Vorstellungen*), e isto lembra outra conhecida distinção feita por Frege. No entanto, Carnap não presta suficientes esclarecimentos quanto ao uso dessas expressões, não se detém em uma comparação entre a abordagem de Frege e a sua e, o que é mais grave, parece eludir os problemas ontológicos suscitados por suas próprias classificações e distinções. É preciso acrescentar que nada mais estamos fazendo do que sumariar algumas das críticas endereçadas a Carnap nos finais da década de quarenta e inícios da de cinquenta.

Como veremos mais adiante, Carnap ofereceu uma resposta a essas críticas. Contudo, antes de examinar as respostas oferecidas, sentimo-nos na obrigação de apresentar as razões pelas quais G. Ryle, na supramencionada resenha crítica, foi levado a emitir um parecer tão desfavorável a *Meaning and Necessity*. De acordo com Ryle, a "ingenuidade" atribuída a Carnap consiste basicamente no fato de Carnap aceitar tacitamente a concepção de Frege, segundo a qual perguntar: "O que significa a expressão  $e_1$ ?" consiste em perguntar: "O que representa ou substitui  $e_1$  na relação em que o nome "Fido" representa ou substitui o cachorro Fido"? Para Ryle, isto consiste em admitir que o significado de qualquer expressão lingüística é a coisa (o processo, a pessoa ou a entidade) de que esta expressão é um nome próprio. Trata-se da teoria Fido-Fido, que, segundo Ryle, é uma teoria grotesca (*la grotesque*

*theory*), incapaz de funcionar mesmo no caso de algumas expressões nominativas (Ryle 1962, I, 235).

De acordo ainda com Ryle, uma das evidências do caráter desastroso da referida teoria foi a dificuldade em que se viu Frege com seu conceito de identidade referencial, quando ele identificou a referência das expressões "Estrela Matutina" e "Estrela Vespertina", distinguiu seus respectivos sentidos e passou a tratá-los como objetos nomeados pelas expressões nos discursos indireto e modal. Segundo Ryle, Carnap procedeu do mesmo modo ao conferir às duas expressões a mesma extensão, o planeta Vênus, e ao afirmar que elas designam dois distintos conceitos individuais.

A crítica de Ryle parece procedente. Ele diz que entendemos perfeitamente o que querem dizer expressões tais como "o primeiro papa americano" ou "O Presidente do Reino Unido", ainda que não existam os indivíduos pseudonomeados por essas expressões, Ryle entende que dizer que tais expressões nomeam um sentido ou designam um conceito individual nada mais é do que uma forma perversa de dizer que, embora essas expressões não designem coisa alguma, são dotadas de significado (*meaningful*). Ryle acrescenta que é mais perverso ainda aplicar o modelo dos nomes próprios a expressões que não são sequer candidatas à função de nomear algo. Indagar se uma expressão de predicado substitui ou representa uma propriedade ou uma classe é gerar um falso dilema; não sendo nomes próprios, elas não substituem nem representam coisa alguma (e lembremos que os predicadores de Carnap têm como extensão classes e como intensão propriedades).

Pensamos que Ryle tem razão, embora tenha sido talvez traído pela ambigüidade da expressão "dotado de significado" (*meaningful*). É contraditório dizer que uma expressão não-designativa ("o primeiro papa americano", por exemplo) é dotada de referência, porém não é contraditório dizer que uma expressão desse tipo é dotada de sentido. O sentido é condição necessária para a referência, mas a recíproca é improcedente. A grande dificuldade, que, por sinal, já havia sido apontada por Frege, é que a linguagem natural apresenta inúmeras expressões cujo sentido é perfeitamente inteligível e a referência é inexistente ou duvidosa.

Se o que está em jogo é uma teoria semântica da linguagem natural, temos de encontrar algum modo de lidar com esse tipo de expressões.

Ryle procura estender sua crítica de Carnap a Frege. De acordo com Ryle, Frege teria caído na mesma arapuca em que caiu Carnap quando se viu compelido a procurar nomeados para sentenças declarativas. Tal como Frege, Carnap recorre ao que Ryle chama de "uma engenhoca esquisita" ("a queer contraption") chamada "valor de verdade", que é o objeto O Verdadeiro ou o objeto O Falso. Para Ryle, não se verifica aqui nenhuma diferença entre as articulações feitas por Frege e Carnap. O primeiro afirma que as sentenças têm sentido e nomeam pensamentos; o segundo afirma que as sentenças tem intensão e designam proposições.

Procurando esclarecer o caráter específico da sua crítica, Ryle afirma que não pretende defender a idéia de que sentenças declarativas são desprovidas de sentido, nem chamar a atenção para as dificuldades ontológicas envolvidas com a admissão de coisas tais como "proposições". Ryle assevera que o que ele reprova em Frege e Carnap é eles terem equacionado "ter um sentido" com "ser um nome próprio" e, a partir daí, terem passado a tratar pensamentos ou proposições como entidades subsistentes.

Ao menos no que diz respeito às questões ontológicas suscitadas pelos conceitos de intensão e extensão, Carnap procura oferecer uma resposta em *Empiricism, Semantics and Ontology* (1950). Logo no começo deste artigo, ele procura desfazer um vínculo tradicional entre empirismo e nominalismo. Ele tenta mostrar que é possível sustentar uma posição empirista no tocante à epistemologia e ao mesmo tempo rejeitar um compromisso ontológico com o nominalismo. A idéia geral defendida por Carnap é que é muito difícil, em determinados contextos científicos, evitar referências a "entidades abstratas" tais como propriedades, classes, relações, números e proposições. Por outro lado, Carnap reconhece que a alternativa para o nominalismo, o realismo (no sentido medieval), pode conduzir a uma ontologia platônica, e isto é algo que ele pretende também rejeitar.

O propósito deste artigo é esclarecer este assunto controverso. A natureza e as implicações de uma linguagem fazendo referência a entidades abstratas será primeiramente discutida de modo geral; mostraremos que o uso dessa linguagem não implica um compromisso com uma ontologia platônica: é perfeitamente compatível com o empirismo e com o pensamento estritamente científico. Posteriormente, discutiremos a questão especial do papel das entidades abstratas na semântica (Carnap 1950, 206).

Um dos pontos cruciais no referido artigo é a distinção entre o que Carnap entende por *questões internas* e *questões externas*. Basicamente, as questões internas apresentam um caráter específico e devem ser respondidas no interior de um sistema ou estrutura lingüística. As questões externas apresentam um caráter geral e não podem ser respondidas no interior de um particular sistema ou estrutura em que são suscitadas, porquanto põem em questão o status ontológico e a validade do próprio sistema. Desse modo, uma questão tal como "Existem números primos?", é uma questão interna e recebe uma resposta afirmativa dentro do seu contexto relevante, a aritmética. Todavia, uma questão tal como "Existem números?" é uma questão externa que põe em questão o *status* ontológico da própria aritmética e não pode ser respondida no interior do sistema numérico.

Concordamos com A. J. Ayer (1982, 161) quando ele afirma que há uma validade parcial na distinção carnapiana, se a tomamos como "um guia para as diferentes maneiras pelas quais podem ser respondidas as questões existenciais. Uma questão interna é algo que pode ser respondido mediante a apresentação de exemplos do tipo de entidade cuja existência está em discussão. Uma questão externa é algo que não comporta a apresentação de exemplos ou admite exemplos sem considerá-los provativos". Contudo, há algumas dificuldades na referida distinção. Como não dispomos de espaço para um exame detalhado, concentrar-nos-emos em um ponto fundamental para nossa apreciação. Causa grande estranheza a afirmação de Carnap segundo a qual as questões internas apresentam um caráter *teórico*, ao passo que as

externas apresentam um caráter *prático*. Mas em que sentido? Carnap procura elucidar o sentido dessa particular distinção em algumas passagens:

Temos de encarar uma importante questão. Trata-se de uma *questão prática*, não teórica (o grifado é nosso). É a questão de aceitar ou não novas formas lingüísticas. A aceitação não pode ser julgada como sendo verdadeira ou falsa, porque não é uma asserção. Pode ser julgada somente como sendo *mais eficaz, proveitosa e capaz de conduzir ao objetivo a que se destina a linguagem* (o grifado é nosso) (Carnap, 1950, 209).

E na conclusão do referido artigo, Carnap acrescenta:

A aceitação ou a rejeição de formas lingüísticas abstratas, assim como a aceitação ou a rejeição de quaisquer outras formas lingüísticas em qualquer domínio da ciência, *será decidida em última instância por sua eficiência como instrumentos* (o grifado é nosso) (Carnap 1950, 221).

A partir de passagens como as supracitadas fica bastante claro que o critério é a eficácia instrumental. O convencionalismo de Carnap se aproxima do operacionalismo de Bridgman e de outras variações de utilitarismo. E é justamente a partir do estabelecimento desse critério - que segundo pensamos é simplesmente desastroso - que Carnap introduz seu *princípio de tolerância*, de acordo com o qual podemos empregar qualquer linguagem e fazer referência a quaisquer entidades, desde que os objetivos justifiquem os meios, ou seja: desde que o emprego se mostre proveitoso e eficaz em relação à finalidade visada.

Não podemos desconsiderar que o espírito dessa tomada de posição - tal como Carnap explicita claramente na apresentação do propósito do seu artigo - consistia em rejeitar uma ontologia nominalista por esta apresentar sérios empecilhos para a expressão do pensamento científico e, ao mesmo tempo, evitar um compromisso ontológico em relação ao platonismo. Não há dúvida de que Carnap se desfaz do nominalismo, mas não é seguro que ele

tenha evitado o platonismo. Contudo, o que nos parece mais desastroso e indesejável é o custo gerado pelas conseqüências não-desejadas do critério de eficácia ligado ao princípio de tolerância, pois ele abre caminho para uma perigosa espécie de anomia ontológica cujo resultado pode ser sua associação com um anarquismo epistemológico (o *anything goes* de Feyerabend, por exemplo).

Pode-se alegar a favor do princípio de tolerância de Carnap que ele estabelece algumas restrições. Por exemplo: proposições não analiticamente verdadeiras têm de ser testadas pela observação empírica. Contudo, Carnap admite que as estruturas lingüísticas que escolhemos podem comportar seus próprios critérios de verificação, e isto faz com que essa restrição se torne inócua.

Em *Meaning and Necessity*, Carnap afirma estar interessado unicamente em *designadores* e entende que estes possuem significado cognitivo ou referencial. Em decorrência desta limitação auto-imposta, o método de Carnap visa somente as sentenças declarativas e suas partes. Cabe indagar qual o critério para o reconhecimento de uma sentença desse tipo.

Sentenças declarativas costumam ser delimitadas de duas maneiras. Se são sintaticamente delimitadas, há o recurso a regras de formação (no caso de linguagens artificiais) ou a regras gramaticais (no caso de linguagens naturais). Se são semanticamente delimitadas, tem-se de decidir quais expressões bem-formadas são e quais não são portadoras de valores de verdade. Mas como decidir quais das expressões sintáticas do tipo designador são portadoras de valores de verdade? Se o procedimento empregado fosse de caráter puramente sintático, todas as expressões dotadas de uma peculiar estrutura sintática seriam consideradas do tipo declarativo, independentemente da sua interpretação e do seu significado. Mas o procedimento de Carnap é semântico.

Carnap afirma que só esta interessado nas expressões portadoras de valores de verdade. Ele toma a extensão da classe das sentenças em que está interessado como seus valores de verdade. Assim sendo, cabe indagar qual o critério proposto por Carnap para decidir quais sentenças declarativas são portadoras de

valores de verdade. Em *Meaning and Necessity*, Carnap limita-se a dizer que as sentenças verdadeiras são as que correspondem a estados de coisas:

Pela propriedade *Preto* queremos dizer algo que uma coisa pode ter ou não e que esta mesa realmente tem. Analogamente, pela proposição de que esta mesa é preta, queremos dizer algo que é realmente o caso no tocante a esta mesa, algo exemplificado pelo fato de a mesa ser tal qual é (Carnap 1946, 28).

Carnap admite que esta versão simplificada de um critério do tipo correspondentista aplica-se somente ao caso de sentenças verdadeiras. No caso das proposições falsas, a dificuldade é maior. Elas não podem ser consideradas desprovidas de significado (*meaning less*), porque compreendemos seu significado (*meaning*), antes de sabermos se são verdadeiras ou falsas (Carnap 1946, 29). Aqui novamente deparamos com a ambigüidade de "*meaningless*". Ao admitir que essas proposições não podem ser consideradas desprovidas de significado "*meaningless*", Carnap está admitindo que elas não podem ser consideradas desprovidas de sentido (*senseless ou Sinnlos*), uma vez que são admitidamente desprovidas de referencia (*Bedeutunglos*).

Carnap admite textualmente que a compreensão do sentido de uma proposição é anterior à determinação do seu valor de verdade e independente desta determinação: "We understand their meaning before we know whether they are true or false" ("compreendemos seu significado (entenda-se "sentido") antes de sabermos se elas são verdadeiras ou falsas"). (Carnap 1946, 29). Assim sendo, o problema do sentido nada tem a ver com o do possível valor de verdade de uma proposição. O que está em jogo em qualquer critério do tipo correspondentista é a referência de uma proposição por suposição dotada de sentido. Pode-se dizer que Carnap coloca uma indagação correta e proveitosa nos seguintes termos.

O que são então essas falsas proposições?

Há quaisquer entidades das quais podemos dizer que são expressas por essas falsas sentenças, mas para as quais

não podemos assinalar quaisquer fatos exemplificadores? (Carnap 1946, 29).

De acordo com Carnap, Russell decidiu usar o termo “proposição” (*proposition*) para o que é expresso por uma sentença, ou melhor : “para a significação (*signification*) de uma sentença, contanto que uma entidade deste tipo possa ser encontrada” (Carnap 1946, 29). Nesta passagem, por “signification” devemos entender “referência”, não “sentido”. Carnap acrescenta que Russell não conseguiu encontrar uma entidade do referido tipo no domínio objetivo, fatural e, a partir deste fracasso, Russell entabulou o seguinte raciocínio: “Uma vez que uma sentença significativa (*a significant sentence*) pode ser falsa, fica claro que a significação de uma sentença (*the signification of a sentence*) não pode ser o fato que a faz verdadeira ou falsa. Tem de ser portanto algo na pessoa que acredita na sentença, não no objeto a que se refere a sentença”. Neste outro contexto, Russell emprega a expressão ambígua “significant sentence” com a acepção de “sentença dotada de sentido”. Carnap rejeita a alternativa de Russell alegando que este “escolhe um *explicatum* subjetivo, mental, para o conceito de proposição, somente ou principalmente porque, na sua opinião, não ha outro modo de superar a dificuldade relacionada com as proposições falsas” (Carnap 1946, 29).

Neste particular, estamos de pleno acordo com Carnap. Não há dúvida de que o critério correspondentista de verdade, qualquer que seja a sua formulação, enfrenta grandes dificuldades. Desde Platão, sabemos que as proposições negativas e falsas são um tópico espinhoso para quem queira sustentar um critério desse tipo. Todavia a solução de Russell é inaceitável e, segundo pensamos, decorre de grande confusão que este faz com os conceitos de sentido e referência.

Carnap alega que é possível fornecer uma interpretação objetiva para o termo “proposição” aplicável às sentenças falsas. Começa afirmando que um predicador composto, “H. T.”, pode expressar uma propriedade vazia, quer dizer: não-exemplificada por qualquer indivíduo. De acordo com Carnap, a constatação de que alguns predicadores são vazios não pode impedir a explicação

de propriedades como entidades objetivas. De modo análogo, o fato de que algumas sentenças são falsas não exclui a explicação de proposições como entidades objetivas (Carnap 1946, 30).

Ainda que aceitemos a inexistência da supramencionada exclusão, o fato é que Carnap não procede a nenhuma explicitação de como seu critério correspondentista se aplica às proposições falsas. Ele chega mesmo a fazer a desconcertante asserção de que suas observações sobre o conceito de proposição não desempenham um papel crucial em *Meaning and Necessity*. Referindo-se às suas observações, ele afirma:

O propósito das observações precedentes foi de facilitar a compreensão da nossa concepção de proposições. Se, no entanto, o leitor achar essas explicações mais embaraçosas do que esclarecedoras, ou mesmo inaceitáveis, pode simplesmente desconsiderá-las. Elas não constituem uma base necessária para posteriores discussões neste livro; elas serão raramente mencionadas novamente (Carnap 1946,31).

Trata-se de fato de uma desconcertante passagem: não se pode censurar quem for levado a pensar que Carnap está apresentando uma evasiva diante de uma dificuldade teórica. Carnap completa seu pensamento dizendo que, para suas discussões posteriores envolvendo o conceito de proposição, "basta assumir que elas (as proposições) são entidades de qualquer tipo preenchendo as seguintes condições:

- (1) Para cada sentença em um sistema semântico *S*, exatamente uma entidade deste tipo é assinalada pelas regras de *S*.
- (2) A mesma entidade é assinalada para duas sentenças em *S*, se e somente se estas sentenças são *L*-equivalentes" (Carnap 1946, 31-2).

Não resta dúvida de que (1) e (2) são condições necessárias ao menos do ponto de vista semântico formal, mas isto não é suficiente para o estabelecimento de um critério semântico

de verdade. Em *Meaning and Necessity*, Carnap não retoma qualquer discussão sobre o critério de verificabilidade. Em um artigo anteriormente publicado, *Testability and Meaning* (1936-1937), Carnap substitui o conceito de pelo de verificação pelo de **confirmação** e em um livro posteriormente publicado, *The Logical Foundations of Probability* (1950), Carnap aprofunda seu conceito de confirmação. A problemática desenvolvida nesta última obra já está anunciada em uma passagem inicial da primeira em que Carnap presta um esclarecimento conceitual fundamental para a compreensão da sua mudança de critério:

Se, por verificação, se entende um estabelecimento definitivo e final da verdade, então, como veremos, nenhum enunciado (sintético) é jamais verificável. Podemos somente confirmar, cada vez mais, uma sentença. Portanto, falaremos do problema da **confirmação** em vez de falar do problema da verificação. Distinguímos o teste de uma sentença de sua confirmação, entendendo por isso um procedimento por exemplo, a realização de determinados experimentos \_ que conduz à **confirmação de algum grau da própria sentença ou de sua negação** (o grifado é nosso). Diremos que uma sentença **é testável** (o grifado é de Carnap) se conhecermos um desses métodos para testá-la; e diremos que é confirmável (o grifado é de Carnap) se soubermos sob que condições a sentença seria confirmada. (Carnap 1936, 54).

A noção de "confirmação de algum grau da própria sentença ou de sua negação" envolve a noção de probabilidade, mas *The Logical Foundations of Probability* é um livro que não faz jus ao seu título, porquanto não se pode dizer que haja qualquer fundamentação lógica. Tal qual seus antecessores - J. Keynes e H. Reichenbach principalmente - Carnap promete uma fundamentação lógica mas se ancora fortemente no senso comum. Pode-se dizer que o problema legado por Hume - o dos fundamentos da indução - continua de pé e o apelo carnapiano ao senso comum quando muito serviria para esclarecer nossos procedimentos na vida prática.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AYER, A. J. (1982), *Philosophy in The Twentieth Century*, Counterpoint, Londres.
- CARNAP, R. (1931), *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (tradução de A. Pap: *The Overcoming of Metaphysics through Logical Analysis of Language* em A. J. Ayer (organiz.) *Logical Analysis*, The Free Press, Nova Iorque, 1958).
- \_\_\_\_\_ (1934), *Die Logische Analyse der Sprache* (tradução: A. Smeaton: *The Logical Analysis of Language*, Littlefield, Adams & Co., New Jersey, 1959).
- \_\_\_\_\_ (1936) *Testability and Meaning*, em *Philosophy of Science*, nº 3 (tradução de L. J. Baraúna e P. R. Mariconda, *Testabilidade e Significado* em *Schlick e Carnap, Os Pensadores*, Abril, São Paulo).
- \_\_\_\_\_ (1946) *Meaning and Necessity*, The University of Chicago Press, segunda edição 1955.
- \_\_\_\_\_ (1950) *Empiricism, Semantics and Ontology*, apêndice da segunda edição de *Meaning and Necessity*
- RUSSELL, B. (1940) *An Inquiry into Meaning and Truth*, Pelican Books, Londres.
- RYLE, C. (1949) *Carnap's Meaning and Necessity, Philosophy*, vol . XXIV.

# QUESTÕES INTERNAS E QUESTÕES EXTERNAS\*

Danilo MARCONDES  
(PUC-RJ)

## ABSTRACT

The aim of this paper is to consider different possibilities of analysis of the status of philosophical questions in relation to their subject matter. Should they be considered external to the field they examine or as arising from this very field itself? What are the boundaries between philosophical and non-philosophical discourse, and how can philosophical discourse be characterized in itself? The way these questions are dealt with in Carnap, Transcendental philosophy and ordinary language philosophy is then briefly examined and discussed.

## RESUMO

O objetivo deste texto é considerar as diferentes possibilidades de análise do status das questões filosóficas em relação ao seu assunto. Devem elas ser consideradas externas ao campo que elas examinam ou como surgindo desse próprio campo? Quais são os limites entre o discurso filosófico e o não-filosófico, e como podem os discursos filosóficos ser caracterizados em

---

(\*) Este texto foi apresentado inicialmente no Encontro de Filosofia Analítica em Valinhos, 1-5/9/91. Agradeço questões e sugestões dos participantes do Encontro, especialmente os professores Luis Carlos Pereira e Rejane Carrion, que me permitiram aperfeiçoá-lo.

si mesmos? No texto se procura fazer um breve exame e discussão da forma como essas questões são examinadas por Carnap, pela Filosofia Transcendental e pela Filosofia da Linguagem Ordinária.

O ponto de partida desta reflexão é um problema suscitado pelo Ceticismo e pelas tentativas tradicionais de refutá-lo. Por ceticismo entendo aqui em linhas muito gerais a posição ou atitude *filosófica* (sublinho o filosófico) segundo a qual toda a pretensão a conhecimento, à verdade e à certeza, toda tentativa de se justificar práticas e valores de maneira definitiva, pode ser posta em dúvida, e que portanto ao abandonarmos estas pretensões e tentativas, ganhamos alguma coisa do ponto de vista filosófico, deixamos de nos iludir, de perseguir um ideal impossível, atingimos a tranqüilidade, a paz de espírito. Porém, não gostaria de me deter aqui neste ponto. Voltando ao nosso ponto de partida, uma das principais estratégias de refutação do ceticismo tem sido mostrar que a posição cética é concretamente insustentável, que não podemos portanto *viver o ceticismo*, que o ceticismo não pode ter nenhuma aplicação prática, que a atividade concreta tanto do homem comum, quanto do próprio cientista refuta de modo direto a posição cética: nós podemos sim ter certezas e é óbvio que agimos com base em determinadas crenças e convicções que consideramos válidas. O exemplo clássico desta posição é Hume, "o pirrônico deve admitir, se é que ele admite algo, que toda a vida humana pereceria, caso seus princípios prevalecessem de modo geral. Todo discurso, toda ação, cessariam imediatamente, e os homens permaneceriam em total letargia, até que as necessidades da natureza, não satisfeitas, poriam um fim à sua existência miserável. E verdade que um evento fatal deste tipo não deve ser temido. A Natureza é sempre forte demais para os princípios". (David Hume, *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*, XII, 128). E também, a natureza, por uma necessidade absoluta e incontrollável, nos determinou a julgar bem como a respirar e a sentir". *Tratado sobre a Natureza Humana*, 183.

As questões céticas, portanto, poderiam, no máximo, ou na melhor das hipóteses, ser consideradas questões externas, formuladas de fora de nossas práticas, ou seja, questões no fundo

de natureza teórica e conceitual, que se formulam no âmbito do pensamento filosófico, que por sua vez é um pensamento de segunda ordem, isto é, um pensamento reflexivo que se desenvolve a partir de uma ruptura com o senso comum e mesmo com a atividade científica, levando a um exame dos conceitos de conhecimento, crença, verdade, demonstração, etc. A reflexão filosófica, na fórmula famosa da fenomenologia de Husserl<sup>1</sup>, de inspiração cética, exige que coloquemos "o mundo entre parênteses", a *époché*. Ainda segundo Hume, "o cético portanto deveria antes manter-se dentro de sua esfera e expor aquelas objeções *filosóficas* que surgem de pesquisas mais profundas". *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, 127.

Na verdade portanto, a temática mais ampla e geral que pretendo examinar aqui é a da relação entre o filosófico e o não-filosófico, ou seja, qual a especificidade da filosofia e quais os limites, se é que existem, entre a filosofia e o senso comum, ou atitude cotidiana. Pretendo assim explicitar a concepção do que é um argumento filosófico e de qual sua relação com o senso comum, a experiência ordinária. A formulação de problemas filosóficos (e teóricos de modo geral), e conseqüentemente a tentativa de responder a estes problemas exige uma ruptura com a atitude do senso comum ou não? Se esta ruptura realmente existe, qual a possibilidade de interferência da filosofia no senso comum, na experiência cotidiana, no que de certa forma na fenomenologia se chamou "o mundo da vida"<sup>2</sup>? Se não há interferência isto significa que, segundo a passagem famosa em Wittgenstein (*Inv. Fil.* 124), "a filosofia deixa tudo como está"? Neste caso, ou a filosofia é totalmente irrelevante para nossas crenças comuns e para nossa forma habitual de agir, tratando-se de uma mera atividade de gabinete, ou deveria levar a uma mudança radical nessas crenças e nessas formas de agir. Este tipo de objeção aos argumentos céticos é tradicional. Temos um exemplo disso em Reichenbach, segundo o qual, "eu *"sei"* que quando dirijo meu carro e quero que ele vá para a direita devo virar a direção para a direita, e quando quero que ele vá para a esquerda devo virar a direção para a esquerda. Não há dúvida sobre isso e não me questiono quando devo fazer isso. Conclui Reichenbach,

há algo de muito errado com um filósofo que viola seus princípios toda vez que dirige seu carro ("a philosopher who goes against his principles every time he stirs the wheels of his car is a very bad philosopher indeed"). O exemplo clássico deste tipo de reação é o suscitado pelos paradoxos de Zenão. Ao atravessar esta sala eu "provo" na prática que o argumento de Zenão sobre a impossibilidade do movimento é falso; porém, o andar pela sala em nada me esclarece sobre as noções de movimento, tempo, espaço, divisibilidade, infinito, etc., e portanto, neste sentido não posso realmente refutar o argumento dessa maneira.

De fato, encontramos já na distinção formulada por Carnap entre questões externas e questões internas uma proposta de tratar este problema. Começemos com Carnap, nosso homenageado neste Encontro.

Em um texto famoso e muito influente, "Empiricism, Semantics and Ontology", de 1950, Carnap desenvolveu esta distinção entre questões externas e questões internas, mostrando a relação entre os pontos de vista semântico e ontológico, e os planos teórico e empírico. Vamos nos deter um pouco sobre o texto de Carnap. Diz ele, (p. 209-210): "Se alguém deseja utilizar sua linguagem para falar de um novo tipo de entidade, deve introduzir então um sistema que envolva uma nova maneira de falar, sujeita a novas regras; chamaremos este procedimento de construção de um *quadro* (framework) para as novas entidades em questão. Podemos agora então distinguir dois tipos de questão de existência: primeiro, questões acerca da existência de certas entidades do novo tipo *dentro deste quadro* (within the framework), que chamamos de questões internas; segundo, questões acerca da existência ou realidade do *próprio quadro*, que chamamos de questões externas. Questões internas e as possíveis respostas a estas questões são formuladas com a ajuda das novas formas de expressão. As respostas podem ser dadas por meio de métodos lógicos ou empíricos, dependendo da natureza lógica (conceitual, abstrata) ou empírica (factual, concreta) do quadro. Questões externas são de natureza problemática e precisam ser melhor examinadas". Como exemplo de questões internas no sentido de

Carnap temos tipicamente as questões acerca da existência de objetos no mundo da experiência concreta, p. ex. esta folha de papel diante de mim, questões estas que são típicas do homem comum e mesmo do cientista. Preocupamo-nos com os objetos de nossa experiência, o que são e como podemos conhecê-los. O senso comum, a teoria científica são assim quadros, universos de discurso, no interior dos quais podemos formular estas questões.

Como exemplos de questões externas, temos a questão sobre a realidade do próprio mundo da experiência concreta, questão típica do filósofo. Em resposta, os realistas afirmam que esta realidade existe, os idealistas afirmam que não existe independentemente de nós. A questão, no entanto, é ela própria problemática, não admite uma solução final. Trata-se de uma *diaphonia*, ou conflito de posições, como diriam os cétricos clássicos (a *diaphonia* é precisamente um dos tropos de Agripa) Segundo Carnap, ser real, existir, é ser um elemento do framework, portanto uma questão sobre a existência só tem sentido no fundo enquanto questão dentro de um *framework*, ou universo de discurso.

Ainda segundo Carnap (p. 211), "se alguém decide aceitar a linguagem de coisas (the thing language), não há nenhuma objeção contra se dizer que ele aceitou o mundo das coisas (the world of things). Mas isto não deve ser interpretado como querendo dizer que esta pessoa aceita *acreditar* na realidade do mundo das coisas; não há esta crença, ou afirmação, ou pressuposição, porque não se trata de uma questão teórica. Aceitar o mundo das coisas não envolve nada além da aceitação de uma determinada forma de linguagem. Em outras palavras, a aceitação de regras para a formação de asserções e para a verificação, aceitação ou rejeição destas asserções. Assim, a aceitação da linguagem de coisas leva, com base nas observações feitas, à aceitação, à afirmação de certas asserções e à crença nelas. Mas a tese sobre a realidade do próprio mundo de coisas não pode ser uma dessas asserções, porque esta asserção não pode ser formulada na linguagem de coisas, ou, o que parece, em nenhuma outra linguagem teórica".

Carnap rejeita assim de certa forma a questão filosófica tradicional, que seria desprovida de sentido. As questões externas são questões no fundo de decisão, não são questões teóricas, mas práticas, são portanto questões de caráter não-cognitivo.

Passo agora à análise de Barry Stroud<sup>3</sup> (1984), em seu *The Significance of Philosophical Scepticism*, da prova da existência do mundo externo de G. E. Moore<sup>4</sup>, como exemplo de concepção segundo a qual o questionamento filosófico cético acerca da possibilidade de se justificar nossas crenças admite uma refutação a partir do senso comum, de nossa experiência sensível usual. A questão filosófica não seria assim portanto externa, não pertenceria a um universo de discurso próprio, diferente do senso comum. A questão filosófica sobre a existência do mundo externo é considerada absurda e isto pode ser mostrado por recurso à própria experiência comum.

Moore procura responder ao cético e ao desafio expresso por Kant na *Crítica da Razão Pura* (Intr.): "... é um escândalo para a filosofia e para a razão humana em geral que a existência de coisas fora de nós... deva ser aceita meramente como um artigo de fé, e se alguém quiser duvidar da existência dessas coisas, não temos como responder a suas dúvidas por meio de nenhuma prova satisfatória.

Sabemos que refere-se aí ao idealismo subjetivista e ao empirismo sobretudo de Berkeley e Hume.

O ponto central de discussão acerca da posição de Moore parece ser o seguinte: até que ponto podemos considerar que a percepção direta e imediata de um objeto diante de nossos olhos pode contar como uma *prova* da existência do objeto; i. é. constitui elemento suficiente para justificar nossa crença na existência deste objeto, tornando verdadeira nossa afirmação de que o objeto existe. Do ponto de vista de nossa questão básica, a pergunta é: o "conhecimento" cotidiano é ou não compatível com a posição filosófica cética? Podemos manter a dúvida cética em um plano filosófico e ao mesmo tempo manter nossos "conhecimentos" cotidianos? Há ou não uma fronteira entre ambos, e se há como podemos traçá-la?

Se consideramos o argumento cético como *a priori*, não-empírico, neste caso não admite refutação do tipo da de Moore. As objeções céticas são conceituais, não há nenhuma experiência que possa satisfazer os critérios que definem o que é conhecimento. O cético coloca em questão o conjunto de todas as nossas crenças, não podemos recorrer a nenhuma delas. A questão cética é portanto externa pelo seu próprio sentido global. Moore, entretanto, não admite que se possa fazer isso, que haja esta exterioridade. Dizer que se conhece ou sabe algo só pode ser estabelecido internamente, isto é, no interior de um universo de discurso, dentro do qual se admitem necessariamente certos pressupostos ontológicos.

A discussão em torno da definição de questões externas e de questões internas e da relação entre ambas pode ser levada adiante através do conceito de *insulamento* (insulation) introduzida por M. Burnyeat (1984). Segundo Burnyeat, o insulamento seria típico do ceticismo moderno, e na verdade do pensamento moderno em geral. A dúvida cética teria necessariamente lugar em um plano filosófico, teórico, isolado da vida cotidiana, de nossas crenças ordinárias, sem afetá-las. A dúvida é assim voltada contra o plano da teoria, seja metafísica, seja científica, sendo que os juízos não-teóricos pertencentes à vida cotidiana encontram-se insulados da dúvida cética. O insulamento daria assim precisamente às teses filosóficas um estatuto especial, constituindo-as em uma espécie de meta-discurso, evitando assim que as proposições do filósofo possam ser confundidas com as proposições de que o filósofo trata.

Na tradição clássica, ao contrário, não há insulamento, a suspensão do juízo afeta diretamente nossa conduta cotidiana e é por isso que pode nos trazer tranquilidade. Ela deve ser voltada não apenas contra as teorias dos dogmáticos, mas igualmente contra as crenças do homem comum que impedem sua felicidade. A suspensão do juízo deve afetar tanto o plano teórico quanto o cotidiano, enquanto ambos formulam pretensões à verdade. As “explicações” do senso comum são assim também sujeitas à dúvida cética. Os argumentos filosóficos devem ser postos a

serviço da mudança de forma de vida dos indivíduos, daí o caráter prático característico do ceticismo clássico, que difere do caráter eminentemente epistemológico do ceticismo moderno que visa sobretudo a construção da ciência (na tradição que vai de Descartes a Kant).

O dilema, entretanto, é o seguinte: por um lado, se não há insulamento, como no ceticismo clássico, então a posição cética parece ser contraditória, não só porque pode ser refutada concretamente por nossas crenças e ações cotidianas (tal como o argumento de Hume nos aponta), mas também porque as afirmações do cético se auto-refutam, já que a rigor ele nada poderia afirmar.<sup>5</sup> Por outro lado, se admitimos o insulamento, o preço da imunidade do ceticismo é, em contrapartida, a imunidade de nossas afirmações do senso comum ao ataque filosófico, que perde assim o seu sentido prático.

Seguindo a análise de Barry Stroud (1984), podemos considerar como ponto culminante da defesa do insulamento no pensamento moderno a distinção kantiana entre *empírico* e *transcendental*.

Kant, contrariamente a Moore, considerava que nossas pretensões a conhecimento devem ser filosoficamente justificadas, isto é, devem ser legitimadas de modo externo. Pretende assim responder à questão sobre como é possível nosso conhecimento do mundo exterior, de modo a refutar o cético que se considera, entretanto, um "benfeitor da razão humana" precisamente pelos desafios que coloca. A solução kantiana a esta questão é dada pela assim chamada "revolução copernicana", segundo a qual aquilo que podemos perceber de modo direto depende de nossa sensibilidade e de nosso entendimento; portanto, são os objetos enquanto tais que se conformam com nosso conhecimento (*Crítica da Razão Pura*, B XVI). Devemos considerar todas as nossas percepções, quer nós as chamemos de interiores ou exteriores, como formas de consciência apenas daquilo que depende de nossa sensibilidade, cujas formas puras são espaço e tempo. Trata-se, é claro, de um tipo de idealismo, que Kant no entanto qualifica como *idealismo transcendental*. A distinção

fundamental em Kant, portanto, é a que se dá entre o *realismo empírico* e o *idealismo transcendental*, sendo que não há conflito entre ambos.

Mas o que é o idealismo transcendental? Qual o sentido de transcendental enquanto tentativa de refutar o cético e instaurar validamente o ponto de vista externo? Em relação à distinção interno/externo, um dos pontos básicos parece ser que precisamente numa doutrina transcendental não pode ser estabelecida ou refutada empiricamente. A definição mais explícita de "transcendental", embora Kant nem sempre seja consistente no emprego deste termo, encontramos na seguinte passagem: "considero transcendental todo conhecimento que se ocupa não propriamente dos objetos, mas de nosso conhecimento dos objetos enquanto este conhecimento é possível a priori" (*Crítica da Razão Pura*, A 11-12, B 25). A investigação transcendental examina os aspectos de nosso conhecimento que pertencem a nós, independentemente da experiência a partir da qual obtemos conhecimento sobre a realidade exterior. Em todo conhecimento empírico deve haver um elemento a priori, não empírico que não pode ser examinado de modo empírico e é deste elemento que se ocupa a filosofia transcendental. Há uma passagem da Introdução à *Crítica da Razão Pura* elucidativa a este respeito. "O que constitui nosso objeto de investigação não é a natureza das coisas, que é inesgotável, mas o entendimento que formula juízos acerca das coisas; e este entendimento mesmo assim apenas no que diz respeito ao conhecimento *a priori*. Estes elementos a priori do entendimento, uma vez que não devem ser procurados exteriormente, não devem permanecer ocultos a nós, e com toda probabilidade são suficientemente poucos de modo a permitir nossa apreensão deles em sua totalidade..." (A 12-13, B 26).

É a própria *Crítica da Razão Pura* que torna este conhecimento possível, esta é precisamente a sua tarefa: "a razão é capaz de captar apenas aquilo que ela própria produz a partir de seu próprio plano" (B XIII). Trata-se, assim, de uma concepção de filosofia como investigação a priori, cuja tarefa é determinar a priori a estrutura necessária do entendimento e da sensibilidade que

tornam a experiência possível. Neste sentido portanto é *externa*, na medida em que é puramente teórica. Porém deve relacionar-se ao conhecimento empírico, de modo a justificá-lo. A pretensão kantiana, com sua formulação de um idealismo transcendental e de um realismo empírico é precisamente superar a separação entre questões externas e questões internas em nossa aceitação inicial.

Até que ponto, entretanto, a filosofia transcendental pode realmente superar esta separação e refutar o ceticismo? Qual efetivamente a diferença entre o ponto de vista empírico e o transcendental quanto à questão do acesso a realidade exterior? Porque do ponto de vista transcendental esta questão não é problemática e do ponto de vista empírico o é? Ou seja, porque o realismo transcendental e o idealismo empírico não são alternativas aceitáveis? Segundo Stroud (op. cit., p. 160), há uma circularidade básica na concepção do ponto de vista transcendental, na medida em que apenas se concordarmos que as condições que tornam o conhecimento possível são fornecidas por nós, podemos entender como as condições necessárias de nosso conhecimento podem ser descobertas apenas pela reflexão a priori. O ponto de vista transcendental supõe assim aquilo que pretende estabelecer. Por outro lado, a justificativa<sup>6</sup> da doutrina transcendental é que só ela pode explicar como nosso conhecimento é possível; ou aceitamos o idealismo transcendental ou não conseguimos explicar o conhecimento. Porém, ainda assim o cético poderia argumentar que não somos obrigados a aceitar esta disjunção. Por que não considerar a segunda alternativa? E mesmo que concedamos isto a Kant, o fato de que talvez não haja outra alternativa não torna necessariamente esta posição mais aceitável.

Em última análise, a posição de Kant se resume na tese de que se devemos entender a questão filosófica como uma questão *de direito* e não *de fato*, não podendo ser respondida no plano empírico, no campo da experiência concreta. Na verdade o cético moderno pretende, de um ponto de vista externo, questionar a possibilidade de conhecimento. Em oposição a ele, o fundacionalista moderno, seguindo o caminho de Kant, pretende estabelecer de um ponto de vista externo - no sentido a priori, transcendental - a possibilidade do conhecimento.

Contudo, o cético pode e deve igualmente problematizar essa distinção, uma vez que a dúvida cética se transferirá agora para os critérios com base nos quais nós julgamos ou legitimamos algo, isto é, o quadro categorial ou judicativo que a questão de direito pressupõe.

Talvez haja ainda apesar disso uma distinção que possa ser mantida e conserve algo deste espírito, isto é, que possa manter a idéia de questão externa, permitindo evitar a circularidade do ceticismo, sem no entanto caracterizar a questão externa como questão de direito. Trata-se da distinção entre uma sentença ou discurso *com sentido* (meaningful) e uma sentença ou discurso *sem sentido* (meaningless), levando à possibilidade de explicitação das regras que dão sentido ao discurso. Mesmo o cético deverá admitir a importância do significado, uma vez que seu discurso deve ser um discurso com significado. Porém, a questão sobre o significado não supõe nenhuma instância além do lingüístico ou do discursivo. Podemos considerá-la apenas como uma análise metalingüística, tornada possível simplesmente pela própria natureza da linguagem. E tampouco, este tipo de atividade filosófica deve ter qualquer pretensão a justificar, legitimar ou fundamentar, mas somente a explicitar, elucidar, esclarecer. É este tipo de análise que encontramos caracterizado em Wittgenstein como *Übersicht* (traduzido para o inglês por "surview", cfr. Baker e Hacker, 1984, cap. XIV) e que proponho traduzir como "sobrevisão", isto é, uma visão compreensiva da diversidade das formas de uso e dos elos entre estas diferentes formas, tornando-nos capazes de compreender melhor uma expressão.

Podemos ainda assim nos perguntar sobre qual o critério de sucesso do esclarecimento? Quando sabemos ser a elucidação bem sucedida? Os resultados deste tipo de análise elucidativa serão sempre inevitavelmente provisórios, remetidos ao contexto em que surgiram as próprias questões que nos levaram a buscar o esclarecimento, podendo ser sempre retomados em novos contextos, a partir de novas questões.

Freqüentemente esta é uma caracterização de filosofia que corre o risco de nos parecer mais pobre; porém, creio que ela

de fato resulta da aplicação no campo mesmo da filosofia da idéia de limite ou alcance de nosso entendimento, e na verdade procura mostrar que o filósofo dogmático, e até mesmo o fundacionalista, parecendo mais ricos, possuem na realidade uma moeda sem lastro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKER, G. P. e HACKER, P. M. S. (1984) *Wittgenstein, Meaning and Understanding*, Oxford, Blackwell.
- BURNYEAT, M. (1984). "The sceptic in his place and time", em R.Rorty, J.B.Schneewind, Q.Skinner (org.) *Philosophy in History*, Cambridge Univ.Press.
- CARNAP, R. (1950). "Empiricism, semantics and ontology", em L. Linsky (org.), *Semantics and the Philosophy of Language*, Urbana, Univ.of Illinois Press.
- HUME, D. (1975). *Uma Investigação sobre o entendimento Humano*, Col. Os Pensadores, S.Paulo, Ed.Abril.
- HUSSERL, E. (1947). *Méditations Cartésiennes*, Paris, Vrin.
- \_\_\_\_\_. (1954). Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die tranzendente Phänomenologie. Ed. W. Biemel. Husserliana VI.
- KANT I.(1975). *Critique de la Raison Pure*, Paris, PUF, 1971.
- MOORE; G.E. (1974), "Prova de um mundo exterior", em Col. Os Pensadores, S.Paulo, Ed.Abril.
- WITTGENSTEIN, L. (1969). *On Certainty*, Blackwell, Londres.
- \_\_\_\_\_. (1975). *Investigações Filosóficas*. Col. Os Pensadores, S. Paulo, Ed. Abril.

# **FATOS EMPÍRICOS**

**Claudio Ferreira COSTA**  
**PUC-RJ/CNPq**

## **RESUMO**

O propósito deste artigo é mostrar que os argumentos filosóficos alinhados para evidenciar que inexistem fatos empíricos - entendidos como aqueles presentes no mundo real não são legítimos. Ao menos os fatos designados por enunciados observacionais afirmativos são estados de coisas reais. Sugere-se que a crença de que todo o fato possui status do que é dito por enunciados verdadeiros origina-se de uma generalização indevida, para o caso acima, do que efetivamente deve ocorrer no caso de fatos não-empíricos (formais, negativos, condicionais, etc.).

## **ABSTRACT**

In this paper it is argued for the illegitimacy of arguments developed in order to prove the inexistence of empirical facts - which are those existing in the real world. At least the facts indicated by affirmative observational statements are real states-of-affairs. The Author suggests that the belief that all facts have the status of what is said by true sentences has its origin in an unsuitable generalisation of what should occur in the case of non-empirical facts (formal, negative, conditional, etc.).

Com a questão "O que são fatos?", podemos querer saber duas coisas: a) "Qual a estrutura daquilo que chamamos de fatos?"; b) "Que tipo de entidade eles são?". É com esta última questão, a questão do *status ontológico* dos fatos, que tem a ver o problema com o qual nos ocuparemos.

A discussão da última questão tem girado em torno de duas posições básicas. A primeira é daqueles que crêem que fatos são, em um sentido primário, algo como situações ou estados de coisas objetivamente dados, constituintes não lingüísticos do mundo empírico. Chamarei a este ponto de vista de concepção lexical de fato, dado que é esta a maneira como a palavra se encontra definida nos dicionários. Tal concepção foi aceita por Russell, pelo Wittgenstein do *Tractatus*, e, em tempos mais recentes, argumentativamente defendida por Austin.

A segunda posição é a dos que defendem possuírem os fatos uma natureza não-empírica, lingüisticamente determinável. Segundo a versão realista de Frege, fatos são pensamentos (conteúdos proposicionais) verdadeiros. Segundo a versão convencionalista de P. F. Strawson, A. N. Prior e outros, fatos são entidades intra-lingüísticas. Construções lógicas para Prior. Correlatos pseudo-materiais para Strawson.

Há também posições intermediárias, que buscam conciliar o que parece virtualmente inconciliável. Günter Patzig, por exemplo, alega que os fatos possuem uma estranha natureza dupla, mantendo um pé no mundo real, sem deixar de equilibrar o outro no mundo dos signos, mas isso soa como um recurso *ad hoc* de coerência questionável(1). Alan White, em uma explicação suspeita de verbalismo, sugere que a noção de fato não se aplica nem a itens no mundo, nem ao que é dito sobre o mundo, mas ao que o mundo é, a como as coisas, necessária ou contingentemente, são(2). Respostas como essas são pouco plausíveis, mas servem para reforçar a suspeita de que o problema contém complexidades que descartam uma solução maniqueísta.

É comum, em filosofia, que uma questão de detalhes, quando problemática, venha a ser resolvida segundo as conveniências da perspectiva sistemática à luz da qual ela é

tratada. A concepção lexical de fato, um truísmo jamais posto em questão por não-filósofos, embora brilhantemente defendida em "Unfair to Facts", o artigo-resposta de Austin a Strawson, tem ultimamente perdido terreno para a concepção concorrente. Sugiro que na origem deste insucesso esteja, menos o equilibrado pesar dos fatos, do que, em alguns casos, a intenção de defender uma concepção não-correspondencial da verdade, e, em outros, o receio de que a aceitação da definição lexical nos faça retornar a algo como uma concepção pré-kantiana do conhecimento. Assim é que Tugendhat nas *Vorlesungen* e Habermas em seu artigo sobre a verdade acolhem quase sem discussão a tese da determinação lingüística, o primeiro com base em argumentos fregeanos, o segundo retomando argumentos de Strawson, mas ignorando as repostas de Austin(3). A suposição subjacente ao que aqui escrevo é a de que tais filósofos, embora com as melhores intenções, acumularam mal-entendidos que de tal forma perverteram nossa compreensão do uso normal da palavrinha 'fato', que perdemos a capacidade de vê-la como uma entidade lingüística responsável, capaz de cumprir com as suas obrigações semânticas. Cabe pois recuperá-la para a linguagem.

Nas notas que se seguem pretendo adicionar algumas considerações a favor da idéia de que existem fatos essencialmente pertencentes ao mundo dito empírico. Não obstante, antes de passarmos a elas é necessário chamarmos atenção para algumas importantes restrições no escopo da argumentação. Podemos com a palavra 'fato' querer dizer coisas diferentes: ela tem diversos modos de aplicação, diversos sentidos. Assim, 'fato' é uma palavra normalmente aplicável àquilo que enunciados ditos analíticos se referem, como os da lógica e da matemática. Podemos dizer que a lei do terceiro excluído ou que o teorema de Pitágoras são fatos (fatos formais). Também é freqüente dizermos que um certo fato não ocorreu, como o fato da grama não ter sido aparada (fato negativo); ou que teria ocorrido se certas condições tivessem sido preenchidas, como o fato de que se a grama tivesse sido aparada ela teria uma aparência uniforme (fato condicional). Podemos perfeitamente dizer que é um fato que todos os cravos têm perfume (fato universal) e outro que existem rosas brancas

(fato existencial).(4) Em nenhum destes sentidos da palavra pretendemos defender que ela faça referência a alguma coisa especificável como existente no mundo real, e consideramos uma questão em aberto, exceto para fatos expressos por enunciados analíticos auto-evidentes, saber em que medida concepções como as de Frege e de Strawson são adequadas a eles. Nosso ponto é o de que, ao menos no caso dos enunciados afirmativos singulares (predicativos ou relacionais) de tipo *observacional*, a concepção lexical é aplicável, sendo a assimilação deste último caso aos casos acima uma primeira fonte de confusões. Se esse ponto nos for concedido, isso deverá bastar para, ainda que com algumas baixas, conceder-se vitória à concepção lexical, uma vez que, por sua relação com aquilo que verifica, é justamente este o caso decisivo.

## I

É instrutivo começarmos considerando um velho argumento a favor da determinação lingüística, a evidenciação de uma *certa sinonimidade* entre a palavra 'fato' e expressões como 'pensamento verdadeiro' ou 'enunciado verdadeiro' com base na intersubstitutibilidade de suas ocorrências. Podemos tomar como referência os dois exemplos seguintes: a frase "É um fato que o sol é vermelho" pode ser substituída pela frase "É verdade que o sol é vermelho" sem que o valor-de-verdade se altere, o mesmo acontecendo com a frase "O que ele afirma [diz, enuncia, pensa] é um fato", a qual pode ser substituída por "O que ele afirma [diz, enuncia, pensa] é verdade".

Austin aplicou alguns artifícios para mostrar que semelhante intersubstitutibilidade não evidencia certa sinonimidade, mas, no máximo, uma já esperada relação de implicação. O mais instrutivo é o seguinte. Se a frase (a) "O que ele afirma é verdadeiro", por exemplo, tivesse o mesmo sentido que a frase (b) "O que ele afirma é um fato", então a substituição de 'o que ele afirma' por 'sua afirmação', que pode ser realizada na frase (a) sem alteração em seu sentido, poderia ser realizada na frase (b) com idêntico resultado. Mas tal não se dá. A frase (b'), resultante desta substituição é: "Sua afirmação [seu dizer, enunciar, pensar] é um

fato”; - uma frase que, ou não tem sentido algum, ou, se quisermos lhe dar um significado, terá um que nada tem a ver com o original, pois referir-se-á ao fato de termos tido um certo pensamento ou ao fato de um proferimento ter-se realizado.(5)

É curioso ver até que ponto a admissão de um outro truísmo lexical, a definição de verdade como correspondência com o fato, faz aparecerem novas dificuldades. Já foi notado que um enunciado como “O que ele afirma é verdadeiro se é um fato” parece dizer mais do que a tautologia trivial “O que ele afirma é verdadeiro se é uma afirmação verdadeira”. Além disso, enquanto a frase “O que ele afirma é verdadeiro se corresponde a um fato” forma um enunciado significativo, “O que ele afirma é um fato se corresponde a um fato” é uma frase de inteligibilidade duvidosa. E a estranheza disso torna-se suficientemente paradoxal se considerarmos que a segunda ocorrência da palavra ‘fato’, ao identificar-se com uma afirmação verdadeira, permite o emprego recursivo da afirmação de que este fato corresponde a um outro, e assim *ad infinitum*. A possibilidade de semelhantes construções pode ser eliminada pela simples recusa da aceitação de uma sinonimidade entre pensamento verdadeiro e fato, embora também pela alegação, dificilmente justificável, de que a definição lexical de verdade é mero idiomatismo, por misteriosa coincidência presente nos mais diversos idiomas.

Podemos também, o que é mais interessante, argumentar mostrando que o predicado ‘é verdadeiro’ se aplica a algo mais próximo às nossas formas lingüísticas do que o predicado ‘é um fato’. Suponhamos que a frase assertiva (i) “O sol é vermelho” seja expressa - de modo a acentuar o elemento lingüístico com a frase (ii) “A sentença [o enunciado] ‘O sol é vermelho’ é verdadeira (verdadeiro)”. Esta última frase é significativa e preserva toda a força assertórica da primeira. Mas, se substituirmos o predicado ‘é verdadeira’ por ‘é um fato’, tendo como resultado a frase (iii), “A sentença ‘O sol é vermelho’ é um fato”, nós não só eliminamos a força assertórica da frase (i), quanto fazemos com que o todo perca seu sentido original. Só a definição lexical explica isso, pois ela nos permite sugerir que, enquanto na frase (ii), sendo

a verdade predicada de algo lingüísticamente determinado - o que a frase diz, o enunciado, o pensamento - a mesma predicção se mantém, mesmo com a ocorrência de tal acentuação, na frase (iii) a acentuação do elemento lingüístico de (i) teria ***excluído a possibilidade de referência àquilo que não é lingüísticamente determinado, o correlato extralingüístico, o fato***, eliminando a possibilidade de que o predicado 'é um fato' o designe, deixando-se com isso de se preservar o sentido do todo e a força assertiva da frase original.

Essa conclusão nos faz pensar na razão pela qual na frase:

(a) "O que ele afirmou é verdadeiro",

podemos substituir 'o que ele afirmou' por 'sua afirmação', tendo como resultado uma frase (a') "Sua afirmação é verdadeira", sem que a proximidade semântica entre ela e a frase

(b) "O que ele afirmou é um fato",

se altere, enquanto que, se a mesma substituição for efetuada na frase (b), a frase resultante (b') "Sua afirmação é um fato", perderá sua proximidade semântica em relação à frase (a).

Sob o suposto das considerações anteriores e da definição lexical de verdade, a razão da perda da proximidade semântica torna-se um tanto óbvia. 'o que ele afirmou' é uma expressão nominal ambígua: ela pode referir-se tanto a (i), o conteúdo descritivo que na frase da outra pessoa é asserido como verdadeiro, quanto a (ii), o correlato que torna tal conteúdo verdadeiro, o fato. Como o predicado 'é verdadeiro' aplica-se a algo lingüísticamente determinado, ele aplica-se a (i) em (a), *i. e.*, ao que geralmente é aceito como sendo o "portador" da verdade. Já em (b), o predicado 'é um fato' deve aplicar-se somente à referência (ii) da expressão nominal 'O que ele afirmou'. Acresce-se a isso que a proximidade semântica entre as frases (a) e (b) deixa-se explicar como sendo devida à equivalência lógica entre elas, a qual só existe sob a condição de que (b) seja interpretada no sentido que ela deve possuir se o predicado 'é um fato' for aplicado à referência (ii) da expressão nominal 'o que ele afirmou', pois essa implica

a predicação de verdade da referência (i) da ocorrência da mesma expressão na frase (a), além de, se justificada, ser por ela implicada.

Consideremos agora a expressão nominal 'sua afirmação'. Tal expressão refere-se apenas a (i), isto é, a um conteúdo descritivo asserido como verdadeiro, mas não a (ii). Ora, quando substituímos em (a) 'o que ele afirmou' por 'sua afirmação', o predicado 'é verdadeiro' na frase resultante (a') continua a aplicar-se a (i). Já ao substituirmos em (b) 'o que ele afirmou' por 'sua afirmação', como a essa última expressão falta a referência a (ii), o predicado 'é um fato' na frase resultante não tem mais como aplicar-se a ele. Assim sendo, a frase (b') só pode ser tornada inteligível se o predicado 'é um fato' se aplicar à referência (i) da expressão nominal. Mas isso impossibilita que se mantenha a equivalência entre a frase (b') e as frases anteriores, promovendo a suspensão da esperada proximidade semântica.

## II

No que se segue consideraremos argumentos de espécie não-técnica, relacionados apenas aos contextos ordinários de aplicação da palavra, de modo a deixar que os fatos, por assim dizer, falem por si mesmos.

O argumento mais difundido é talvez o que apela para a conjunção 'que', a chamada "cláusula-que" ("that-clause"), que com certa frequência precede a enunciação do fato. A maneira mais eficaz de apresentá-lo é, como o fez Günter Patzig (6), a que contrasta a palavra 'fato' com palavras que servem para designar episódios datáveis e localizáveis, como 'ocorrência' e 'evento', as quais não costumam admitir a "cláusula-que". Segundo esse raciocínio, 'o evento da travessia do Rubicão por César' é datável e localizável, enquanto que 'o fato de que César atravessou o Rubicão' ainda hoje existe, donde se poderia concluir que a "cláusula-que" serve para assinalar o caráter intralingüístico, não espaço-temporal do fato.

Há aqui uma variedade de questões a serem aclaradas. Uma questão preliminar é a de se saber se a palavra 'fato' tem um

sentido diverso - supostamente intralingüístico - quando vem acompanhada da "cláusula-que". A resposta é negativa, uma vez que as transformações anteriormente exemplificadas podem ser também evidenciadas em frases com a "cláusula-que". Podemos, por exemplo, dizer "'Que o sol é vermelho' é uma sentença verdadeira [um fato]" e "É verdade [um fato] que ele tenha afirmado o que afirmou". Com ou sem a "cláusula-que" o sentido da palavra 'fato' permanece essencialmente o mesmo.

As outras questões dizem respeito à objeção da não espaço temporalidade dos fatos. São os fatos ditos empíricos-não espaço-temporais - à diferença de eventos e ocorrências - ou trata-se de um mero efeito sugestivo, do efeito quase hipnótico que certos exemplos, argumentos e construções textuais exercem sobre nós?

A objeção pode ser de certo modo respondida pela simples apresentação de contra-exemplos: "o colapso dos germânicos", escreve Austin, "é um evento e é um fato - foi um evento e foi um fato"(7). É perfeitamente adequado dizer que o fato do muro de Berlim ter sido derrubado se deu na Alemanha e que tal fato só passou a existir depois da ocorrência de sua derrubada; que eu ontem fui ao barbeiro é um fato que me ocorreu ontem; que meu cabelo foi cortado é visivelmente um fato. Uma expressão como 'o fato de César ter atravessado o Rubicão' expõe um caso enganador. A frase parece descrever um fato - o da travessia de um rio - o qual equivale a um certo evento - o da travessia do mesmo rio - o que é precisamente localizável e datável para uma certa noite do ano de 49 a. C. Na verdade, a expressão 'a travessia do Rubicão por César' pode ser interpretada como um "signo" convencionalmente determinado, descritivo da situação histórica complexa, real e duradoura, decorrente da decisão de César de voltar-se contra Pompeu, um fato do qual podemos adquirir conhecimento mais e mais preciso pelo acréscimo de informação histórica. Mesmo que um tal fato não seja tão precisamente datável e localizável, parece perfeitamente correto dizer-se que ele se deu na fronteira com a Itália e no primeiro século antes de Cristo, não sendo menos correto dizer-se que ele se deu no ano

49 a. C. Também a objeção de que fatos não têm duração, como as ocorrências, pode ser respondida por meio de exemplos: não há nada de errado em se dizer que a existência de conflitos religiosos na Irlanda do Norte é um fato que ainda hoje persiste. A afirmação de que fatos empíricos não são datáveis nem localizáveis não se funda pois em nossa efetiva intuição lingüística, mas na assimilação desta espécie de fato a espécies não empíricas, como é o caso do fato expresso pelo teorema de Pitágoras, obviamente nem datável nem localizável. A possibilidade de dizermos de um fato, que ele, uma vez um fato, será sempre um fato, não é pois início da eternidade dos fatos, mas um modo meramente retórico de nos reportarmos à inalterabilidade dos acontecimentos passados.

A verdadeira distinção entre fatos, eventos, ocorrências, etc., pode ser melhor esclarecida se começarmos por estabelecer certos âmbitos de aplicação de palavras com função semelhante. Consideremos os dois seguintes grupos de palavras: (a) 'circunstância', 'situação', 'estado de coisas'; (b) 'evento', 'ocorrência', 'processo', 'acontecimento'. Qual a diferença entre eles? A resposta é que o grupo (a) designa o que *não se altera no tempo*, o que em sua existência permanece como é, enquanto que o grupo (b) designa o que *se altera no tempo*. Podemos nos perguntar também sobre a relação entre o âmbito de aplicação da palavra 'fato' e o das palavras acima. Considere-se aquilo que é designado pelas palavras de ambos os grupos. Quais são também fatos? No caso do grupo (a) é certo que *tudo* o que é designado são também fatos: a circunstância da vassoura estar no canto, o estado de coisas de que o livro se encontra sobre a mesa, a situação do trânsito estar congestionado, *tudo* isso são fatos. No caso do grupo (b) a resposta é muito semelhante: qualquer coisa que tais palavras designem, se não é fato, seguramente equivale a um fato: o evento da queda do império germânico, a ocorrência do repicar dos sinos, o processo de mudança de cor do camaleão, se não são - o que admite alguma discussão - ao menos equivalem aos fatos de que o império germânico caiu, de que os sinos repicam, de que a cor do camaleão mudou.

## FATOS EMPÍRICOS

O ponto mais relevante a ser notado é, no entanto, que, como as classes formadas pelos elementos designados por (a) e (b) são mutuamente exclusivas, disso resulta que a classe dos fatos não se identifica nem com a classe (a), nem com a classe (b), mas inclui a ambas. Essas relações podem ser ilustradas por um esquema:

## FATOS EMPÍRICOS

Que não incluem mudança:

(a) circunstâncias,  
situações,  
estados de coisas

Que incluem mudança:

(b) eventos,  
ocorrências  
processos  
acontecimentos

Esse ponto é relevante, pois se estivermos em busca do correlato empírico verificador de enunciados, a palavra 'fato' evidencia-se como a *única suficientemente abrangente*, e, nesta medida, a mais *adequada*, pois as palavras dos grupos (a) ou (b), sendo eles exclusivos, não podem se aplicar a tudo o que verifica: que o livro está sobre a mesa não pode ser verificado por uma ocorrência, e que o camaleão muda de cor não pode ser verificado por uma situação.

Outra questão é a de se saber que espécie de equivalência é esta que sugerimos existir entre fatos empíricos e eventos, ocorrências e processos. Uma maneira de se solucionar o problema é sugerindo que a relação de equivalência acima considerada é, ao nível daquilo que se tem por referência, ao nível do *designatum* (do fato, tomado enquanto tal), uma relação de *identidade*: que a diferença entre um fato x e uma ocorrência x não se dá ao nível da referência, mas ao nível da maneira como os concebemos, ou seja, a um nível *meramente conotativo*.

Para evidenciar este ponto considere-se primeiramente a distinção feita por Wittgenstein entre fato e complexo (8): um complexo é um objeto espacial constituído de objetos espaciais e capaz de mover-se de um lugar para outro. Já dos fatos não se diz que eles se movem. Algo semelhante pode se sugerir com respeito

àquilo que entendemos com palavras do grupo (b). Há ocorrências que se alastram e processos que mudam de lugar, mas isso não se aplica a fatos. O evento da queda de uma pedra pode ser obstado, mas não o fato de sua queda. Pense-se no fato de uma partida de futebol, que se deu ontem, e no processo do desenrolar desta partida, ao qual importa o começo, o meio e o fim, e ter-se-á uma idéia das diferenças envolvidas.

A diferença básica parece ser a de que fatos não são concebidos como possuindo o caráter dinâmico de processos e de ocorrências. Eles são concebidos como sendo fixos, estáticos, inalteráveis, ao passo que a mesma referência feita por palavras como as do grupo (b) deixa-se conceber como algo dinâmico, susceptível de alterações. Tal diferença não se deve, entretanto, ao caráter não-empírico dos fatos. Ela se deve inteiramente à própria função lingüística da palavra: os fatos de que tratamos são justamente aquilo a que a linguagem atribui o papel de correlatos verificadores de enunciados observacionais. Um traço fundamental da verdade destes, bem como de qualquer enunciado, é a *pretensão de invariância*. Ora, para que ela seja preservada, é necessário que os fatos empíricos que tornam os enunciados verdadeiros sejam concebidos *como totalidades cuja estrutura é fixa, inalterável*. Em outras palavras: é condição de seu papel lingüístico de correlatos verificadores de algo com pretensão de invariância, que, a um nível conotativo, fatos empíricos sejam vistos como possuindo estruturas internas inalteráveis, além de localizações espaço-temporais em maior ou menor medida determinadas.

Diferentemente do que já foi sugerido (9), tais considerações não nos impedem de pensarmos em fatos como concatenações contingentes de elementos objetivos, como certo tipo de complexos, conquanto sua estrutura interna seja concebida como possuindo a espécie de fixidez que uma expressão como 'estados de coisas' dá a entender. Que os fatos sejam concebidos como sendo estáticos, fixos, inalteráveis, não impede que eles possam incluir mudança, como no caso dos fatos-ocorrências de que o cão mordeu a perna do carteiro e de que o camaleão mudou

de cor. Isso é possível, na medida em que a mudança é *fixada como um seu elemento*. Como notou Wittgenstein, embora um complexo móvel não seja um fato, que o complexo se move de um lugar para outro é um fato. Assim, também são fatos o de que o complexo-cão mordeu complexo-carreiro, ou o *de que* o complexo-camaleão mudou de cor ao se deslocar para uma folha cinzenta. Também é um fato o *de que* a queda da pedra *foi* obstada. A mudança é em tais casos considerada, não em si mesma, mas como elemento inalterável de uma totalidade cuja estrutura interna é invariável.

Por fim, aqui emergem questões relacionadas à localização espaço-temporal e à observação de Wittgenstein de que não se diz dos fatos que eles se movem. Embora os fatos empíricos sejam espaço-temporalmente localizados, há alguns cuja localização é apenas aproximadamente determinada, e isso pode ocorrer de diferentes maneiras. Um exemplo disso é dado pelo fato de que o filósofo Leibniz usava uma grande peruca. Aqui poderia emergir a objeção de que tratamos fatos como sendo complexos móveis: Leibniz, que usava uma grande peruca, mudava de lugar no espaço, e se esse fato é empírico, alguém poderia considerá-lo uma espécie de "fato ambulante", que por algum tempo era visível em certas regiões da Europa. Nossa resposta é que, não obstante as aparências, tal consideração é perfeitamente correta. Ela apenas não precisa, não costuma ser feita. Que certas construções lingüísticas sejam raras (e por isso soem estranhas) não quer dizer que elas devam ser incorretas. Tais construções são incomuns porque são inúteis e, por vezes, enganadoras. Podemos dizer, por exemplo, que o fato de Leibniz usar uma vasta cabeleira foi um "fato intermitente", pois ele não a usava o tempo inteiro. Mas que utilidade, que sentido possui, em condições normais, semelhante observação? Do mesmo modo, a observação de que este foi também um fato móvel é geralmente inútil, pois em que situação precisaríamos nos reportar à mobilidade do fato tomado enquanto tal? Ela pode ser também enganadora, se nos levar a confundir o fato contingente com o complexo (objeto espacial) Leibniz, do qual costumamos dizer que se move. Por razões semelhantes, não diríamos que o fato do camaleão ter mudado de

cor é móvel porque o aquário no qual ele se encontra está sobre a Terra, a qual se encontra em movimento. Quando uma concatenação móvel de elementos é tratada como fato, o fato de sua mobilidade costuma ser abstraído, e isso é tudo.

Voltemos à "cláusula-que". Austin argumentou que a conexão considerada é contingente, secundária e relativamente recente em língua inglesa, servindo para evitar construções gerundiais(10). Nossas considerações anteriores nos levam à sugestão de que a "cláusula-que" possua realmente um papel lingüístico, embora diverso daquele que os críticos da concepção lexical propõem. Enquanto construções que se seguem à palavras como 'circunstâncias', 'situações', 'estados de coisas', costumam vir precedidas da "cláusula-que", construções que se seguem a palavras designadoras do que se altera, como 'ocorrências', 'eventos', 'processos', 'acontecimentos', não se fazem preceder dela. Não seria a "cláusula-que" um dispositivo lingüístico usado justamente para enfatizar o caráter estático, próprio do *designatum* de construções com o primeiro grupo de palavras, por oposição ao caráter dinâmico do que concebemos com construções com o segundo grupo de palavras? Sendo assim, não seria a palavra 'fato' passível de associação com a "cláusula-que" pela simples razão de pertencer também ao primeiro grupo? Ha ainda uma suposição adicional, ligada à sugestão de que concebemos os fatos como algo estruturalmente fixo. Compare-se as três expressões seguintes:

- (i) a ocorrência (o evento) do repicar dos sinos
- (ii) o fato (a circunstância) de que os sinos repicam
- (iii) a ocorrência (o evento) de que os sinos repicam

Por que a expressão (iii) soa claramente distante, enquanto (i) e (ii) soam corretas? Parece então que (i) não admite a "cláusula-que" por não desconsiderar a dinâmica própria (independente do todo considerado) dos constituintes daquilo que se dá, o que é (internamente) envolvido em ocorrências e processos, e (externamente) em eventos e acontecimentos. Já na expressão (ii), o que a "cláusula-que" parece destacar é o caráter estático dos fatos, os quais não são descritos do ponto de vista da ordem

processual independente que eles possam conter, mas sob uma perspectiva estrutural que desconsidera.

A insustentabilidade da suposição de que fatos ditos empíricos sejam algo do tipo de enunciados verdadeiros torna-se mais evidente quando tomamos em consideração frases nas quais fatos são tratados como *causas* de alguma coisa. Considere-se as seguintes:

(i) O fato do fósforo ser riscado causou chama.

(ii) Ele morreu devido ao fato de ter esquecido de desligar o gás.

(iii) Pelo fato de ser feriado, hoje não há aula.

(iv) O fato de César ter atravessado o Rubicão teve relevantes conseqüências históricas.

Não parece nem um pouco compreensível como a chama do fósforo, a morte de alguém, a ausência de aula, as conseqüências históricas da travessia do Rubicão possam ter sido causadas por pensamentos ou conteúdos proposicionais. Obviamente, a admissão da existência de fatos empíricos soluciona esse tipo de problema. O riscar do fósforo foi um fato-evento causador da chama; a situação real gerada por uma pessoa ter esquecido o gás ligado provocou sua morte; a circunstância de ser feriado fez com que não houvesse aula; com a travessia do Rubicão concretizou-se um estado de coisas determinante de alterações historicamente relatáveis, etc.

Ainda uma objeção feita por filósofos como Strawson à concepção lexical (e respondida no artigo de Austin) é a de que fatos, ao contrário de coisas materiais, não podem ser criados ou destruídos, testemunhados, apontados ou evitados, chutados, consertados, vistos e ouvidos (11). Mas, tanto quanto ela se aplica, esta objeção é falha. Se os fatos são, como a concepção tradicional nos sugere, concatenações contingentes de elementos, eles devem obviamente distinguir-se de seus próprios elementos, entre os quais se encontram, supostamente, coisas materiais. Mesmo desconsiderando isso, querer que se possa dizer de fatos empíricos o que comumente se diz de coisas materiais (quebráveis, chutáveis,

consertáveis, audíveis, fixáveis por nossas vistas, etc.), é incorrer em um erro primário, que é o de *assimilar a gramática da descrição dos fatos à gramática da referência a coisas concretas*. Tanto quanto a objeção não se aplica, podemos encontrar contra exemplos. É comum invocarmos o testemunho dos fatos. A frase “O fato de que o rei estava nu foi *visto* por todos os que assistiam à procissão” não parece incorreta; há pois fatos, dos quais dizemos serem visíveis. Embora não habitual, pois o verbo ‘apontar’ é geralmente aplicável àquilo que se pode mostrar com o dedo, mormente objetos concretos, e a maioria dos fatos empíricos não são assim apontáveis, parece perfeitamente legítimo dizer que alguém apontou para o fato de um certo livro estar fora de seu lugar na estante, e isso não apenas em um sentido figurado. Um fato pode ser evitado: “O ato heróico de Catarina evitou que a invasão da cidade se transformasse em um fato.” Um fato pode ocorrer: “Ontem ocorreu comigo um fato desagradável”; e é possível que se produza e que se criem novos fatos.

Uma última objeção, respondida por Austin de modo bastante elíptico<sup>(12)</sup>, pode ser resumida na alegação de que fatos são sujeitos de operações discursivas, cognitivas, etc., podendo ser (da mesma forma que enunciados) asseridos, descritos, disputados, comentados, comunicados, provados, revisados, sumarizados, além de poderem ser aprendidos, experienciados, esquecidos, assumidos (...), enquanto que coisas, eventos e ocorrências, por não pertencerem nem à linguagem nem ao entendimento, mas ao mundo - este o *moto* intrínseco da objeção - não são passíveis de semelhante tratamento.

A objeção, ou se aplica, mas falha por desconsiderar as peculiaridades relativas à gramática própria de cada conceito, ou não é geralmente aplicável. Quanto ao primeiro caso, pode ser notado que, se não asserimos eventos, ocorrências e coisas, isso se dá simplesmente porque a relação da asserção com aquilo que a torna verdadeira a obriga a aplicar-se, como sugerimos, a concatenações estáticas e contingentes de elementos, não sendo assim que concebemos eventos, ocorrências, e muito menos coisas; e se não dizemos que aprendemos um evento, uma coisa

concreta, é pelo mesmo motivo pelo qual raramente dizemos que aprendemos um fato empírico, isto é, porque o verbo 'aprender' costuma expressar a aquisição de esquemas conceituais relevantes e reaplicáveis. Já quando razões gramaticais não estão envolvidas, os exemplos deixam de ser aplicáveis. Podemos esquecer eventos, assim como descrevê-los, comunicá-los, comentá-los. Podemos - por quê não - revisar uma conjunção de eventos aprendida, provar uma ocorrência, descrever um evento, uma ocorrência, etc.

Com respeito ao chamado *moto* intrínseco, a objeção parece repousar no provisório esquecimento de que não temos meios de acesso cognitivo ao que chamamos de mundo, exceto através da linguagem: tudo o que sabemos acerca do mundo, só é sabido através de esquemas conceituais, e aquilo que experienciamos como a ele pertencente, só pode ser, portanto, conceitualmente, lingüisticamente tratado, o que também inclui o discurso acerca de eventos, ocorrências, coisas, etc., geralmente considerados como pertencentes ao mundo. Se coerente com a sua razão intrínseca, esta *objeção* deveria ser adaptada à suposição de que nem estados de coisas reais, nem eventos, nem ocorrências, nem coisa alguma pertencente ao mundo real é passível de acesso lingüístico. Mas isso equivale a defender que o mundo real tem o caráter hipotético de uma "coisa-em-si", cuja natureza não é lingüisticamente acessível, o que contradiz a própria gramática do que todos nós entendemos com palavras como 'realidade', 'objetividade', 'empiricidade', 'mundo', etc. Por outro lado, se aceitamos que temos acesso lingüístico a coisas, eventos, ocorrências, por que então, como diria Austin, o preconceito contra os fatos? Por que pensar que, por serem eles comunicados através de sentenças assertivas, isso os torna intralingüísticos, como se a função de tais sentenças fosse a de afirmar o que elas próprias dizem, e não, como seria mais natural, a de representar descritivamente a realidade? Um argumento adicional é nos dado pela convicção que temos da existência de fatos acerca dos quais não temos conhecimento: é perfeitamente correta e trivial a afirmação de que inúmeros fatos empíricos nos são completamente desconhecidos. Se tais fatos fossem meras construções lingüísticas, eles teriam que ser conhecidos. Poder-se-ia aventar que tal

conclusão não é necessária, pois tratar-se-iam de construções potenciais, lingüisticamente irrealizadas. Mas isso não basta, pois se tal fosse o caso poderíamos vir a conhecer tais fatos sem recurso à experiência, através da mera articulação de novos enunciados.

Claro, a palavra 'fato' lembra em sua função palavras como 'existência', o que não passou despercebido a Austin. Fatos não são tão imediatamente empíricos como a dureza desta mesa, sua asperidade, sua cor; se supusermos que sua estrutura seja a de concatenações estáticas e contingentes de elementos categorialmente diversificáveis, eles podem ser considerados como *constituídos* em um sentido fraco da palavra, qual seja, no sentido de que eles dependem da maneira como seres cognoscentes escolhem (ou são compelidos a) dividir o mundo: aquilo que escolhemos tomar como elementos do que se dá em uma certa região espaço-temporal depende de nós, tanto quanto a escolha de uma dada concatenação desses elementos e não de outra. Mas isso não é razão para uma afirmativa tão forte como a do caráter não empírico daquilo que dividimos.

Finalmente, a questão da empiricidade dos fatos se confunde com a questão mesma da empiricidade. Parece que ao considerarmos as diferentes espécies de fatos empíricos, devemos admitir que eles possuem diferentes *níveis de empiricidade*, embora seja difícil explicar o que se possa querer dizer com isso. Elementos mais basicamente empíricos são, nos exemplos dados, a propriedade da capa do livro de ser azul, a ocorrência de uma alta temperatura criada pelo riscar do fósforo, a propriedade disposicional de certos gases de, quando aspirados, bloquearem a *cadeia* respiratória, etc. Também são usualmente chamados de empíricos objetos materiais como o livro, o carro na garagem, a perna do carteiro. Mas de que espécie é o fato institucionalmente determinado de que em um certo dia do ano deu-se um feriado escolar, ou o fato histórico criado pela travessia da fronteira italiana pelo exército de César? O conhecimento de tais fatos envolve mais do que elementos mais basicamente empíricos, como certos edifícios ou pessoas reais. Deveríamos considerar tais fatos como sendo apenas parcialmente empíricos, ou essencialmente não empíricos?

A resposta deve ser *não*, na medida em que seria um erro usarmos um conceito reduzido de empiricidade para defendermos que tais fatos não se encontram no mundo. Que o feriado escolar se deu e que César atravessou o Rubicão são fatos empíricos, pois o nosso conceito usual de empiricidade é suficientemente amplo para abranger fatos de tal natureza.(13)

### Notas:

- (1) G. Patzig: "Satz und Tatsache", in: *Tatsachen, Normen, Satze*, Stuttgart 1980, pp. 15-16.
- (2) A. White: *Truth*, London 1970, p. 85.
- (3) E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt 1976, p. 62., J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, in: Fahrenbach (ed.): *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen 1973, p. 215-216.
- (4) Ver A. J. Ayer: "Truth", in: *The Concept of a Person*, London 1963, pp. 172 ss.
- (5) Cf. J. L. Austin: "Unfair to Facts", in: *Philosophical Papers*, Oxford 1979, p. 170-171.
- (6) G. Patzig, "Das Problem der Objektivität und der Tatsachenbegriff", *ibid.*, p. 91. Cf. também P. F. Strawson: "Truth", in: *Logico-Linguistic Papers*, London 1971, pp. 197-8.
- (7) J. L. Austin: *ibid.*, p. 156.
- (8) L. Wittgenstein: *Philosophische Betrachtungen*, Frankfurt 1984, Anhang 1.
- (9) E. Tugendhat: *ibid.*, p. 163.
- (10) J. L. Austin: *ibid.*, p. 163.
- (11) P. F. Strawson, *ibid.*, p. 196.
- (12) J. L. Austin, *ibid.*, pp. 166-8.
- (13) Há algumas objeções que não foram consideradas. Uma delas é a de que fatos são o que (what) enunciados (quando verdadeiros) enunciam, e não aquilo sobre o que eles são (what they are about); outra é a de que fatos são expressos por enunciados, os quais, para serem verdadeiros, precisam se basear em fatos, e assim sucessivamente (há diversas variantes desta objeção). A distinção apontada na primeira objeção por Strawson (e repetida por Habermas) parece ser de um tipo tão intangivelmente sutil, que não seria de qualquer prejuízo para a linguagem se a invertêssemos afirmado que fatos não são o que enunciados enunciam, mas, evidentemente, *aquilo sobre o que eles são* (ver Austin, *ibid.*, pp. 168-69). A segunda objeção é relevante, mas para respondê-la seria necessário tematizar a questão da verdade, o que excede os estreitos limites deste artigo.

# **A MORALIDADE E SUA FUNDAMENTAÇÃO RACIONAL SUBJETIVIDADE VESUS INTERSUBJETIVIDADE**

Vera Cristina de Andrade BUENO  
PUC-RJ

## **RESUMO**

Neste texto a autora explicita dois modos possíveis de fundamentação racional da moralidade: o subjetivo e o intersubjetivo, os quais são examinados respectivamente à luz das filosofias de Kant e de Habermas. Cada uma das posições é avaliada quanto à sua capacidade respectiva de prover uma fundamentação racional da moralidade. Busca-se também examinar se os conceitos de sujeito e de intersubjetividade são complementares ou se superam reciprocamente. Quanto a este ponto conclui-se que, sob um aspecto, ambos os conceitos se complementam, dado que o significado de moralidade para uma filosofia do sujeito não é o mesmo que para uma filosofia da intersubjetividade. Ressalta-se, porém, a existência de uma disputa real entre ambos os conceitos quando se considera a plausibilidade de cada um para prover uma fundamentação racional da moralidade.

## **ABSTRACT**

In this text it is put forward two possible ways of rational foundation for Morality: the subjective and the intersubjective

they are examined under the philosophy of Kant and Habermas. Each one of those positions is evaluated as far as the question of offering a rational foundation for morality is concerned. It is also examined in what extent the concepts of subject and intersubjectivity are complementaries to each other. It is argued that, under one aspect, both concepts are complementary to each other, as far as the meaning of morality for the philosophy of subject it is not the same for the philosophy of intersubjectivity. It is argued for the existence of a real dispute between both concepts when the plausibility of each concept to offer a rational foundation for morality is considered.

O tratamento de um tema como esse implica na adoção de, pelo menos, dois pressupostos: aquele da fundamentação da moralidade e o da possibilidade de fundamentação racional da moralidade. Mas o título mostra, também, uma limitação do tema. Ele especifica dois modos possíveis de fundamentação racional: o subjetivo e o intersubjetivo (1).

Em relação a eles, vou analisar o conceito de moralidade e expor, também, como são entendidos por Kant e Habermas respectivamente, os dois autores com os quais trabalharei de modo especial. Em seguida, vou analisar o conceito de sujeito e de intersubjetividade. O conceito de sujeito vai ser analisado a partir da filosofia kantiana, uma vez que Kant, ao fundamentar a moralidade na razão, postula uma relação imediata entre ela e a vontade individual (no caso dos seres finitos). O conceito de intersubjetividade vai ser analisado em função da filosofia de Habermas, pois a moralidade é fundamentada por ele nos pressupostos próprios às relações intersubjetivas. Finalmente, a partir das análises empreendidas, procurarei decidir sobre a plausibilidade de uma ou de outra posição no que diz respeito ao modo de fundamentação racional e, também, sobre o tipo de relação que pode ser estabelecido entre essas duas maneiras de fundamentar a moralidade: trata-se, nesses casos, da superação ou da complementação de uma posição pela outra?

O tratamento desse tema possibilita que se esclareça o que é valioso tanto na tematização que chamo de subjetiva quanto

naquela chamada de intersubjetiva. Possibilita, também, àqueles interessados nos problemas que dizem respeito à moralidade obterem algum ganho no debate.

Para tratar de um tema tão amplo e debatido, muita coisa será deixada de lado. Assim, as conclusões às quais chegarei não se distanciarão dos pressupostos iniciais e são inteiramente deles dependentes.

## 1. O conceito de moralidade

Os dicionários, mesmo os de filosofia, definem, de um modo geral, "moralidade" em função da origem do nome, isto é, a partir de *morales*, que significa costume, em latim (2). O conceito diz respeito àquilo que os homens têm o hábito de fazer. No caso especial da filosofia trata-se da preocupação que os homens têm com seu agir. O homem não só age, mas julga seu agir.

A preocupação de Kant, em sua filosofia prática é com o estatuto do juízo moral. Kant não duvida de sua existência. O que lhe interessa é saber se trata-se de algo ilusório, impossível de ser fundamentado filosoficamente, que depende, antes da formação psicológica dos indivíduos e que, portanto, é entendido de modo diferente por indivíduos psicologicamente diferentes ou, ainda, trata-se de algo que depende da formação cultural e que varia de uma cultura para outra. Ou se, pelo contrário, a moralidade é algo comum a todos os homens, tem seu domínio próprio e não depende da psicologia dos indivíduos, nem da cultura de diferentes grupos. Decidir a respeito do estatuto do conceito de moralidade, sobre sua realidade ou irreabilidade, foi tarefa à qual se impôs Kant.

A conclusão à qual chega Kant é a de que a razão pura é a responsável pelas decisões morais. Pelo fato de sermos racionais, somos morais. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes (FMC)* de 1785, Kant trata, nas duas primeiras sessões, da racionalidade em geral e de sua relação com a vontade. Na terceira seção e na *Crítica da razão prática (CRPr)* de 1787, ele trata da razão finita. Como o que me interessa é a questão da subjetividade e da intersubjetividade em sua relação com a

moralidade, vou restringir-me àquilo que Kant afirma sobre o ser racional finito.

Os seres racionais finitos têm consciência de serem coagidos em relação à determinação de suas ações. Tal coerção, para ter a força que tem, não poderia ser justificada por nenhuma inclinação, mas apenas, por um interesse da vontade. Só aquilo que tiver o estatuto de regra e de lei pode obrigar. Nesse sentido, Kant faz a análise da formulação lingüística da obrigação através da análise dos imperativos (categórico e hipotético). Por sua vez, toda lei é entendida como tendo uma extensão universal. Ela vale para todos os seres aos quais ela se aplica. Todos os homens, de um modo ou de outro, sentem-se coagidos. Ora, como uma representação particular, que tem origem na experiência, pode ter a força de lei e coagir universalmente? Para Kant, só pode ter o valor de lei moral aquilo que não depender da experiência, isto é, e em termos kantianos, o que for puro, que tiver origem apenas na razão.

Através de tais reflexões, Kant dá ao conceito de moralidade um sentido inteiramente novo. Até então, ainda que as leis morais fossem tidas como coercitivas, elas não eram entendidas como tendo sua origem na razão pura. Elas eram entendidas como tendo seu fundamento na natureza física, nas convenções sociais. A justificação do caráter coercitivo das leis morais pelas convenções sociais é entendida por Kant como *legal* mas não como *moral*. A distinção entre *moral e legal* é estabelecida por Kant como aquela que existe entre a ação praticada por dever e aquela praticada *de acordo com o dever*. Agir de acordo com o *dever* é legal, mas não é, necessariamente, moral. O que determina o caráter moral da decisão é, apenas, a intenção de agir *por dever*, que é a intenção de agir sob a idéia de lei, sob a idéia de obrigação. Não se trata, portanto, das leis sociais a respeito das quais os homens se põem de acordo, mas da idéia de lei enquanto obrigação pura e simples. Assim, para poder fundamentar o juízo moral, Kant faz uma crítica da razão, demonstrando que, por si só, ela determina a vontade.

A preocupação de Habermas com a fundamentação da moralidade, que para ele, em última análise, significa a garantia da legitimidade das normas sociais, não tem sua origem na consciência da obrigação, como para Kant, mas nos problemas surgidos em decorrência das relações que os homens mantêm entre si. A esse respeito, Habermas diz o seguinte:

A tentativa de fundamentar a ética sob a forma de uma lógica da argumentação moral, só tem perspectiva de sucesso se também pudermos identificar uma pretensão de validade especial, associada a mandamentos e normas, e isso no plano em que surgem os primeiros dilemas morais: no horizonte do mundo da vida. (ED p. 79)

Assim como Kant, Habermas também preocupa-se com a fundamentação da ética na razão, mas essa fundamentação só tem sentido se houver, já no mundo cotidiano, um julgamento próprio das normas, julgamento que ocorre através de argumentos mutuamente apresentados. Com isso, Habermas procura mostrar a possibilidade da existência de uma outra dimensão da razão, diferente daquela na qual os homens manipulam a natureza e também se relacionam manipuladoramente com os outros homens, isto é, apenas como *meio* para conseguirem seus objetivos individuais. A outra dimensão apontada por Habermas é a da razão comunicativa. Ela é própria dos homens enquanto vivem em sociedade. Se a ênfase *kantiana*, para dar conta da coerção da qual os homens têm consciência, reside na razão enquanto finita, a ênfase habermasiana, para dar conta das relações que os homens mantêm entre si, reside na razão comunicativa. Ela garante a Habermas a possibilidade de uma ética cognitivista, ou seja, uma ética em que as normas sociais são passíveis de justificação, isto é, têm pretensão de validade. O fundamental, no que diz respeito a essa concepção de moralidade, é que ela pressupõe uma pluralidade de sujeitos. Como afirma K. O. Apel, que partilha com Habermas dessa idéia de fundamentação racional:

se não existisse a reciprocidade de pretensões dos sujeitos de ação, se existisse apenas a relação eu-não eu de Fichte ou a relação sujeito-objeto da ciência natural, não teria sentido algum a pergunta acerca da racionalidade ética. (RE p. 28)

A razão em questão, aqui, é a razão que norteia as exigências recíprocas que os homens fazem uns em relação aos outros. Ela coloca em questão a validade dos proferimentos emitidos na interação cotidiana e, desse modo, possibilita que se indague também sobre a validade das normas que fundam tais proferimentos. A racionalidade comunicativa funciona, então, em dois níveis. Tanto no nível da interação cotidiana, por meio da qual somos seres agentes no mundo da vida, quanto ao nível reflexivo - o do discurso - no qual as pressuposições que fazemos, ao interagirmos, são questionadas. Trata-se de uma forma de racionalidade humana de acordo com a qual as regras utilizadas não são meras convenções, mas princípios que possibilitam as relações que os homens mantêm entre si. (Apel, *RE* p. 85)

## 2. Subjetividade e intersubjetividade na fundamentação da moralidade

### 2.1. O conceito de sujeito

No meu entender, essa é a parte mais delicada da questão que pretendo discutir. Isso porque na fundamentação da moralidade o conceito de sujeito não desempenha um papel que possa, *de imediato*, ser considerado como relevante, como é o caso na fundamentação do conhecimento. São relevantes, no caso da moralidade, os conceitos de vontade e de razão. Aliás, quando se trata de questões morais, o conceito de vontade é o mais importante. A moralidade é um modo de determinação da vontade. Nesse sentido, a investigação kantiana sobre a moralidade não tematiza, de modo especial, o conceito de sujeito. No entanto, tal conceito está indiretamente presente no tratamento da questão moral. Entendo, também, que considerar a filosofia moral kantiana como uma filosofia do sujeito é muito mais uma determinação posterior a Kant, uma determinação da qual fazem uso Hegel e Habermas. Cito apenas esses dois filósofos para ficar no âmbito das filosofias de caráter transcendental, deixando de lado todos os que questionam a validade de uma busca de fundamento. Creio, no entanto, que tal caracterização tem sua razão de ser e vale para o

próprio Kant, como veremos mais adiante. Tal modo de se entender a filosofia moral kantiana pode ser proveitoso, se nos propomos a dar conta dos modos possíveis de fundamentação racional da moralidade.

Kant insiste sempre em que o domínio da moralidade é aquele que não está ligado a nenhuma experiência e, portanto, a nada de subjetivo. Mas, no caso do homem, como se trata de uma racionalidade finita, para a qual os objetos são dados à sensibilidade, isto é, são sempre dados numa experiência possível, essa exigência, requer, dele próprio, Kant, cuidados especiais. O domínio da moralidade é aquele da universalidade e da objetividade, isto é, o domínio da lei. Kant começa assim a *Crítica da razão prática (CRPr)*:

Princípios práticos são proposições que contém uma determinação geral da vontade a qual inclui em si várias regras práticas. São subjetivas ou máximas, quando a condição é considerada pelo sujeito como válida unicamente para sua vontade; mas são objetivas ou leis práticas, quando essa vontade é reconhecida como objetiva, isto é, válida para a vontade de todo ser racional. (p. 29)

Assim, quando Kant se refere à objetividade da lei, ele não emprega o conceito de sujeito nem aquele de subjetividade, pois de acordo com as definições kantianas há, em princípio, uma incompatibilidade entre a objetividade da lei e a subjetividade da decisão. A objetividade da lei se coaduna com a racionalidade (pura) e não com a vontade sensivelmente determinada, portanto, válida apenas subjetivamente. Se é assim, como entender a fundamentação racional da moralidade por meio do conceito de sujeito? Quer dizer, como garantir a objetividade exigida pela lei moral kantiana e, ao mesmo tempo, manter a filosofia moral de Kant como fundada no sujeito?

Creio que a análise dos imperativos na *FMC* e na *CRPr* mostra-nos a possibilidade de aquilo que é subjetivo ter, também, validade objetiva. Sabemos que o caráter coercitivo da moralidade é entendido por Kant em função da finitude da razão humana. Ora, os imperativos hipotéticos são formulações lingüísticas das obrigações que a razão impõe à vontade em função daquilo que a

vontade quer. São imperativos através dos quais a razão ordena, mas sob condição. A condição é dada pelas representações que a vontade adquire no mundo da vida, são, portanto, representações empíricas. Por exemplo, se a máxima for "ganhar dinheiro", a razão vai dar as regras para que tal querer se realize, vai procurar saber como isso é possível. Há, nesse caso, uma determinação subjetiva, porque empírica, mas que tem uma regra objetiva, porque dada pela razão. A regra, no entanto, só vale para a máxima "ganhar dinheiro". Ela é dada apenas em função de uma condição, de uma representação empírica determinada. Não há, nesse caso, nem objetividade completa, nem estrita universalidade. Mas, apenas, objetividade e universalidade condicionadas aos que querem ganhar dinheiro. O imperativo hipotético é revelador de uma situação em que o que é originalmente subjetivo ganha uma objetividade relativa em função da regra da razão. Como, porém, não podemos obrigar a todos a agirem de acordo com tal máxima, ela não pode ser inteiramente universalizável.

A máxima que puder ser universalizável sem restrição alguma e que, por isso, não depende apenas da situação particular própria de um sujeito, mas diz respeito a todas eles, pode se tornar lei, isto é, ter estrita universalidade. A exigência da universalização da máxima é expressa pela primeira formulação do imperativo categórico: "age apenas segundo uma máxima tal que possas, ao mesmo tempo, querer que ela se torne lei universal" (*FMC* p. 223). Nesse imperativo, a razão não tem restrição alguma, como no caso do imperativo hipotético. Pelo contrário, ela restringe a determinação da vontade sobre o agir. O agir determinado pela razão é aquele que pode ser lei.

Mas qual é, exatamente o sujeito cujo agir pode ser lei? Isto é, qual o sujeito cuja vontade é determinada por uma razão sem nenhuma restrição? A não limitação da razão não entra em contradição com o fato de os seres humanos serem finitos? Que sujeito está em questão aqui?

No sentido de determinar o conceito de sujeito na filosofia moral kantiana, vou lembrar aquilo que ele afirma sobre esse conceito na *Crítica da razão pura (CRP)*. Há, nela, uma

passagem que me parece esclarecedora a esse respeito. É a nota da terceira seção da "Dedução dos conceitos puros do entendimento: da relação do entendimento a objetos em geral e a possibilidade de os conhecer a priori". Nela está dito o seguinte:

Todas as representações têm uma relação necessária com uma consciência empírica *possível*, porque se não tivessem, seria impossível ter consciência das representações... elas não existiriam de todo. Mas toda consciência empírica tem uma relação necessária com uma consciência transcendental (que precede toda consciência particular) quero dizer, a consciência de mim mesmo enquanto percepção originária. (CRP)

Como, porém, tornar legítima a relação entre o conceito de sujeito e o de consciência, uma vez que, nessa passagem Kant não emprega o termo sujeito, mas o termo consciência? A legitimidade da relação poderia ser expressa da seguinte maneira: sujeito é tudo o que não é o objeto, mas que se relaciona com um objeto, que tem, portanto, um "saber" sobre o objeto, isto é, que tem o poder de representações. Assim, o que Kant chama de consciência empírica, podemos chamar de sujeito empírico. Na filosofia kantiana, porém, a consciência empírica é possibilitada pela consciência transcendental, que unifica as diversas representações na unidade da consciência de si. Podemos, portanto, entender que o que une as diversas representações na consciência transcendental é o sujeito transcendental.

Se compararmos o que Kant diz a respeito dos imperativos hipotéticos com o que ele diz sobre a maneira pela qual conhecemos, chegaremos à conclusão de que o sujeito dos imperativos hipotéticos tem, *também*, funções cognitivas. Assim, o que é exigido para que a vontade tenha representações empíricas é o que é exigido para que o conhecimento seja possível. Se as coisas se passam dessa forma, por que trata Kant dos imperativos hipotéticos na *CRPr*? Se exigem o conhecimento, por que tratar deles numa obra que diz respeito principalmente à vontade, ao querer? Porque, ainda que no caso de tais imperativos esteja pressuposta a possibilidade do conhecimento, há aí, uma outra pressuposição: a possibilidade de

escolha entre as diversas representações e a possibilidade de agir de acordo com as representações escolhidas. Tal possibilidade é entendida por Kant como livre arbítrio, a liberdade no sentido da espontaneidade, como definida na terceira antinomia da *CRP*:

uma vez que o poder de começar, de modo inteiramente espontâneo, uma série no tempo foi uma vez provado... é-nos permitido agora fazer começar espontaneamente, sob a relação da causalidade, diversas séries no interior do curso do mundo e de atribuir a suas substâncias um poder de agir em virtude da liberdade. (p. 350)

A vontade age de acordo com conceitos, com regras. Ela tem um objetivo. Para fazer isso ela interrompe a série existente e dá início a uma outra. Assim, ainda que os imperativos hipotéticos nos coloquem, por um lado, no domínio prático, por pressuporem um sujeito que age espontaneamente, quer dizer, livremente, pelo outro, não são, ainda, os imperativos da moralidade, pois o sujeito age em função de determinações empíricas.

Comparemos, agora, o que Kant afirma sobre o imperativo categórico com o que ele afirma sobre a maneira pela qual temos consciência de nossas representações, utilizando para isso a mesma passagem da *CRP* à qual nos referimos, a nota da terceira seção da "Dedução dos conceitos puros do entendimento". O imperativo categórico é aquele cuja representação determinante da vontade não tem condição alguma. É uma representação que tem origem na razão pura. Mas como podemos ter uma representação desse tipo? Ou melhor dizendo, como podemos ter *consciência* de uma representação desse tipo? Kant levanta a hipótese de que podemos conceber uma representação pura através da consciência que temos do conceito de lei, de dever, ou seja, da consciência pura e simples da obrigação. Kant explica a possibilidade dessa consciência da seguinte maneira:

o pensamento a priori de uma legislação universal possível... é uma regra que simplesmente determina a priori a vontade, quanto à forma de suas máximas, dado que não é impossível conceber ao menos uma lei que sirva apenas para a forma subjetiva dos princípios, como um fundamento de determinação em virtude de uma forma objetiva de uma lei geral. (*CRPr* p. 43)

Nessa passagem, Kant levanta a hipótese de que, por termos a idéia de uma obrigação particular, podemos ter a idéia de obrigação pura e simples, quer dizer, desvinculada da idéia de uma obrigação determinada. Essa idéia tem origem apenas na forma da lei. Não se trata, aqui, da consciência empírica, mas da consciência que sabe que pode, pelo menos, pensar a forma pura da lei, que tem portanto, consciência de que pode pensar a si mesma como legisladora universal. Tal consciência, além de exigir a pressuposição do livre arbítrio, isto é, além de exigir a consciência da possibilidade de iniciar uma série nova no mundo, exige a pressuposição de que o início da nova série seja determinada por uma representação puramente racional. O sujeito, nesse caso, não tem apenas consciência da representação da lei, mas, além disso, tem consciência da origem dessa representação, a saber, que ela tem seu fundamento na própria razão. O sujeito que tem consciência de que nele reside a origem da lei, é o sujeito que se sabe autônomo.

Podemos entender, agora, o sentido segundo o qual Kant exige que a moralidade seja um domínio no qual as determinações não sejam empíricas, pois só as representações puras garantem a autonomia da vontade.

A *autonomia* da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres a elas conforme. Pelo contrário, toda heteronomia do livre arbítrio não só não funda nenhuma obrigação, mas opõe-se, antes, ao princípio da mesma e moralidade da vontade. Com efeito, a independência a respeito de toda matéria da lei (isto é, de todo objeto desejado) é, ao mesmo tempo, a determinação do livre arbítrio pela simples forma legisladora universal, de que uma máxima deve ser capaz; é nisso que reside o princípio da moralidade. (*CRPr* p. 45)

Se entendermos o sujeito transcendental como o sujeito constituidor da experiência, não podemos identificar o sujeito transcendental com o sujeito moral, uma vez que o sujeito moral não constitui experiência alguma. Devemos, pelo contrário, dizer que ele é constituído pela idéia de liberdade enquanto autonomia, uma vez que tem consciência da origem, *na própria razão*, da lei.

Mas, se entendemos o sujeito transcendental como o "eu penso", isto é, como a consciência de si que acompanha todas as representações, inclusive a representação pura da lei, então o sujeito moral pode ser identificado com o sujeito transcendental. A passagem já citada da nota da terceira seção da Dedução transcendental esclarece a relação entre o eu e a consciência transcendental: "mas não se deve tampouco perder de vista (a idéia de) que a simples representação *Eu* é em relação a todas as outras (das quais ela torna possível a unidade coletiva) consciência transcendental" (p. 131). Kant não se refere, nessa passagem, a representações empíricas apenas, mas a representações em geral, podendo, portanto, se referir à representação da forma da lei.

Como afirma Apel, "em Kant, no entanto, não se estabelece nenhuma relação filosófico-transcendental entre o "eu penso" que tem de acompanhar todas as minhas representações e o reino dos fins enquanto comunidade ... de seres racionais autônomos." (RE p. 86)

Uma vez um pouco mais esclarecido o sujeito que está em questão, quando se trata da fundamentação da moralidade, podemos nos perguntar: como Kant garante a unidade do sujeito moral, uma vez que ele teve de abrir mão de todo elemento empírico? Sabemos que o sujeito moral, para o qual a vontade deve ser determinada pela idéia de lei, é um sujeito finito, cuja sensibilidade desempenha um papel fundamental. Ela, é sensibilidade, inteiramente deixada de lado? Ou seja, se estamos diante da idéia de que só é moral o que não tiver nenhuma ligação com a sensibilidade, como garante Kant a unidade do ser finito? A moralidade parece exigir uma cisão no sujeito.

Sabemos das distinções que Kant estabelece entre fenômeno e nûmeno, entre mundo sensível e mundo inteligível. Sabemos, também, que todas essas distinções foram estabelecidas no sentido de evitar contradições no modo de pensar da razão. No entanto, Kant admite, e na verdade ele precisa fazer isso sob pena de perda de unidade em sua filosofia, a ligação entre sensibilidade e razão. Se, em seu uso teórico, a razão, através do entendimento,

liga-se à sensibilidade para poder conhecer, em seu uso prático, e mais especialmente em sua dimensão moral, a razão também se liga à sensibilidade, para saber de si enquanto moral, mas de um modo diferente do que ocorre com a razão em seu uso teórico. A esse respeito, Kant diz o seguinte, aproximadamente: a determinação da vontade pela razão não é uma coisa fácil para os seres racionais finitos, não se trata de uma determinação sem coerção, como aconteceria com um ser puramente racional. Essa determinação tem o caráter de uma obrigação. Tal obrigação exige, muitas vezes, que re-presentações empíricas da vontade, que se satisfeitas dariam origem ao prazer, sejam afastadas e não determinem a vontade. Há, portanto, em relação a elas uma frustração que gera dor e sofrimento. Mas, por outro lado, a consciência da origem da dor, isto é, do agir determinado em função da representação pura da lei, gera, nesse ser finito, o sentimento de respeito. Esse sentimento garantiria a unidade do ser humano finito, em seu agir moral, uma vez que tal sentimento, constitui, a pessoa.

O *respeito* dirige-se unicamente a pessoas jamais a coisas. As últimas podem suscitar em nós a *inclinação* e se forem animais (por exemplo, cavalos, cães etc), até mesmo amor ou temor, como o mar, um vulcão, uma fera, mas nunca o *respeito*. (CRPr p. 92)

O sujeito moral é aquele que determina sua vontade pela idéia de lei, “sem nada retirar da experiência ou de *qualquer vontade exterior*”, de acordo com as palavras de Kant. Sobre a racionalidade ele diz o seguinte:

Ora, é impossível pensar uma razão que com sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma outra direção a respeito dos seus juízos... ela tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas. (FMC p. 244)

No que concerne à moralidade, encontra-se, aqui, o cerne de toda a crítica que os filósofos contemporâneos, que fundamentam a ética na razão, fazem a Kant. Para eles, a única forma plausível de se pensar à moralidade em bases racionais é através do conceito de intersubjetividade.

## 2.2. O conceito de intersubjetividade

A crítica à ética kantiana, feita por aqueles partidários do paradigma da intersubjetividade, é a de que a decisão, naquilo que concerne à legitimidade das normas, leis, princípios morais não pode ser tomada apenas por um sujeito, uma vez que ela obriga a todos a eles (aos princípios) concernentes.

Assim, é preciso admitir que uma decisão, se ela tem de valer para todos, deva ser o resultado de um procedimento argumentativo. A determinação racional da vontade, por ser inteiramente a priori e, portanto, ter valor universal, exprime, tacitamente, a relação com o outro. Ao exigir que a máxima seja uma lei universal da natureza, Kant pressupõe que o sujeito que a formulou coloque-se na posição daquele que estará, também, submetido à lei como todos os outros. Está, portanto, implícita, na primeira formulação do imperativo categórico, a idéia de reciprocidade na determinação da vontade. Mas, em Kant, tais decisões são tomadas por um só sujeito, isto é, monologicamente. Trata-se do pensamento de um sujeito consigo mesmo. Se, porém, o estatuto de moralidade exige, como sua condição, a universalização da máxima, é mais plausível pensar que a máxima a ser universalizada seja decidida por um procedimento em que os vários sujeitos possam participar, isto é, por um procedimento dialógico. Por meio desse procedimento, as posições pessoais são apresentadas e reciprocamente criticadas. Tal modo de se entender o critério de moralidade, que leva em conta a lógica segundo a qual a lei ou norma foi julgada, baseia-se num conceito ampliado de razão, a razão comunicativa, no qual o sujeito sofreu um processo de descentralização.

Assim, o conceito de intersubjetividade contém em si o conceito de sujeito. Mas esse último não é mais o centro em torno do qual gravita a decisão. O conceito de sujeito encontra-se presente, mas em sua relação com outro sujeito. E é essa relação que interessa agora. O elemento fundamental contido nesse conceito é o reconhecimento recíproco dos sujeitos entre si. Para Habermas, o uso cotidiano da linguagem é o meio a partir do qual podemos nos dar conta desse reconhecimento. A teoria dos atos

de fala de Austin e Searle, da qual Habermas se utiliza em sua concepção de razão comunicativa, entende que a validade da comunicação e, portanto, de tais atos, está garantida em função da satisfação de algumas regras. Habermas chama a satisfação das regras da comunicação de "pretensão de validade". Para cada tipo de ato de fala, há uma pretensão de validade correspondente. Para os atos de fala constatativos há a pretensão de verdade. Para os atos de fala regulativos a pretensão de justeza ou de correção. Para os atos de fala expressivos a pretensão de sinceridade. Se houver dúvida quanto à validade de uma dessas pretensões, a comunicação pára. Ela só é retomada, se ficar confirmado que tais pretensões continuam valendo. Mas o fundamental, aqui, é que a demonstração de que os pressupostos estão valendo é um procedimento que ocorre por meio da argumentação, isto é, através das razões mutuamente apresentadas nos discursos.

Os atos de fala regulativos são aqueles por meio dos quais pretendemos que aquilo que dizemos seja justo, correto, moral, enfim. Esses atos, diferentemente dos constatativos, que têm como base a realidade externa, fundam-se nas relações pessoais legitimamente estabelecidas, melhor dizendo, nas normas. As normas, em si mesmas, constituem princípios regulativos da interação humana. O questionamento da pretensão de validade de um ato de fala regulativo vai ter, como resposta, a apresentação da norma na qual tal ato se apóia. O problema, para Habermas, passa a ser, então, o da garantia da validade da norma. Se são elas que determinam o que é justo, correto, etc., é preciso que aqueles submetidos às suas determinações concordem com a aplicação de tais predicados. Para garantir a validade da norma, para garantir que a norma seja o resultado de um procedimento intersubjetivo de argumentação, ele se propõe a reconstruir as regras da discussão lógica. Tais regras exercerão um papel semelhante aos cânones de indução dos discursos teóricos, a saber dos discursos que têm pretensão de verdade. Esses cânones servem de ponte entre as observações singulares e as hipóteses universais (ED p. 84). De modo análogo, as regras reconstruídas a partir dos discursos práticos garantem a universalidade da norma, isto é, que ela seja uma expressão das razões de todos aqueles com ela envolvidos.

As regras do discurso prático fornecem um ponto de referência tão fundamental para as argumentações, no sentido de não poderem ser recusadas numa discussão, quanto é o “eu penso” para a filosofia da reflexão. Elas são pressupostas por todo aquele que entra numa discussão. Habermas, seguindo Alexy, organiza essas regras/pressupostos em três níveis: 1) o lógico, 2) o procedural e 3) o dialético.

Como exemplo de pressupostos lógicos são apresentados:

- 1.1. A nenhum falante é lícito contradizer-se;
- 1.2. Todo falante que aplicar um predicado *F* a um objeto *a* tem de estar disposto a aplicar *F* a todo e qualquer outro objeto que se assemelhe a *a* sob todos os aspectos relevantes;
- 1.3. Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes. (*ED* p. 110)

Como exemplo de pressupostos procedurais são apresentados:

- 2.1. A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita;
- 2.2. Quem atacar um enunciado ou norma, que não for objeto da discussão, tem que indicar uma razão para isso. (*ED* p. 111)

Como exemplo de pressupostos dialéticos são apresentados:

- 3.1. É lícito a todo sujeito, capaz de falar e agir, participar de discursos;
- 3.2. a) É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção;
  - b) É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no discurso;
  - c) É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades;

- 3.3. Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida, dentro ou fora do discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em 3.1. e 3.2. (*ED* p. 112)

Tais regras/pressupostos, que na verdade constituem o princípio da moralidade, garantem a validade da norma. Elas possibilitam uma ética fundada no discurso prático - *a ética do discurso*. A reconstrução de tais regras inspira-se, por um lado, na exigência kantiana de universalização da máxima e, pelo outro, na exigência de Apel da pluralidade de sujeitos para o domínio ético. Nas palavras de McCarthy:

Ao invés de prescrever a todos os demais como válida uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho de apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade. O peso desloca-se daquilo que cada (indivíduo) pode querer sem contradições como lei universal para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como universal (apud Habermas, *ED* p. 88).

O conceito de intersubjetividade tem, portanto, como elemento seu, o pressuposto de uma situação de fala ideal, na qual todos os falantes tem "uma igualdade de chances de assumir os papéis do diálogo" (*CT* p. 325). Tal forma de vida é possível através do conceito de razão comunicativa, que fornece as condições de possibilidade nas quais podemos, em bases legítimas, querer, e não apenas imaginar, uma forma de vida social e política na qual a ação justa está garantida, ao menos como possibilidade. Assim, o conceito de intersubjetividade entende a moralidade realizando-se numa dimensão social e política e não (apenas?) numa dimensão pessoal, como faz Kant. Não quero com isso dizer que Kant não tenha se preocupado com o político e o social, mas apenas que, o que ele pretende *fundamentar*, pelo menos na *Crítica da razão prática* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, é a ação individual.

### 3. Conclusão

No início, uma questão foi apresentada: na fundamentação racional da moralidade, o conceito de sujeito e aquele

de intersubjetividade representam, um em relação ao outro, uma superação ou uma complementação? No que concerne à questão da fundamentação da moralidade na razão, os dois conceitos são igualmente esclarecedores, ou um o é mais do que o outro?

A resposta a essa pergunta, no meu entender, deve ser dada em dois níveis: um, que diz respeito ao domínio da realidade tratada e outro, que diz respeito à plausibilidade da fundamentação proposta.

1) Quanto ao domínio da realidade, a análise dos dois conceitos revela que se trata de uma complementação e não de uma superação de um conceito pelo outro. Isso porque, no meu entender, o conceito de moralidade não significa a mesma coisa para a filosofia do sujeito e para aquela da intersubjetividade.

O assunto "moralidade" tem sua origem com a questão que os homens se colocam sobre o *dever ser*. No caso da filosofia de Kant, tal pergunta é feita por um sujeito: "o que devo fazer?"; no caso da filosofia de Habermas e de Apel a pergunta é feita por uma pluralidade de sujeitos: "o que devemos fazer?". A questão da decisão sobre o agir é comum nas duas filosofias, mas enquanto numa trata-se da ação individual, na outra se trata da ação coletiva. "A ênfase muda em relação àquilo que cada um pode querer sem contradição relativamente a uma lei geral, para aquilo que todos podem querer de acordo com uma norma." (CT p. 362) Tal mudança se expressa na distinção estabelecida por Hegel, inexistente em Kant, entre moral e ética. Moral (Moralität) diz respeito ao agir individual e ética (Sittlichkeit) ao agir em função das leis do Estado. No bojo dessa distinção está contida uma série de conceitos que indicam em que sentido "ética" e "moral" são entendidos, tanto para uma quanto para outra filosofia.

A questão "o que devo fazer?" tem sua origem na consciência da coerção interna, na consciência do dever e da obrigação. O domínio da realidade com o qual lida a filosofia de Kant é o do dever, do livre arbítrio, da autonomia, do respeito e da pessoa. Tais realidades já existiam antes de Kant. Como ele mesmo afirma, respondendo a uma crítica sobre o fato de não ter inventado nenhum princípio novo para a moralidade: "Mas, quem

é que queria introduzir um novo princípio de toda a moralidade e, por assim dizer, descobrir esta como se, antes dele (do princípio), o mundo estivesse totalmente na ignorância ou no erro acerca da natureza do dever?" (*CRPr* p. 16) O mundo dos princípios, com os quais lida Kant, ainda continua existindo e faz parte de nossa realidade. Pensamos e agimos em função dele.

Por sua vez, a questão "o que devemos fazer?" tem sua origem na discussão sobre a validade das normas existentes. O domínio da realidade com o qual lida a filosofia de Habermas é o da justiça, da correção, da reciprocidade de direitos. Habermas pretende que o que ele entende como moralidade sempre existiu como ideal, mas a maneira como se realiza esse ideal depende do desenvolvimento da sociedade no sentido da explicitação de seus interesses. Os conceitos com os quais lida Habermas pressupõem a esperança de se poder chegar a um acordo racionalmente motivado, no que diz respeito ao estabelecimento das normas. Eles pressupõem a exigência de um mundo social legitimamente constituído.

É por tratarem de domínios de realidade diferentes, que não há como abrir mão nem de um nem de outro conceito.

2) Quanto à plausibilidade da fundamentação proposta, creio que há, aí, uma disputa real entre um e outro conceito. Um é mais defensável do que o outro. Um conceito está ligado ao modelo lógico e outro ao modelo pragmático. Trata-se, parafraseando McCarthy, de se lidar ou com a modalidade pragmática da coerção ou com a modalidade lógica da necessidade (*CT* p. 313).

O modelo lógico da necessidade sofre uma série de ataques no que diz respeito à legitimidade de uma proposta de fundamentação racional. Trata-se, para H. Albert, que transfere para o domínio prático as críticas de Popper à tentativa de fundamentar a ciência, de uma tarefa inviável. Ela conduz necessariamente a uma das três situações: a) a uma regressão ao infinito, isto é, sempre será preciso lançar mão de um novo fundamento para garantir o atual, não havendo, assim, na verdade, fundamentação alguma; b) uma interrupção da cadeia lógica, o que representa uma atitude dogmática, uma vez que a

interrupção nessas condições é sempre arbitrária; e c) ou, ainda, uma circularidade, já que se toma como fundamento justamente aquilo que precisa ser fundamentado. Na verdade, o modelo lógico dá as regras para se saber se uma conclusão foi corretamente inferida das premissas, mas não tem regras para garantir a legitimidade das premissas. Ela deixa essa escolha a descoberto.

No modelo pragmático, a origem dos princípios e as condições de possibilidade de sua fundamentação são demonstradas. Os princípios são os pressupostos de toda argumentação em geral. Todo aquele que entra numa discussão pressupõe que seja possível convencer seu interlocutor a respeito de uma idéia, através dos argumentos apresentados. Há, nesse procedimento, uma crença implícita na força argumentativa da razão. E, como afirma Apel, encontra-se numa situação contraditória (contradição performativa) aquele que entra numa discussão para defender (explicitamente) a idéia da impossibilidade de se obter consenso através da argumentação racional e, ao mesmo tempo, (implicitamente) pressupõe a possibilidade de convencer o ouvinte através dos argumentos apresentados. O que é negado como possibilidade (o acordo racionalmente motivado) é pressuposto pelo ato realizado (o de entrar na discussão).

Assim, ainda que a fundamentação da moralidade levante problemas no que diz respeito à dimensão subjetiva, isso não ocorre em sua dimensão intersubjetiva.

## NOTAS

(1) É, no mínimo, estranho fundamentar a moralidade na razão e, ao mesmo tempo, determinar tal fundamentação como sendo subjetiva. Espero, no entanto, no decorrer do trabalho, deixar claro que o sentido de "subjetiva", no texto, não só não é estranho como, também, é exigido para a fundamentação racional da moralidade.

(2) Corresponde ao termo grego *ethos*, que também significa costume. A questão da distinção entre ética e moral não será tratada por mim. Por enquanto, os dois termos serão usados indistintamente. No final do texto, quando as posições de Kant e de Habermas ficarem mais claras, será possível o estabelecimento de um critério norteador de tal distinção.

## BIBLIOGRAFIA

- APEL, K.O. "Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teológica?" (*RE*). In: *Estudios Éticos*. Editorial Alpha. Barcelona. 1985
- HABERMAS, J. "Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso" (*ED*). In: *Agir comunicativo e consciência moral*. Editora Tempo Brasileiro. Rio. 1989
- KANT, I *Critique de la raison pure* (*CRP*). Trad. A. Tremesayques e B. Pacaud. Presses Universitaires de France. 7ª Edição. Paris. 1968
- KANT, I *Fundamentação da metafísica dos costumes* (*FMC*), Coleção *Os Pensadores*. Edit. Abril Cultural. São Paulo. 1974
- KANT, I *Crítica da razão prática* (*CRPr*). Edições 70. Lisboa. 1986
- McCARTHY, T *The Critical Theory of Jurgen Habermas* (*CT*). Hutchinson of London. Londres. 1978

# **A FILOSOFIA DA MATEMÁTICA DE CARNAP**

**Michael WRIGLEY  
(UNICAMP)**

## **ABSTRACT**

The paper discusses Carnap's view that mathematics should be seen as a part of logic, and attempts to show in what ways Carnap's version of this logicist view of mathematics differs from that of Frege. Particular attention is given to his account of logical truth in terms of linguistic convention. Certain problems with Carnap's version of conventionalism are discussed and some suggestions are made concerning the possibility of developing a more satisfactory conventionalist account of logical necessity.

## **RESUMO**

Este artigo discute a concepção de Carnap, segundo a qual a matemática deve ser vista como uma parte da lógica e tenta mostrar de que modos a versão carnapiana desta visão logicista da matemática difere da de Frege. Dá-se particular atenção à sua reconstrução da verdade lógica em termos de convenção lingüística. Alguns problemas relacionados com a versão carnapiana do convencionalismo são discutidos e são feitas algumas sugestões quanto à possibilidade de se desenvolver uma reconstrução convencionalista mais satisfatória da necessidade lógica.

Entre os anos 1910 e 1914 Carnap assistiu às aulas de Gottlob Frege na Universidade de Jena, freqüentemente, como ele próprio nos conta, apenas na companhia de um major aposentado do exército, cujo passatempo era a lógica matemática<sup>1</sup>. A história não parece ter notado se os ensinamentos de Frege tiveram algum efeito no pensamento subseqüente do major aposentado, mas, certamente tiveram um efeito profundo e duradouro em Carnap. De fato o próprio Carnap nos conta que ele via Frege, junto com Russell e Wittgenstein, como uma das influências mais importantes em sua filosofia<sup>2</sup>. O que tanto impressionou Carnap e teve tal efeito duradouro em sua filosofia foi a nova lógica de Frege. Segundo Carnap, o que Frege fez ao desenvolver a sua nova e bem mais sofisticada maquinaria lógica foi dar um novo instrumento, de precisão, que oferecia possibilidades completamente novas para a resolução definitiva de toda uma gama de problemas filosóficos. Para Carnap isso queria dizer que aquilo que ele descreveu uma vez como 'o desejo de substituir a poética conceitual metafísica por um método científico e rigoroso de filosofar'<sup>3</sup> tornou-se, pela primeira vez, uma possibilidade real. E isto significa que 'ante o julgamento inexorável da nova lógica, toda a filosofia no sentido antigo', que para Carnap inclui aquilo com que Platão, Tomás de Aquino, Kant, Schelling e Hegel se ocuparam, poderia ser definitivamente mostrada como 'logicamente insustentável e conseqüentemente sem significado'<sup>4</sup>.

Entre as questões filosóficas notáveis não havia nenhuma que Carnap considerasse mais importante ou para qual a nova lógica de Frege prometia uma maior contribuição, do que aquela sobre a natureza da matemática. De fato Carnap considerava a análise do conceito de número, que Frege foi capaz de dar usando suas novas técnicas lógicas, como nada menos que 'um dos maiores trunfos filosóficos do último século'<sup>5</sup>.

A análise de Frege do conceito de número foi, naturalmente, a pedra fundamental da sua tentativa de mostrar que a matemática é puramente lógica em sua natureza, e esta era uma visão da matemática que Carnap aceitava completa e entusiasticamente. Ele nos conta que 'aprendeu com Frege que todos os conceitos matemáticos podem ser definidos com base nos

conceitos da lógica e que os teoremas da matemática podem ser deduzidos dos princípios da lógica (e então)... que as verdades da matemática estão baseadas apenas na lógica<sup>6</sup>. E, uma vez aceita essa perspectiva da matemática, Carnap nunca a abandonou. Na sua primeira obra de importância, *A construção Lógica do Mundo* (1922-5, publicada em 1928), nós o vemos afirmar que 'a matemática é um ramo da logística' e 'objetos matemáticos ... são objetos puramente lógicos'<sup>7</sup>. Alguns anos mais tarde nós o encontramos reforçando os mesmos pontos de vista, e dizendo 'toda sentença matemática pode ser traduzida numa sentença sobre conceitos puramente lógicos'<sup>8</sup>. E até o fim da sua vida, quase cinquenta anos mais tarde, Carnap permaneceu convencido da correção fundamental da perspectiva logística da matemática<sup>9</sup>. Naturalmente, os detalhes da versão de Carnap do logicismo mudaram consideravelmente durante o transcurso da sua carreira filosófica. Entretanto, eu não vou tentar mapear estas mudanças em detalhes<sup>10</sup>. O que eu quero fazer neste artigo é, primeiramente, trazer à tona os pontos mais importantes nos quais a versão Carnapeana do logicismo difere da de Frege e, e, em segundo lugar, discutir em mais detalhes um aspecto particular e especialmente notável do logicismo do Carnap, a saber, sua teoria da natureza da lógica.

Existe uma razão óbvia pela qual a versão, de Carnap do logicismo estava fadada a ser diferente da de Frege. Carnap estava desenvolvendo *sua* versão do logicismo mais de quarenta anos depois que Frege começou o seu trabalho pioneiro em logicismo, e nos anos intermediários, a lógica não permaneceu imutável. Conseqüentemente, a maquinaria formal que Carnap tinha a sua disposição havia sido modificada e estendida em resposta às muitas novas descobertas desde os dias de Frege. Para um exemplo específico (e indubitavelmente o mais importante) Carnap estava trabalhando depois da descoberta do paradoxo de Russell, enquanto Frege trabalhava no projeto logicista antes que este paradoxo houvesse sido descoberto, e, evidentemente, a lógica havia sido modificada para dar conta do paradoxo. Entretanto as diferenças entre as versões do logicismo de Carnap e de Frege vão muito mais além que isto.

Como um primeiro passo na apreciação de quais exatamente são estas diferenças nós podemos notar uma diferença bastante óbvia entre o logicismo de Frege e aquele de Carnap. Se alguém afirma-se que a natureza da matemática é puramente lógica, uma pergunta óbvia seria: *quanto* da matemática afirma-se ser uma parte da lógica, *toda* ela ou apenas alguma parte especial? Pois Frege nunca afirmou ter mostrado que toda a matemática era parte da lógica, ele sempre excluiu a geometria do escopo do seu logicismo e ofereceu uma explicação muito diferente dela. Carnap, pelo contrário, era e permaneceu muito claro a respeito do fato de que seu logicismo era global, e aplicava-se à geometria tanto quanto à aritmética, à análise e a qualquer outra parte da matemática. Por exemplo, em *A Construção Lógica do Mundo* foi claro ao dizer que os objetos geométricos tanto quanto os outros objetos matemáticos eram puramente lógicos”.

Esta pode parecer uma diferença relativamente sem importância, mas, de fato, este não é o caso. Para vermos isto o que devemos lembrar é que o projeto logicista de derivar as proposições da matemática de princípios puramente lógicos não é somente um exercício técnico. Pelo contrário, espera-se que tenha implicações filosóficas verdadeiramente substanciais. E quais implicações serão dependerá inteiramente de quais pressuposições filosóficas gerais anteriores forem feitas, em particular qual perspectiva se tem da natureza das proposições da lógica. A idéia filosófica básica atrás do logicismo é esta: assume-se que as proposições da lógica têm alguma propriedade filosófica interessante, que, *prima facie* as proposições da matemática não têm. Ao mostrar que a matemática pode ser derivada na prática de princípios puramente lógicos, nós mostramos que a despeito das primeiras aparências, às proposições da matemática também têm esta propriedade filosófica interessante. As diferenças realmente fundamentais entre diferentes versões de logicismo dizem respeito a qual é o candidato que elas elegem para o papel de tal propriedade filosófica interessante. Nestas questões Carnap e Frege mantiveram pontos de vista fundamentalmente diferentes, na verdade fundamentalmente opostos. Embora tivessem ambos pensado que o projeto logicista era a chave para a compreensão da natureza da

matemática, as conclusões específicas sobre a matemática que eles esperavam desta forma estabelecer eram muito diferentes.

E, se examinarmos as razões para suas atitudes a respeito da geometria, nós podemos começar a entender quais são as suas diferenças filosóficas subjacentes. Então perguntemos primeiramente qual teoria Frege propôs para geometria, se ele pensava que ela não era parte da lógica? A resposta é que ele pensava que a teoria kantiana da geometria estava fundamentalmente correta. 'Ao chamar as verdades da geometria de sintéticas *a priori*', Frege nos diz nos *Fundamentos da Aritmética*, '[Kant] revelou a sua verdadeira natureza'<sup>12</sup>. E isso nos diz algo muito revelador sobre as pressuposições filosóficas do logicismo de Frege. Nomeadamente, que o referencial filosófico subjacente de Frege era basicamente Kantiano, pelo menos na medida em que ele não restringia as fontes possíveis do conhecimento às percepções sensoriais. Em particular, ele dava um lugar para a intuição no sentido Kantiano, ou pelo menos próximo a ele, como uma fonte de conhecimento. As relações exatas de Frege com Kant são um pouco controversas<sup>13</sup>, no entanto, para a nossa fortuna, nós não precisamos aqui nos envolver nesta controvérsia para esclarecermos o ponto básico: Frege era certamente suficientemente Kantiano para rejeitar o empirismo como uma teoria de conhecimento. De fato, quando ele conclui a introdução dos *Fundamentos da Aritmética* apontando algumas das lições filosóficas que ele espera que sejam aprendidas da sua análise da matemática, Frege nota, ironicamente, que são exatamente os empiristas 'que menos gostarão delas'<sup>14</sup>. Em outras palavras, ele acredita que a sua teoria da natureza da matemática constituía um obstáculo ao empirismo em geral.

Isto é suficiente para o momento a respeito de Frege; vamos agora tratar de Carnap, e ver que a situação é diferente. Longe de acreditar que o logicismo era um obstáculo ao empirismo, para Carnap e o resto do círculo de Viena, a maior atração estava precisamente na forma que poderia ser usada para *defender* o empirismo. Como o próprio Carnap disse, o que era importante para o círculo de Viena na concepção logicista da matemática era 'o fato que se tornava possível pela primeira vez combinar a tese básica do

empirismo com uma explicação satisfatória da natureza da lógica e da matemática<sup>15</sup>. Assim como uma abordagem Kantiana da epistemologia em geral, e o conceito de sintético *a priori* em particular, havia poucas coisas às quais o círculo de Viena era mais hostil. Para ver porque Carnap assumiu esta perspectiva do logicismo nós precisamos entender seus pontos de vista sobre a natureza da lógica, que é a questão realmente fundamental para qualquer versão do logicismo. Ao fazer isto a magnitude real da distância entre o logicismo de Carnap e o de Frege tornar-se-á aparente. Para colocar os pontos de vista de Carnap em perspectiva nós devemos lembrar quais eram os pontos de vista de Frege sobre a natureza da lógica. Na verdade, Frege não nos diz muito sobre a natureza da verdade lógica. Entretanto, ele nos diz o suficiente para ficar claro o que ele acredita que as verdades da lógica *não* são. No seu ver, elas não têm nada a ver com a *mente*, nem nada a ver com a *linguagem*. Na verdade elas se referem a um domínio de objetos abstratos, não *lingüísticos*, não *mentais*, e não *empíricos*. Numa sentença que o próprio Frege usou num contexto um pouco diferente, nós podemos dizer que, segundo os seus pontos de vista, a fonte da verdade lógica está 'profundamente enraizada na natureza das *coisas*'<sup>16</sup>, sendo tais coisas um domínio quase-platônico de entidades abstratas. Esta visão da natureza da lógica tem uma conseqüência especialmente importante, qual seja, de que as verdades da lógica são imutáveis. Como o próprio Frege afirmou em uma passagem famosa, as proposições da lógica são 'marcos eternos que o nosso pensamento pode ultrapassar mas nunca mudar de lugar'<sup>17</sup>. No caso de Carnap sua visão da natureza da lógica é radicalmente diferente. Mas apesar de ser tão diferente, ainda assim, podemos entender a visão que Carnap tem da lógica como um resultado natural da tentativa de revolver certos problemas enfrentados pela abordagem de Frege.

A abordagem de Frege sobre a natureza da lógica, e conseqüentemente da matemática, difere daquele de Frege de dois modos especialmente importantes. Em primeiro lugar, ao contrário de Frege, Carnap compreende a natureza da lógica como essencialmente ligada à linguagem. Longe de ter sua verdade baseada em um domínio platônico de objetos abstratos, as verdades

lógicas (e matemáticas) são simplesmente conseqüências da estrutura da linguagem. Elas são tautologias, isto é, uma vez que todas as palavras da linguagem têm os significados determinados, aquelas proposições serão vacuamente verdadeiras. Neste aspecto da sua abordagem da lógica Carnap está seguindo o Wittgenstein do *Tractatus*. (Aqui vale a pena observar que apesar de que ele retira do *Tractatus* esta idéia, a aplicação que Carnap faz dela, para uma abordagem logicista da matemática, não seria endossada pelo próprio Wittgenstein. No *Tractatus* Wittgenstein é muito cuidadoso em dizer que a matemática não consiste em tautologias, e portanto que elas não são proposições da lógica. Isto tem sido às vezes ignorado ou tratado apenas como uma diferença terminológica de menor importância. Mas de fato não é, como pelo menos Carnap percebeu<sup>18</sup>, e em verdade revela um rompimento fundamental com a visão logicista da matemática, em favor de uma abordagem completamente diferente. Contudo não discutirei aqui que abordagem alternativa da matemática seria esta de Wittgenstein).

Voltando a Carnap, além de adotar o conceito de tautologia de Wittgenstein como parte de sua explicação da natureza da lógica (e da matemática) ele acrescentou ainda um segundo elemento que era não apenas completamente estranho a Frege, mas igualmente ao Wittgenstein do *Tractatus*, a saber, a idéia de que as tautologias que constituem a lógica são resultado de convenções arbitrárias de linguagem. Isto reflete o fato de que para o Wittgenstein do *Tractatus* existe apenas *uma* linguagem possível. Ou mais especificamente uma única estrutura lógica possível que todas as linguagens possíveis devem compartilhar. Portanto, o conceito de tautologia é absoluto. Enquanto que, para Carnap há muitas linguagens possíveis, cada uma com uma estrutura lógica diferente; assim para ele a noção de tautologia é relativa à linguagem. Juntando essas duas idéias temos a visão que Carnap expressou no *Construção Lógica do Mundo* da seguinte maneira. 'A lógica (incluindo a matemática) consiste apenas em convenções que dizem respeito ao uso de símbolos, e em tautologias que são baseadas nestas convenções'<sup>19</sup>. Se a sugestão de Carnap de que a natureza da verdade lógica estava essencialmente ligada à linguagem, dificilmente teria sido recebida por Frege com muito

entusiasmo, esta outra alegação de que a lógica é convencional e arbitrária deixaria seu antigo professor com os cabelos em pé. O quanto a visão de Carnap sobre a natureza da lógica difere da de Frege aparece bem patente se pusermos a afirmação de Frege sobre a lógica como marcos eternos do pensamento, que foi antes citada, lado a lado com a afirmação igualmente famosa de Carnap de seu 'Princípio de Tolerância', isto é, de que 'na lógica não há princípios morais. Todos são livres para construir sua própria lógica, isto é sua própria forma de linguagem, como quiserem'<sup>20</sup>.

Enfatizei as grandes diferenças entre as visões de Frege e de Carnap sobre a lógica, mas além disso as diferenças entre Carnap e Wittgenstein (isto é o Wittgenstein do *Tractatus*, até agora eu não disse nada sobre as idéias bem diferentes do ultimo Wittgenstein sobre a necessidade lógica. Contudo, vou fazê-lo em breve), mas apesar disso é possível ver uma certa relação entre estas diferentes abordagens da lógica, e como cada uma pode ser entendida como uma tentativa de remediar os defeitos da anterior.

O platonismo de Frege com relação à lógica enfrenta um problema bastante óbvio, a saber, uma questão a respeito da epistemologia da lógica. A impaciência de Frege com o empirismo sem dúvida o levou a deixar de ver a seriedade deste problema. Se tomarmos a epistemologia com o mínimo de seriedade seremos obrigados, eu acho, a achar problemático esta visão da lógica (e matemática) como descrevendo um domínio de objetos abstratos. E podemos entender um dos objetivos da abordagem da lógica em termos de tautologias que Wittgenstein apresenta no *Tractatus*, precisamente como uma tentativa de explicar a natureza da lógica sem apelar para tal domínio platônico problemático, e assim tirando das verdades lógicas o mistério epistemológico. Contudo, embora *prima facie* a abordagem de Wittgenstein pareça ser um avanço à de Frege, de fato não é óbvio que ela o seja realmente. A visão de Wittgenstein é de que as verdades lógicas são um subproduto das regras que governam qualquer linguagem possível, ou sistema de simbolismo. Mas ele nunca explica como nós chegamos a apreender esta rede de conexões lógicas que deve estar subjacente a qualquer linguagem possível. Wittgenstein diz que é alguma coisa que

**devemos** fazer sem que nos seja dito como. Agora podemos começar a ver os atrativos da mudança operada por Carnap ao introduzir a noção de convenção na explicação da lógica. Convenções são coisas que nós mesmos estabelecemos explicitamente e enquanto tais não pode haver qualquer problema epistemológico sobre elas, nem mesmo para o mais rigoroso empirista.

Contudo, a posição de Carnap é ela mesma inteiramente sem problemas? Infelizmente não. Agora passarei da explicação da visão de Carnap sobre a natureza da lógica (e da matemática) para uma avaliação dela, destacando os problemas que ela enfrenta e vendo se estes problemas sugerem direções para uma forma mais bem sucedida de explicar a natureza da lógica.

O problema central que o convencionalismo de Carnap enfrenta é o seguinte: na melhor das hipóteses, supondo que nós podemos esclarecer o sentido da afirmação de que algumas proposições da lógica são verdadeiras por convenção, isto não pode resultar em uma abordagem completamente geral da natureza da lógica. Se consideramos a seguinte passagem dos *Fundamentos da Lógica e matemática* (1939) de Carnap ficará claro qual é o problema. Carnap diz:<sup>21</sup>

A lógica ou as regras de dedução ... podem ser escolhidas arbitrariamente, e portanto são convencionais se são tomadas como a base do construção do sistema da linguagem e se a interpretação é sobreposta depois. Por outro lado, um sistema de lógica não é uma questão de escolha, mas ou certo ou errado, se uma interpretação dos signos lógicos é dada antes.

O ponto principal é que mesmo que aceitemos que certas verdades lógicas sejam puramente convencionais, *tais* verdades lógicas terão conseqüências lógicas. E como podemos explicar a fonte destas outras relações lógicas? Elas não podem ser todas convencionais porque podemos estabelecer apenas um número finito de convenções, e estas conseqüências lógicas serão infinitas em número. Na passagem que acabei de citar, Carnap parece reconhecer que uma vez que um sistema de convenções lógicas arbitrárias tenha sido estabelecido não é arbitrário ou convencional

que conseqüências ele terá. 'Se uma interpretação dos signos lógicos é dada antes', ele diz, 'a lógica não é uma questão de escolha, mas ou certa ou errada'. Mas se não é convencional qual é sua fonte? A este respeito Carnap não tem nada a dizer.

Como enfatizei, Carnap operava em uma estrutura empirista, e é difícil ver o que ele *poderia* dizer para explicar a natureza dessas verdades lógicas não-convencionais. Assim ele acaba deixando a natureza da maioria das verdades lógicas tão misteriosa e inexplicada quanto Frege e Wittgenstein deixaram.

Desejo terminar considerando brevemente as duas maneiras muito radicais que foram propostas para dar solução ao problema da natureza da verdade lógica, que permanecem no interior de uma estrutura epistemológica mais ou menos empirista. O problema que eu descrevi acerca da abordagem da verdade lógica foi colocado claramente pela primeira vez por Quine. (A propósito, vale a pena acrescentar aqui um breve comentário a respeito da história inicial da filosofia analítica. Quando Quine em seu famoso artigo 'Verdade por Convenção' (Quine 1936) expôs pela primeira vez suas críticas ao convencionalismo de Carnap contrariamente ao que quase todos pensaram desde então, ele não as entendia como uma refutação decisiva da posição de Carnap, mas como um pedido de esclarecimento. Isto fica claro à luz de outros textos de Quine da mesma época que recentemente foram publicados na edição de Richard Creath da correspondência entre Carnap e Quine.)<sup>22</sup>

Contudo, mais tarde, Quine não apenas rejeitou a teoria convencionalista de Carnap, mas propôs sua própria solução ao problema da verdade necessária. Esta solução de Quine era extremamente simples - ele simplesmente negou a existência de verdades necessárias. Dadas as dificuldades com a tentativa de Carnap de uma solução, esta é, por diversas razões, uma posição muito atraente. Contudo ela mesma enfrenta uma grande dificuldade. Quine nega que qualquer proposição seja completamente não revisável em relação à experiência, isto é qualquer proposição poderia ser falsa. Mas o problema com esta idéia foi muito bem captado por Kripke<sup>23</sup> quando ele disse que o próprio conceito de testar uma proposição com base na experiência não faz sentido

sem alguma coisa, isto é algumas outras proposições são fixadas, ou seja, não sujeitas à revisão mediante a experiência. Mas conferir a qualquer proposição este estatuto é simplesmente dizer que ela é necessariamente verdadeira. Se o argumento de Kripke pode ser usado para argumentar que *todas* as proposições que usualmente concebemos como necessárias assim o sejam de fato, isto talvez não seja óbvio. E claramente se ele é correto precisa ser complementado por uma explicação de *como* as verdades necessárias são possíveis. Pois, no máximo ele estabelece a existência de verdades necessárias sem dar uma tal explicação. Contudo não vou discutir mais estas questões. Simplesmente vou me satisfazer em dizer que penso que pelo menos *prima facie* este argumento constitui um obstáculo à rejeição total da necessidade por Quine.

Agora vou abordar uma segunda resposta possível ao problema da visão de Carnap sobre a necessidade, a saber, aquela do último Wittgenstein<sup>24</sup>. Ao contrário de Quine, Wittgenstein insiste na existência de uma nítida distinção entre verdades necessárias e verdades contingentes. E sua abordagem compartilha alguns aspectos com a de Carnap, isto é ele explica o conceito de necessidade por meio de um conceito de convenção lingüística. Contudo, a grande diferença é que Wittgenstein evita o problema de Carnap de explicar o estatuto das conseqüências das verdades lógicas convencionais, generalizando a abordagem de Carnap e dizendo que *todas* as verdades necessárias são puramente convencionais.

Contudo, esta posição de Wittgenstein é mais satisfatória do que a rejeição total de Quine da verdade necessária? Isto certamente não é *óbvio*. Uma objeção imediata é que a alegação de Wittgenstein de que toda necessidade resulta diretamente de convenção é que ela parece ir totalmente contra o que podemos chamar a *fenomenologia* da necessidade. Pois certamente nós não nos sentimos como tendo qualquer liberdade ou escolha para seguir uma cadeia de argumentos lógicos. Mas, se toda necessidade é realmente resultado de convenção, então deve ser verdade que em certo sentido somos livres para aceitar ou não um argumento lógico.

Contudo, penso que vale a pena enfatizar que a resposta de Quine ao problema da verdade necessária enfrenta exatamente a mesma dificuldade. Uma vez que Quine, tanto quanto Wittgenstein, está negando que somos compelidos a aceitar qualquer conexão lógica dada. Para Quine uma tal conexão é apenas uma verdade contingente, e portanto revisável, e assim pode ser revisada, isto é, poderíamos dizer que é falsa e nos recusarmos a aceitar. Mas, fenomenologicamente, parece que somos forçados a aceitá-la, e que *não* temos escolha em nenhum sentido. Um outro problema que o convencionalismo generalizado de Wittgenstein enfrenta, e que tem em comum com o de Quine, é que ele corre o risco de cair em uma forma de idealismo, isto é, de destruir a idéia de que o mundo existe e tem propriedades determinadas independentemente de nós<sup>25</sup>. *Ambos*, Quine e Wittgenstein, enfrentam este problema, pois se dizemos que as verdades necessárias são todas nossas invenções, ou são revisáveis, então as verdades contingentes também perderão sua objetividade e determinação, dependendo, pelo menos em parte, de nossas decisões. Porque dependerá de quais verdades necessárias estabelecemos o que os *fatos* contingentes a respeito do mundo são. (Por exemplo, lógicas ou matemáticas diferentes vão impor diferentes restrições sobre as combinações possíveis de propriedades que podemos atribuir a um certo objeto. Mas se mudarmos a lógica, o que é em princípio possível, dado que a lógica é só uma rede de convenções, mudaremos também as combinações possíveis de propriedades que o objeto pode ter. Então não existe um ponto de vista de Deus a partir do qual nós podemos especificar as propriedades do objeto de uma maneira totalmente objetiva.)

Eu não sei se estes problemas podem ser resolvidos e não vou tentar dar uma resposta a esta questão aqui<sup>26</sup>. Mas eu gostaria de concluir sugerindo que o aspecto mais importante destas duas abordagens a respeito da verdade necessária é uma idéia que claramente tem suas raízes na concepção de Carnap, isto é na idéia de tentar fornecer uma teoria *não-cognitiva* da necessidade. Ou seja, negar que a necessidade seja algo que nós reconheçamos. Pode parecer que aqui me distanciei muito de Carnap. Mas se uma

versão desta concepção fosse desenvolvida evitando ou resolvendo os problemas que mencionei antes, então ela satisfaria talvez a esperança de Carnap de dar uma explicação da verdade necessária em bases mais ou menos empiristas, e iluminando assim a natureza da lógica e da matemática. A convicção de que este é um problema de importância filosófica absolutamente central, e de que ele deve ser resolvido dentro de um quadro basicamente empirista, constitui uma das contribuições mais fundamentais e duradouras de Carnap à filosofia analítica<sup>27</sup>.

## NOTAS

- (1) Carnap 1963a, p.5
- (2) Carnap 1963a, p.12
- (3) Carnap 1931, p.133
- (4) Carnap 1931, p.134
- (5) Carnap 1963c, p.935
- (6) Carnap 1963a, p.46
- (7) Carnap 1928 §107, p.177
- (8) Carnap 1931, p.141
- (9) Veja Bohnert 1975, p.210 sobre as suas discussões com Carnap em 1968. Às vezes Carnap é acusado de ter abandonado o logicismo para uma versão do formalismo em *A Sintaxe Lógica do Mundo* (1934) sobre a forte influência de Hilbert. Ele respondeu a esta crítica fazendo uma distinção entre formalismo como uma posição filosófica que ele rejeitou, e o 'método formalista' que ele aceitou. Veja Carnap 1963b, p.928. Veja também Bohnert 1975 e Friedman 1988 para discussões da relação da visão da matemática de Carnap ao formalismo.
- (10) Veja Bohnert 1975 para uma discussão excelente do desenvolvimento das várias fases da filosofia da matemática de Carnap.
- (11) Carnap 1928, § 107, p. 177
- (12) Frege 1884, § 89
- (13) Veja o debate entre Dummett e Sluga. (Veja Dummett 1981 e Sluga 1980, e também Gabriel 1986.)
- (14) Frege 1884, p. ix
- (15) Carnap 1963a, p. 47
- (16) Frege 1891, p. 156
- (17) Frege 1893, p. Xvi
- (18) Carnap 1963a, p. 47
- (19) Carnap 1928, § 107, p. 178
- (20) Carnap 1934, § 17, p. 52
- (21) Carnap 1939, p. 29
- (22) Veja Putnam 1981, p.173 para a idéia que Quine quis acabar com convencionalismo com este artigo. Veja Creath 1990 para os outros textos de Quine daquela época acerca do convencionalismo, e Creath 1987 para argumentos fortes que mostram que de fato Quine tinha, em 1936, uma atitude muito favorável ao convencionalismo.

- (23) Veja Putnam 1979, p.136  
 (24) Os textos de Wittgenstein mais relevantes são Wittgenstein 1976 e 1978.  
 (25) A exposição clássica deste argumento se acha em Dummett 1959.  
 (26) Discussões importantes destes e outros aspectos da versão de convencionalismo de Wittgenstein acham-se em Wright 1980, 1986 e 1989, Hale 1989, Craig 1975 and 1986, Putnam 1976,1979 e 1981.  
 (27) Eu gostaria de agradecer a Arno Viero, Rejane Carrion e Luiz Carlos Pereira pela suas discussões muito úteis deste texto no congresso em Valinhos. Também agradeço a Jairo José da Silva e Luiz Henrique de Araújo Dutra pela sua ajuda, indispensável, com a preparação da versão portuguesa deste texto.

### BIBLIOGRAFIA

- AYER, A.J. (ed) 1959 *Logical Positivism* (Glencoe, Free Press)
- BOHNERT, H. 1975 Carnap's Logicism, em J. Hintikka ed. *Rudolf Carnap: Logical Empiricist* (Reidel, Dodrecht)
- CARNAP, R. 1928 *The Logical Structure of the World* (tradução inglesa, University of California Press, Berkeley, 1967)
- \_\_\_\_\_ 1931 *The Old and the New Logic*, tradução inglesa em Ayer 1959
- \_\_\_\_\_ 1934 *The Logical Syntax of Language*, tradução inglesa Kegan Paul, London 1937
- \_\_\_\_\_ 1939 *The Foundations of Logic and Mathematics*, University of Chicago Press, Chicago
- \_\_\_\_\_ 1963a Intellectual Autobiography, in P. Schilpp ed. *The Philosophy of Rudolf Carnap* (Open Court, LaSalle)
- \_\_\_\_\_ 1963b E.W.Beth on Constructed Language Systems, em Schilpp ed.
- \_\_\_\_\_ 1963c P. F. Strawson on Linguistic Naturalism, em Schilpp ed.
- CRAIG, E. J. 1975 The Problem of Necessary Truth, em S.Blackburn ed. *Meaning, Reference and Necessity* (Cambridge University Press) 1986 Arithmetic and Fact, em I.Hacking ed. *Exercises in Analysis* (Cambridge University Press)

- CREATH, R. 1987 The Initial Reception of Carnap's Doctrine of Analyticity, *Nous* vol.21
- \_\_\_\_\_ 1990 *Dear Carnap - Dear Van: The Carnap-Quine Correspondence and Related Texts* (University of California Press)
- DUMMETT, M. 1959 Wittgenstein's Philosophy of Mathematics, reimpresso em Dummett 1978
- \_\_\_\_\_ 1978 *Truth and Other Enigmas* (Harvard University Press)
- \_\_\_\_\_ 1981 *The Interpretation of Frege's Philosophy* (Harvard University Press)
- FRIEDMAN, M. 1988 Logical Truth and Analyticity in Carnap's *Logical Syntax of Language* em Aspray & Kitcher eds. *History and Philosophy of Modern Mathematics* (University of Minnesota Press)
- FREGE, G. 1884 *The Foundations of Arithmetic*, tradução inglesa 1950, Blackwell, Oxford
- \_\_\_\_\_ 1891 Function and Concept, em Frege 1984
- \_\_\_\_\_ 1893 *The Basic Laws of Arithmetic*, vol. I. tradução inglesa, University of California Press, 1964
- FREGE, G. 1984 *Collected Papers* ed. B. McGuinness (Blackwell, Oxford)
- GABRIEL, G. 1986 Frege als Neukantianer, *Kantstudien*
- HALE, B. 1989 Necessity, Caution and Scepticism, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume.
- PUTNAM, H. 1976 "Two Dogmas" Revisited, em *Contemporary Aspects of Philosophy* (Oxford) ed. G. Ryle, reimpresso em Putnam 1983
- \_\_\_\_\_ 1979 Analyticity and Apriority: Beyond Wittgenstein and Quine
- \_\_\_\_\_ 1981 Convention: A Theme in Philosophy, em Putnam 1983

- \_\_\_\_\_ 1983 *Realism and Reason* (Cambridge University Press)
- QUINE, W. V. 1936 Truth by Convention, em Quine 1976  
1976 *Ways of Paradox and Other Essays* edição revisada
- WITTGENSTEIN, L. 1976 *Lectures on the Foundations of Mathematics, 1939*  
\_\_\_\_\_ 1978 *Remarks on the Foundations of Mathematics*
- WRIGHT, C. 1980 *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics* (Harvard University Press)
- \_\_\_\_\_ 1986 Inventing Logical Necessity, em J. Butterfield ed. *Logic, Mind and Language* (Cambridge University Press)
- \_\_\_\_\_ 1989 Necessity, Caution and Scepticism, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume (resposta a Hale 1989)

# **HARE E OS LIMITES DA DISCRIMINABILIDADE RACIONAL ENTRE NORMAS EM CONFLITO**

Maria Cecília M. de CARVALHO  
Deptº de Pós-Graduação em Filosofia Puccamp

## **RESUMO**

O artigo se propõe a reconstruir a tese da universalizabilidade dos juízos morais, desenvolvida por M. Hare, e procura examinar até que ponto o conceito de universalizabilidade provê um critério adequado para fazer jus à pretensão de racionalidade que, segundo Hare, está implicitamente erguida nas discussões morais levadas a efeito no dia-a-dia. Nesse sentido a autora argumenta que o potencial crítico do critério de Hare encontra seu limite no enfrentamento de uma situação de conflitividade interpessoal em que indivíduos "fanáticos" estejam dispostos a defender consistentemente princípios e ideais morais que nossa consciência moral intuitivamente os repudia como moralmente indefensáveis.

## **ABSTRACT**

In this text an attempt to reconstruct Hare's thesis stating universalisability of moral statements is made. The main point is to see in what extent the concept of universalisability provides a proper criterion for the supposed rationality that, in Hare's view, is implicit in the ordinary day-to-day moral

assessment of human action. In this sense, it is argued that Hare's criterion find its limit when it has to face a situation of mutual competitiveness in which "fanatical" individuals intend consistently to defend principles and moral ideals that our conscience intuitively repudiates as morally indefensible.

## 1. Introdução: A racionalidade da Ética em questão

Neste trabalho pretende-se examinar se a construção meta-ética de R. M. Hare provê subsídios que permitam sustentar que uma discussão sobre questões morais pode ser uma discussão racional e, em caso afirmativo, qual o espaço que se abre à argumentação racional como resultante da filosofia moral de Hare.

O autor de *Freedom and Reason* está convencido de que as discussões morais que levamos a efeito no dia-a-dia fazem apelo a razões. Além disso, parece-lhe claro também que os participantes em uma disputa moral não apenas recorrem a razões para apoiar suas posições, mas ainda discutem sobre se uma dada conclusão está ou não suficientemente respaldada nas premissas invocadas para lhe dar sustentação. Segue-se que uma teoria meta-ética que não contemplasse um traço tão saliente da argumentação moral não poderia ser considerada uma reconstrução adequada. Esta foi, aliás, uma das razões pelas quais Hare rechaçou o Emotivismo: parece derivar do Emotivismo que a argumentação moral se desenvolve para além da esfera da racionalidade, resultando impossível, por conseguinte, sob os pressupostos emotivistas, explicitar as condições de possibilidade de uma discussão racional em torno de questões morais.

Dado que Hare pretende reservar um lugar importante à argumentação racional no âmbito do discurso moral, queremos neste trabalho examinar se a sua construção meta-ética dá conta desta pretensão e em que medida o faz.

Uma das preocupações fundamentais de Hare e que o teriam levado a desenvolver investigações no campo da Filosofia Moral foi a de encontrar uma base objetiva e racional para dar sustentação às nossas decisões morais. Segundo declarações de

cunho autobiográfico, Hare se tornara um filósofo moral por estar preocupado com questões morais práticas<sup>1</sup>. Caso sua teoria meta-ética se revelasse irrelevante e incapaz de fornecer qualquer subsídio para uma deliberação moral, o próprio Hare teria considerado inútil seu empreendimento. Embora seu objetivo não fosse a construção de um sistema de ética normativa - e isso precisa ser ressaltado, uma vez que concebe a Ética como "investigação lógica da linguagem moral"<sup>2</sup>, situando-a, portanto, no plano de uma meta-ética, Hare considera, todavia, importante que uma reconstrução meta-ética produza resultados que tenham relevância prática e nos propiciem alguma orientação em uma circunstância na qual nos defrontamos com questões morais cruciais. Mesmo defendendo a neutralidade da meta-ética com respeito a um sistema de ética substantiva, entende que a neutralidade da investigação não deve ser equiparada à sua inoperância ou inutilidade para uma situação concreta em que devemos deliberar e decidir moralmente. Para evitar aqui qualquer equivocação a respeito da maneira pela qual Hare entende a tarefa do filósofo moral, lembremos que, segundo este autor, "os filósofos são pessoas que procuram compreender algo"<sup>3</sup>. E ainda:

"O que tento fazer enquanto filósofo moral é auxiliar a mim e aqueles que se debruçam sobre questões morais a entender as questões com que estão se defrontando: desta forma espero que possamos nos tornar mais aptos para respondê-las"<sup>4</sup>.

## 1.2. Razão e liberdade

Em sua Meta-Ética Hare pretende contemplar duas importantes dimensões do agir moral, quais sejam, a liberdade e a racionalidade. Em seu entender, liberdade e razão costumam ser vistas como polos antagônicos. A história da Filosofia Moral mostraria seus protagonistas, ora tendendo a valorizar a liberdade, em detrimento da razão, ora suprimindo aquela, em nome desta. Hare pretende dissolver o pretenso antagonismo, supostamente existente entre esses dois polos da moralidade. A este propósito, ele assim se expressa na Introdução de *Freedom and Reason*:

"Esta antinomia é a fonte de quase todas as controvérsias centrais da Filosofia Moral. A maioria dos filósofos morais se posicionou de um ou de outro lado da antinomia, o que os levou a negar verdades importantes realçadas pelo lado por eles rejeitado. Alguns consideraram tão importante a preservação de nossa liberdade em questões morais a ponto de negarem a racionalidade da moral, julgando (erroneamente) que esta representasse uma restrição à liberdade. A esta classe pertence a maioria dos filósofos conhecidos pelo nome, altamente ambíguo, de 'subjettivistas' e também os chamados 'emotivistas'. Outros pensaram que seria tão importante ressaltar que o pensamento moral pode ser uma atividade racional que chegaram a negar a liberdade de formar nossas próprias opiniões, pois a liberdade se lhes afigurava incompatível com a racionalidade. A esta classe pertencem todos aqueles filósofos morais a que darei o nome de 'descritivistas', cujo principal grupo é constituído pelos chamados 'naturalistas'. A tarefa da Filosofia Moral e a tarefa deste livro reside em buscar um caminho que reconcilie estas posições aparentemente incompatíveis, dissolvendo assim a antinomia entre liberdade e razão"<sup>5</sup>

A liberdade a que se refere o autor de *Freedom and Reason* consiste fundamentalmente em que inexistem princípios ou axiomas morais substantivos, auto-evidentes, pelos quais um agente moral pudesse se orientar. Somos livres para formar nossas próprias opiniões morais, para gerar normas e princípios. Contudo, como resalta Hare, essa liberdade que deriva da ausência de princípios válidos a priori, é antes um ônus<sup>6</sup> que se impõe a um agente racional. Se existe um resíduo decisionista na Filosofia Moral de Hare, que se traduz em sua defesa implacável da liberdade geradora de princípios, este decisionismo não quer ser confundido com a arbitrariedade pura e simples ou com o amoralismo. O "jogo da moral" tem suas regras e quem as desrespeita precisa aceitar renunciar à proteção da Moral, quando seus interesses sofrem ameaça ou seus direitos são feridos<sup>7</sup>. As restrições à liberdade

derivam, de nossa condição de agentes racionais, que exige que assumamos consistentemente os encargos (lógicos) que derivam da aceitação firme e sincera dos princípios subjacentes aos juízos morais por nós proferidos. A racionalidade da Moral é algo que está inscrito na própria estrutura lógica da linguagem moral. Analisando as peculiaridades lógicas da linguagem em geral e da linguagem ética em particular, Hare mostra que o uso consistente de predicados e juízos morais exige que o usuário desta linguagem acate as conseqüências lógicas que *advêm* de seu emprego. Em "*Freedom and Reason*" propõe um teste visando a orientar a quem delibera moralmente ou a quem participa de uma discussão moral. O teste tem por objetivo pôr em relevo se um juízo moral, uma vez proposto, pode ou não ser racionalmente defendido pelo seu proponente. Cabe-nos examinar ao longo deste trabalho a eficácia de seu teste, bem como seu alcance.

### 1.3. Uma semelhança com Popper

Hare assume que a argumentação moral não pertence àquela classe de argumentos nos quais se procede linearmente de premissas para uma conclusão. A Ética não procede à maneira cartesiana, nem postula princípios substantivos evidentes e válidos a priori<sup>8</sup>. Nosso autor pretende mostrar que a argumentação moral pode ser reconstruída como um procedimento hipotético-dedutivo e, nesse contexto, aponta para a sua semelhança com a reconstrução metacientífica do processo de construção e crítica de hipóteses elaborada por Popper: assim como a atividade do cientista empírico não consiste em buscar leis a partir da observação mediante um procedimento inferencial indutivo - deixando-se melhor reconstruir como um processo de invenção de hipóteses e de construção de testes capazes de indiciá-las como falsas também a investigação moral consiste em um tipo de pesquisa exploratória, na qual vamos ao enalço de normas e princípios que possamos ainda considerar aceitáveis, após termos examinado suas conseqüências lógicas e averiguado como estas se comportam com relação aos fatos que decidimos aceitar. Buscamos por normas que resistam a determinados testes. O método que Hare propõe para ser seguido

na deliberação e na argumentação moral será conseqüentemente um método de eliminação, análogo ao processo de eliminação de hipóteses empíricas por falsificação de suas conseqüências preditivas à luz da evidência disponível. Propõe-nos um teste que, se eficaz, permite diagnosticar se determinados juízos morais singulares - uma vez propostos - podem ou não ser legitimados, vale dizer, racionalmente defendidos à luz de certas premissas que, por assim dizer, atuam como enunciados básicos<sup>9</sup>.

Como se pretende mostrar ao longo deste trabalho, a possibilidade de argumentação racional em assuntos morais está ancorada na lógica da linguagem moral. Hare articula um teste que deve permitir a discriminação racional entre normas. O teste se funda em uma propriedade que possuem os juízos morais, qual seja, a de poderem ser universalizados (vide 4.) A universalizabilidade assim como a prescritividade são duas propriedades lógicas que caracterizam os juízos de valor em geral e os juízos morais, enquanto subclasse dos juízos de valor. O uso adequado da linguagem moral exige que seu usuário esteja disposto a universalizar seus juízos e a assumir os compromissos lógicos que derivam de sua universalização. Uma pessoa que não esteja disposta a aceitar os encargos que resultam de sua fala, os quais derivam do próprio ato de emitir um juízo moral, não pode pretender defender racionalmente suas opções morais.

## **2. Requisitos de adequabilidade para critérios de racionalidade moral.**

Uma preocupação fundamental de estudiosos alemães da Filosofia Moral, interessados na possibilidade de se dotar a Ética de uma base racional, quando não de um critério de fundamentação última, tem sido a de indagar até que ponto a Meta-Ética de Hare consegue dar uma resposta aceitável e compatível com as exigências postas por uma filosofia moral que se pretende racional. Assim, diversos estudiosos e críticos alemães demonstraram empenho em examinar o critério da universalizabilidade de Hare quanto ao seu potencial para assegurar a decidibilidade em bases racionais em

uma situação na qual concorrem interesses e ideais conflitantes e se adere a normas morais incompatíveis entre si<sup>10</sup>.

No intuito de oferecer um parâmetro de crítica às premissões de racionalidade de alguns sistemas éticos contemporâneos, entre os quais o de Hare, R. Hegselmann propõe dois requisitos de adequabilidade que devem ser satisfeitos por um critério que se arroga a pretensão de conferir racionalidade a determinados juízos e normas morais<sup>11</sup>.

A 1. O critério deve ter potencial crítico para discriminar entre as normas propostas por um indivíduo. Considerando-se que a meta-ética de Hare atribui à universalizabilidade, vale dizer, à capacidade de o proponente de um juízo moral universalizar este juízo - autoridade para conferir legitimidade racional às normas resultantes da universalização da máxima subjacente a um juízo moral singular, cumpre examinar se, no contexto da meta-ética de Hare, o conceito de universalizabilidade recebe interpretação suficientemente acurada para permitir alguma discriminação entre as normas propostas por um indivíduo. Noutros termos, para que o critério não seja trivial, deve resultar de sua explicitação a possibilidade lógica de pelo menos um juízo moral pronunciado por um indivíduo não ser universalizável por este indivíduo, pois, do contrário, o critério seria anódino e nada discriminaria.

A 2. Em uma situação em que dois indivíduos acolham normas universais mutuamente incompatíveis, o critério deve poder discriminar entre elas e não deve poder permitir que uma norma e sua negação satisfaçam o critério.

Sobre a pertinência destes dois requisitos, cremos que não há o que se objetar. O primeiro é indisputável, pois seu descumprimento faria com que qualquer juízo moral proferido ou tacitamente aceito por um indivíduo merecesse o predicado racional, porque universalizável, o que tornaria o critério inócuo, pois desprovido de potencial discriminatório. A plausibilidade do segundo deriva do interesse em tornar uma disputa moral racionalmente decidível. Na hipótese de o critério de Hare satisfazer apenas o primeiro requisito mas não o segundo, ele seria inoperante em uma situação de conflitividade interpessoal e a questão da racionalidade

dos juízos e normas morais não poderia transcender os limites da subjetividade de cada participante no discurso. Posições morais conflitantes poderiam bem ser qualificadas como racionais sem que se dispusesse de qualquer recurso transsubjetivo minimamente capaz de conferir objetividade às nossas decisões morais. Desde que duas pessoas estivessem dispostas a universalizar, respectivamente, uma norma e sua negação, tal conflito seria irremediavelmente indecidível.

#### **4. O princípio de universalizabilidade como exigência de consistência**

Hare assume que uma explicação adequada de um princípio de consistência é uma condição necessária e suficiente para que se possam gerar normas ou princípios morais substantivos merecedores do qualificativo *racionais*<sup>12</sup>. Não são, por certo, as contradições manifestas, do tipo *p e não-p* que preocupam o filósofo e o levam a conclamar à consistência no discurso. Preocupantes são as contradições veladas, sorrateiras, em que incorre o autor de um juízo moral quando - buscando o interesse próprio ou a auto-defesa - pretende a exclusão de seu caso particular do âmbito de validade de uma norma, alegando constituir ele uma exceção legítima da regra ou princípio. Esta é - segundo Hare - uma das estratégias ou manobras mais freqüentes para se tentar eludir os compromissos impostos pela adesão a uma norma. O princípio da universalizabilidade - com todas as qualificações e refinamentos que Hare lhe impõe - visa a prover uma explicitação do princípio de consistência. Vejamos em que consiste o princípio da universalizabilidade e como Hare o fundamenta.

##### **4.1. O estatuto da tese da universalizabilidade**

A tese da universalizabilidade, tal como Hare a concebe, é uma tese extraída de sua análise lógica da linguagem. É portanto uma tese lógica, isto é, fundada no significado das palavras ou orações empregadas no discurso moral<sup>13</sup>. A universalizabilidade não é um atributo exclusivo dos predicados e juízos morais.

Também os juízos descritivos e os juízos de valor em geral (morais e extra-morais) são universalizáveis. A universalizabilidade tem sua raiz na própria noção de significado lingüístico que, por sua vez, está associado à existência de regras. É certo que o significado de uma palavra pode se alterar, e uma mesma expressão pode possuir vários significados, podendo as regras que governam o uso significante da linguagem ser muito complexas. Todavia, se não houvesse regras não se poderia falar em significado e sem significado não haveria linguagem. Para se fazer entender o usuário da linguagem se obriga ao uso consistente da linguagem.

A fim de mostrar que os juízos morais são universalizáveis, Hare argumenta, num primeiro momento, que os juízos descritivos o são e faz valer que os juízos morais também partilham da propriedade em questão, na medida em que eles comportam também um significado descritivo.

Juízos descritivos, isto é, aqueles que só possuem termos descritivos e estão formulados no modo indicativo, são universalizáveis no seguinte sentido: quem atribui ou denega o predicado descritivo *D* a um objeto *a* se compromete - sob pena de inconsistência e a menos que tenha mudado de opinião ou se equivoque a respeito de fatos relevantes - a atribuir ou denegar *D* a todos os objetos iguais ou semelhantes a *a* em aspectos relevantes. Os aspectos relevantes são aqueles que, no entender do proferidor, o autorizaram a atribuir ou denegar *D* a *a*.

Também os juízos de valor são universalizáveis: se digo de uma coisa que é um bom *x*, comprometo-me - sob pena de inconsistência e a menos que tenha mudado de opinião ou me enganado acerca de dados relevantes a considerar bom qualquer outro *x* semelhante àquele em aspectos relevantes<sup>14</sup>.

Existe entretanto - como ressalta Hare - uma importante diferença entre a universalizabilidade dos juízos descritivos e a dos juízos morais: enquanto a universalizabilidade dos primeiros deriva de regras de significado que governam seu uso, a dos juízos morais reside no apelo implícito a princípios<sup>15</sup>.

Por esta razão uma disputa moral não pode ser decidida recorrendo-se a convenções lingüísticas que governam o uso de

uma palavra. Como exemplifica Hare, se duas pessoas discordam, num caso particular, sobre a pertinência de se considerar injusto um dado curso de ação, tal dissenso não pode ser dissolvido invocando-se alguma regra semântica que prescrevesse o uso correto da palavra (injusto), pois

" (...) as regras utilizadas pelas pessoas para determinar o uso correto de 'injusto' não são simples regras de significado (...). São regras morais substantivas. Ao acatar esta ou aquela regra as pessoas que tomam parte em um discurso moral se comprometem não apenas com um determinado uso de uma palavra, mas também com determinados princípios morais "16.

O que julgamos importante ressaltar aqui é o caráter lógico-lingüístico da tese da universalizabilidade. Enquanto tal ela estatui apenas que o significado de termos como "deve", "bom", etc, vincula o falante a uma regra universal. Enquanto princípio lógico, a universalizabilidade *não* prescreve que o falante deva agir segundo princípios universais subjacentes a seu discurso. Ela não obriga àquele que prescreve ou condena ações do tipo *X* a praticar ou evitar tais ações. Da tese da universalizabilidade deriva apenas a exigência de consistência no discurso e não entre discurso e ação. Destarte, as transgressões contra o princípio de universalizabilidade se dão no plano da fala. Quem infringe o princípio em questão incorre em contradição, ou seja, acolhe uma norma e sua negação. Em se tratando de contradição lógica, ela só pode ocorrer na esfera da linguagem, entre dois enunciados, mas não na esfera do agir.

Também não se deve pensar que para Hare existam normas ou princípios universais que se imponham por força de alguma autoridade. A exigência de universalização se torna operante a partir do momento em que um indivíduo emite um juízo de valor. Em razão de haver avaliado ou prescrito é que o emissor se obriga a aceitar a formulação universal da máxima subjacente à sua avaliação ou prescrição no sentido acima explicitado. Quem emite um juízo moral está implicitamente erguendo uma pretensão de validade universal e assumindo que tal pretensão é racionalmente resgatável. Nisto se funda o critério para se aferir se um juízo moral

pode ser considerado racionalmente defensável. Somente aqueles juízos e normas que um falante esteja disposto a universalizar podem ser considerados racionalmente fundados. Assim, fica estabelecida a equivalência: Um falante F aceita racionalmente uma Norma N se e somente se N for universalizável por F.

#### 4.2. Critérios de relevância para a relação de semelhança

Dado que a própria caracterização do princípio da universalizabilidade faz referência à semelhança de aspectos relevantes e pressupõe portanto a possibilidade de existirem situações que sejam semelhantes em aspectos relevantes é preciso examinar como Hare trata a noção de semelhança entre situações (em si) distintas. Esta questão é crucial para a aplicabilidade do critério de Hare, pois se inexistem situações que possam ser ditas semelhantes sob algum aspecto relevante o critério poderia ser trivialmente satisfeito pela simples razão de que uma condição suficiente e necessária para a sua aplicação não se cumpre. Ademais, sob alegação de inexistência de semelhanças, o autor de um juízo moral poderia facilmente contornar as conseqüências - eventualmente onerosas - que se lhe imporiam como resultado da universalização de seus juízos. Como Hare faz notar, uma das manobras mais comuns usadas para tentar afastar de si os encargos resultantes da exigência de universalização consiste precisamente na alegação de que existem diferenças morais cruciais entre o caso próprio e o alheio<sup>17</sup>. Se, por um lado, é certo que duas situações nunca são totalmente iguais, não se pode sempre alegar que as diferenças existentes sejam moralmente relevantes e legitimadoras de avaliações morais divergentes. Para enfrentar esta estratégia Hare estatui algumas regras ou condições de relevância para se aferir a semelhança entre situações ou estados de coisa.

1. Não se pode alegar inexistência de semelhança, caso as diferenças existentes só possam ser descritas fazendo-se apelo a características singulares. Só possuem relevância moral aqueles atributos genuinamente universais para cuja descrição não se requer o apelo a indivíduos.

2. Duas situações que diferem tão-somente pelo fato de que uma é real e a outra hipotética devem ser tratadas da mesma maneira pelo proferidor de um juízo moral.

“Nesse contexto é irrelevante o fato de que dois casos nunca são idênticos. Pois, necessitamos apenas imaginar um caso idêntico, em que haja inversão de papéis”<sup>18</sup>.

Hare reforça aqui a validade do princípio de superveniência: Se duas situações  $p$  e  $q$  podem ser descritas com os mesmos termos, então elas não podem receber avaliações divergentes. Ou seja, a diferença entre duas coisas não pode residir unicamente em que uma é boa e a outra não o é. Avaliações divergentes só se justificam por referência a atributos descritivos também distintos<sup>19</sup>.

E contra aqueles que pretendem se excluir do âmbito de jurisdição de uma norma, alegando a existência de diferenças relevantes entre a sua própria situação e a dos outros, Hare oferece o seguinte dilema: Ou bem aquelas propriedades que caracterizam o caso particular, tidas pelo interessado como moralmente relevantes são propriedades genuinamente universais ou não o são. No caso de serem universais elas podem, em princípio, estar presentes em outras situações, reais ou possíveis, nas quais a pessoa em questão desempenha outro papel. Isso posto, parece legítimo exigir-se de quem argumenta moralmente que negligencie a circunstância de ser protagonista deste ou daquele papel - o que o obrigará a admitir como moralmente relevantes apenas aquelas propriedades que esteja disposto a considerar cruciais, ainda que ostentadas por outras pessoas; isso exclui todas as formas atraentes de defesa em causa própria. Por outro lado, se as propriedades em questão não são universais, então quem argumenta não estará satisfazendo a exigência de universalizar seus juízos e não pode, por conseguinte, alegar estar argumentando moralmente<sup>20</sup>.

### 4.3. A condição de sinceridade

Também a noção do que vem a ser *aceitar uma norma* carece de explicitação para excluir o caso em que uma aceitação

inautêntica ou insincera possa banalizar o teste da universalização, permitindo que qualquer juízo moral seja universalizável pelo seu proponente, pelo simples fato de ter sido emitido por alguém que alegasse aceitar a formulação universal de suas máximas universalizadas.

No intuito de evitar tal manobra que acarretaria a trivialização do critério, Hare procura conferir maior acuidade à noção de aceitação ou adesão a uma norma. Assim quem alega aceitar um princípio deve mostrar empenho sério em

“usá-lo como guia para seus juízos morais particulares e conseqüentemente para suas ações”<sup>21</sup>.

O assentimento a um princípio deve ser sincero e não se confunde com as decisões ad hoc de um oportunista<sup>22</sup>. Assim como o assentimento a uma sentença assertiva só é sincero quando se crê que ela é verdadeira, o assentimento a um imperativo só é sincero quando cumprimos o que ele prescreve - desde que, obviamente, a ocasião adequada seja dada e esteja em nosso poder físico e psíquico fazê-lo<sup>23</sup>.

As restrições e qualificações impostas por Hare às noções de semelhança entre situações e de aceitabilidade de uma norma nos permitem retomar a questão acerca do potencial crítico do conceito de universalizabilidade e responder que o critério nele fundado parece satisfazer o requisito A 1. de adequabilidade exposto em 2.<sup>24</sup> Noutros termos, respeitadas as condições de relevância para a determinação da similaridade essencial entre situações, bem como as regras de sinceridade ou seriedade para que se possa dizer que uma pessoa efetivamente aceita e não apenas alega aceitar uma norma, podemos afirmar que o critério de Hare tem potencial crítico para discriminar entre juízos morais singulares propostos por um indivíduo. É logicamente possível que nem todos os juízos morais sejam universalizáveis por seu proponente. Assim, o critério pode ser usado argumentativamente para se mostrar a um falante sua inconsistência e levá-lo a revogar prescrições não universalizáveis.

#### 4.4. A situação de conflitividade interpessoal

Resta ainda examinar se o conceito de universalizabilidade pode receber formulação ainda mais acurada para fazer frente à situação em que normas mutuamente conflitantes sejam universalizáveis por indivíduos diferentes. Em princípio é pensável que uma norma e sua negação sejam consistentemente universalizáveis respectivamente por dois indivíduos. Teríamos então uma situação altamente inconveniente para a Filosofia Moral de Hare, na qual uma norma e sua negação seriam dadas como fundadas ou racionalmente fundamentadas porque universalizáveis.

Para fazer frente a uma tal situação, Hare procura impor refinamentos adicionais ao conceito de universalizabilidade buscando dotar seu critério de maior poder de escrutínio, visando também neutralizar ou reduzir o grau de subjetividade e decisionismo do mesmo.

No capítulo II.6 de *Freedom and Reason* Hare apresenta os constituintes estruturais de sua teoria da argumentação moral. Eles são quatro: **conhecimento da lógica da argumentação moral, de fatos pertinentes, das inclinações próprias e alheias e imaginação**. Tais elementos delineiam o horizonte no interior do qual a argumentação crítica é possível. Nesse contexto, a prescritividade e a universalizabilidade desempenham papel fundamental. Prescritividade e universalizabilidade são dois aspectos que a caracterizam a lógica da linguagem moral. Hare considera que muitas das mais insidiosas confusões que ocorrem na Ética têm origem no desconhecimento dos traços lógicos da linguagem em que se formulam os juízos morais. A rigor, Hare considera que a prescritividade e a universalizabilidade caracterizam a linguagem valorativa e não apenas a linguagem moral, a qual, do ponto de vista lógico não dispõe de nenhuma peculiaridade que a distinga da linguagem em que se formulam os juízos de valor em geral.

A prescritividade dos juízos de valor consiste em que tais juízos têm por função prescrever ações, recomendar objetos e guiar nossas opções. Para que a linguagem da moral possa cumprir tais tarefas ela tem que ser prescritiva, isto é; é preciso que dela se derivem imperativos. Em palavras de Hare:

"(...) para orientar nossas opções ou guiar nossas ações é preciso que um juízo moral tenha uma natureza tal que do assentimento a ele resulte a necessidade de se aceitar um imperativo dele derivável; noutros termos, o não-assentimento à sentença imperativa constitui evidência suficiente de que uma pessoa não assente ao juízo moral em seu sentido valorativo"<sup>25</sup>.

E ainda:

"Portanto, dizer que os juízos morais guiam ações e dizer que eles acarretam imperativos vêm a ser a mesma coisa"<sup>26</sup>

Para Hare é verdadeiro por definição que dos juízos valorativos se deduzem imperativos: se um falante assente ao juízo: "Devo fazer X" ele tem que assentir ao imperativo "Faça eu X". O não-assentimento ao imperativo significa que ou bem o falante não entende o significado das palavras que usa ou então seu assentimento ao juízo não é sincero.

Como diz Hare

"as regras da argumentação moral são basicamente duas, correspondendo aos dois aspectos dos juízos morais (...), a saber à prescritividade e à universalizabilidade. Quando tentamos em um caso concreto, decidir o que devemos fazer, estamos procurando por uma ação (...) com a qual podemos nos comprometer (prescritividade) e que estamos também ao mesmo tempo preparados para aceitar como instância ou princípio de ação a ser prescrito aos outros em circunstâncias semelhantes (universalizabilidade). Se, confrontados com uma proposta de ação, acharmos que, quando universalizada, ela resulta em prescrições que não podemos aceitar, então rejeitamos esta ação como uma solução para nosso problema moral - caso não possamos universalizar a prescrição ela não pode se converter em um 'deve' "<sup>27</sup>.

Aquele que toma parte em um discurso moral deve portanto dominar a lógica da linguagem moral. Além do conhecimento

da lógica da linguagem moral Hare apresenta ainda outros ingredientes, ou constituintes estruturais, como mencionados há pouco, da argumentação moral, os quais subsume sob as rubricas de "fatos", "inclinações" e "imaginação". Vejamos que papel eles desempenham na argumentação moral e qual o seu alcance para dirimir conflitos de interesses.

#### 4.5. Fatos, inclinações e imaginação

Quem profere um juízo moral deve ter conhecimento dos fatos pertinentes ou relevantes. Hare alude aqui principalmente ao conhecimento das conseqüências esperáveis que resultariam de uma ação decorrente de uma prescrição. A exigência de conhecimento de fatos pertinentes pode ser entendida como condição adicional de seriedade imposta à aceitabilidade de uma norma<sup>28</sup>. Ela se resume em exigir que o emissor de um juízo moral tenha consciência daquilo que está aceitando como fato e do estado de coisas que deseja ver realizado. O potencial heurístico e crítico desta condição é evidente. Trata-se de um recurso que pode ser usado para que uma pessoa se esclareça a si própria ou aos outros acerca de uma eventual inconsistência entre as normas acolhidas.

Quem profere um juízo moral deve estar disposto a considerar os interesses e inclinações de todos os concernidos como se fossem os próprios. O emissor de um juízo moral deve colocar-se hipoteticamente no lugar de um dos concernidos pelas ações decorrentes de sua norma. Hare ilustra a importância e a força heurística desta regra através de um exemplo bem simples:

Suponhamos uma situação em que **A** deve dinheiro a **B**, que por sua vez deve a **C**. **B** enquanto credor pondera se deve ou não processar seu devedor, a fim de conseguir a restituição de seu dinheiro. Sua deliberação deve envolver os seguintes passos: **B** se pergunta se pode assentir à seguinte proposição: 1. "Devo processar a **A**, porque não me paga o que deve", Dada a exigência de universalizar sua prescrição, o assentimento a ela obriga a **B** a assentir ao princípio: 2. "Todo credor deve processar a seu

devedor". Todavia, a aceitação desta norma ou princípio implica na aceitação da seguinte prescrição singular: 3. "**C** deve me processar", a qual deriva do princípio acima em conjunção com a premissa factual: 4. "**B** deve dinheiro a **C**". Dado que **B** não pode aceitar ser processado - o não-poder aqui não é um não-poder lógico, pois deriva de sua aversão à idéia de ser processado, então ele não pode logicamente aceitar a máxima universalizada e, conseqüentemente, sua prescrição original, segundo a qual deve processar a seu devedor por falta de pagamento.

Por certo que a lógica da argumentação não deixaria de funcionar, caso **B** não fosse de fato também um devedor. É suficiente que **B** se imagine na situação de **A**. Precisa apenas supor, para efeito de deliberação - que faz parte da classe das pessoas inadimplentes. O que deve fazer é se perguntar se suas inclinações lhe permitem aceitar a norma ou princípio subjacente à sua prescrição singular, na hipótese de vir a ser atingido por uma ação prescrita ou permitida pela norma. Caso suas inclinações o impeçam de aceitar tais ações decorrentes de um princípio, então ele não pode aceitá-lo e deve rechaçar também a prescrição original que fora objeto de deliberação. No exemplo em questão Hare assume que os protagonistas possuam as mesmas inclinações, como o desejo de receber de volta o dinheiro ou processar o devedor e, enquanto devedor em potencial, não ser processado ou instado a restituir o que deve. Mas Hare discute também situações de conflito em que interesses divergentes colidem entre si e situações nas quais mais do que duas partes estão envolvidas. Para esses casos Hare se empenha em nuançar seu teste, levando em conta a intensidade das inclinações, o peso dos interesses em jogo. Tais considerações parecem levá-lo em direção ao Utilitarismo, com todos os problemas que lhe são próprios e que Hare não ignora<sup>29</sup>.

No contexto de sua discussão sobre a necessidade de se ir ao encontro das inclinações e interesses alheios, Hare exige que os participantes de um discurso moral não sejam indiferentes com respeito às conseqüências que resultariam tanto para si próprios como para outrem de uma ação praticada em conformidade com uma determinada norma. Trata-se aqui de mais um esforço para se

dar maior precisão e acuidade à noção de aceitação de uma norma. A indiferença ou apatia se caracteriza precisamente pela capacidade de uma pessoa para tudo aceitar. Hare rejeita como insuficientes aquelas teorias que fazem apelo a um observador ideal ou expectador imparcial (para estes tudo seria aceitável) e exige um expectador imparcial capaz de desenvolver uma atitude de simpatia com relação aos concernidos <sup>30</sup>.

Por fim, quem profere um juízo moral deve fazer um esforço de imaginação para se pôr no lugar de outra pessoa. A esfera na qual se desenvolve o pensamento moral é a da imaginação. As razões aduzidas em favor de um juízo moral são universalizadas na imaginação e aceitas ou rejeitadas também na imaginação. A imaginação é uma capacidade que é pressuposta para que o processo de universalização seja possível.

O teste da universalizabilidade - agora enriquecido com regras e qualificações adicionais - não pretende prover um critério para a avaliação de um princípio moral considerado em si mesmo. Tudo o que se pretende aferir com o teste é se o participante de um discurso moral aceita consistentemente todas as conseqüências e implicações de seus proferimentos e opções morais. Assim aquele que transgredir o critério de universalizabilidade é alguém que emite proposições do tipo: "Posso agir desta ou daquela maneira, porém, ninguém mais em condições semelhantes pode agir assim". Está claro que o que constitui uma violação ao princípio de universalizabilidade é a aceitação de uma conjunção contraditória de duas proposições morais e não a aceitação de uma proposição moral isolada. O teste da universalizabilidade não tem potencial para desqualificar como imoral um princípio tomado em si mesmo. Ou como diz Hare:

"Ela (a universalizabilidade) nos obriga a escolher entre juízos que não podem consistentemente ser proferidos ao mesmo tempo. E, assim, nenhum juízo moral ou princípio substantivo é derivável da tese considerada isoladamente"<sup>31</sup>.

A questão que ficamos de examinar é a seguinte: em que medida um conceito de universalizabilidade - com todas as

qualificações que Hare lhe impõe - pode oferecer um instrumento para se arbitrar racionalmente em uma situação de conflitividade interpessoal? Qual o alcance de seu critério para dirimir conflitos entre dois indivíduos dispostos a universalizar respectivamente uma norma e sua negação?

Dado que o teste da universalizabilidade está destinado a submeter à prova de consistência os juízos morais acatados por uma pessoa, é preciso que fique claro que, em princípio, duas reações racionais são possíveis frente à ameaça de inconsistência: ou o emissor de um juízo moral o revoga em nome da consistência, já que a universalização daquele juízo o constrangeria a aceitar prescrições que colidem com suas inclinações, ou o proferidor decide manter seu juízo moral acatando também as implicações negativas que resultam de sua universalização, caso ele siga o que Hare chama de *ideal*. Neste caso o indivíduo se converte naquilo que Hare denomina *fanático*. Como o fanático para Hare é aquela pessoa disposta a assumir todas as conseqüências das ações decorrentes de suas prescrições universalizadas, mesmo que, num caso hipotético, elas venham a colidir com seus próprios interesses, então o conflito se revela indecidível. O fanático não se distingue do não-fanático pelo fato de não prescrever normas universais. O fanático aceita todas as regras da argumentação moral e, nesse sentido, não pode - de acordo com os parâmetros de Hare - ser acusado de imoralidade ou amoralidade. Hare vê no nacional-socialista o exemplo prototípico de um fanático. Na medida em que este defende consistentemente sua hostilidade contra os judeus, aceitando contrafactivamente seu próprio extermínio - na hipótese de ser comprovada sua ascendência judia - ele não pode ser vencido racionalmente. A possibilidade de existirem pessoas fanáticas mostra os limites de uma teoria meta-ética como a de Hare, a qual só pode exigir que o princípio de universalizabilidade seja respeitado. Sua função se esgota aí; se o conflito persiste, somente um discurso substantivo poderia enfrentá-lo. Mas Hare não pretende construir uma Ética normativa ou fornecer critérios para se avaliar a qualidade de um ideal ou princípio moral.

Interessante é que Hare, no Capítulo sobre Fanatismo e Tolerância escreve:

"(...) seria efetivamente um escândalo se nenhum argumento pudesse ser apresentado contra uma pessoa que - na consecução de seu próprio ideal - pisoteasse inescrupulosamente sobre os interesses de outrem, incluindo aquele interesse que consiste na liberdade em seguir ideais divergentes"<sup>32</sup>

Este escândalo parece erodir a Filosofia Moral de Hare, que não dispõe de argumentos para fazer ver ao fanático que este aceita princípios que, não obstante logicamente irrepreensíveis, não deveriam poder ser dados como válidos porque imorais. A instância última de teste recai sobre a decisão individual e veraz de aceitar um princípio e na auto-determinação de se comprometer com esse princípio. Isso posto, não há como argumentar contra a imoralidade de certos princípios e ideais de indivíduos fanáticos, dado que estes cumprem as regras da argumentação moral estatuídas por Hare. Donde se infere que o critério de Hare não satisfaz a segunda condição de adequabilidade, não oferecendo portanto potencial crítico para se discriminar racionalmente entre princípios morais incompatíveis, devidamente universalizados por dois indivíduos. Como consequência deste estado de coisas, Hare só pode esperar que fanáticos autênticos sejam raros. Uma esperança que parece ilusória frente à presença de hordas fanatizadas e dispostas a seguir um ideal ou ideologia até às últimas consequências.

## NOTAS E REFERÊNCIAS

(1) HARE, R. M. *Applications of Moral Philosophy*. Londres, 1972, p. IX; apud BIESENBAACH, H. *Zur Logik der moralischen Argumentation*. *Die Theorie Richard M. Hares und die Entwicklung der analytischen Ethik*. Duesseldorf, Patmos, 1982, p. 107.

(2) Cf. R. M. HARE. *The Language of Morals*. Prefácio. Londres, Oxford, N. Iorque, Oxford Univ. Press.

(3) HARE, R. M. *Wissenschaft und Praktische Philosophie*. In L. LANGREBE (org.) *Philosophie und Wissenschaft*. 9. Kongress fuer Philosophie in Duesseldorf, 1969; Meisenheim a. Glan. pp. 79-88 . Apud BIESENBAACH, H. *op. cit.* p. 108

(4) HARE, R. M. Reply to "Liberals, Fanatics and Not-so-Innocent- Bystanders." In: *Jowett Papers 1968-69*, org. por B. Y. KHANBAY, R. S. KATZ e R. A. PINEAU. Oxford 1970. apud BIESENBAACH, H., *op. cit.* , p. 108

- (5) HARE, R. M. *Freedom and Reason*. Oxford, Clarendon Press, p. 3
- (6) Idem, *ibidem*, p. 3
- (7) Idem, *ibidem*, p. 101
- (8) Idem, *ibidem*, p. 87
- (9) Idem, *ibidem*, p. 87 e sgts.
- (10) Entre as obras que discutem criticamente a contribuição de HARE para solucionar esta classe de problemas queremos salientar as seguintes: BIESENBACH, op. cit.; CRAEMER-RUEGENBERG, I. *Moralsprache und Moralitaet. Zu Thesen der sprachanalytischen Ethik. Diskussion, Kritik, Gegenmodell*. Friburgo, Munique, Alber, 1975. HEGSELMANN, R. *Normativitaet und Rationalitaet. Zum Problem praktischer Vernunft in der analytischen Philosophie*. Frankfurt, Nova Iorque, Campus, 1979. WIMMER, R. *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitaetsansprueche*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980 .
- (11) HEGSELMANN, op. cit. pp. 103 e sgts.
- (12) WIMMER, R. op. cit., pp. 209 e sgts.
- (13) HARE, R. M.: "A tese da universalizabilidade é uma tese lógica " (...) . " Por tese lógica entendo uma tese sobre os significados de palavras ou dependentes unicamente deles. Sustento que o significado da palavra 'deve' e de outros termos morais é tal que uma pessoa ao empregá-los se compromete com uma regra universal. Esta é a tese da universalizabilidade". *Freedom and Reason*, p. 30
- (14) HARE, R. M. op. cit., p. 15
- (15) Idem, *ibidem*, p. 23
- (16) Idem, *ibidem*, p. 29
- (17) Idem, *ibidem*, pp. 106 e sgts.
- (18) Idem, *ibidem*, p. 107
- (19) HARE, R. M. *The Language of Morals*, pp. 80 e sgts.
- (20) HARE, R. M. *Freedom and Reason*, p. 107
- (21) Idem, *ibidem*, p. 47
- (22) idem, *ibidem*, p. 47
- (23) HARE, R. M. *The Language of Morals*, p. 20
- (24) HEGSELMANN, R. op. cit. p. 122
- (25) HARE, R. M. *The Language of Morals*, pp. 171-172
- (26) Idem, *ibidem*, p. 172
- (27) HARE, R. M. *Freedom and REason*, pp. 89-90
- (28) HEGSELMANN, R. op. cip. p. 118
- (29) HARE, R. M. *Freedom and REason*. Cap. II. 7. pp.112-136
- (30) Idem, *ibidem*, Cap. II 6.5.; pp. 92.95
- (31) idem, *ibidem*, p. 32
- (32) idem, *ibidem*, p. 157

## BIBLIOGRAFIA

BIESENBACH, Hans. *Zur Logik der moralischen Argumentation. Die Theorie Richard M. Hares und die Entwicklung der Analytischen Ethik*. Duesseldorf, Patmos, 1982

- CRAEMER-RUEGENBERG, Ingrid. **Moralsprache und Moralitaet. Zu Thesen der sprachanalytischen Ethik. Diskussion, Kritik. Gegenmodell.** Friburgo Munique, Alber, 1975
- HARE, Richard M. **Freedom and Reason.** Oxford, Clarendon Press, 1987, 9ª reimp
- \_\_\_\_\_ **The Language of Morals.** Oxford, Oxford Univ. Press, 1972, 3ª reimp.
- HEGSELMANN, Rainer. **Normativitaet und Rationalitaet. Zum Problem praktischer Vernunft in der Analytischen Philosophie.** Frankfurt, Nova Iorque, Campus, 1979
- WIMMER, Rainer. **Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitaetsansprueche.** Frankfurt, Suhrkamp, 1980

# **“PROBLEMAS NA CONCEITUAÇÃO DE LEI EM JEREMY BENTHAM:” PODE SER JUSTIFICADA A PUNIÇÃO LEGAL?**

Luis Alberto PELUSO  
PUCCAMP/CNPq

## **RESUMO**

Neste texto se investiga a forma como um projeto ético que propõe a minimização do sofrimento justifica a punição legal. Nesse sentido, a proposta de J. Bentham é examinada com o intuito de demonstrar que embora ele consiga estabelecer as bases para a construção de um sistema de punições mínimas, contudo ele não fornece critérios para avaliar o sucesso desse sistema. Como conclusão o autor argumenta que nem sempre o sofrimento mínimo é o sofrimento justo. Isto é, sem uma teoria da justiça o utilitarismo de Bentham não seria suficiente para oferecer uma justificativa para aqueles que não se satisfazem com o sofrimento mínimo que o próprio sistema de punições úteis produz.

## **ABSTRACT**

This text investigates how Bentham's ethical project based on the principle of minimize suffering faces the question of justifying legal coercion.

It is argued that, notwithstanding Bentham's success in stating the basis for a system of minimal coercion, he does not give the necessary criteria to evaluate the results of that system.

As matter of conclusion, it is argued that the "minimal suffering" it is not always a "fair suffering". That is, without a theory of justice Bentham's utilitarianism does not succeed in justifying the necessity of the minimal suffering produced by the system of legal minimal coercion.

"After a discussion so abstruse and so fatigating, something may be expected by way of apology from the writer, something by way of satisfaction to the reader. Labour is sweetened by utility". ((Bentham, J., "The Limits of Jurisprudence Defined"; New York, Columbia University Press, 1945, ft. 9, p. 339)

## INTRODUÇÃO

Alguns textos de J. Bentham foram traduzidos para o Português. Pode-se citar a obra "Tratado dos Sofismas Políticos", cuja tradução foi realizada por Antonio José Falcão da Trota e a obra "Teoria das Penas Legais", que foi publicada numa tradução clássica revisada, onde contudo, não se informa o nome do tradutor. Ambas estas obras vieram a público através da Livraria e Editora Logos, e sem data. A Editora Abril Cultural publicou em 1974, sob a consultoria de José Américo Motta Pessanha, uma breve biografia seguida de bibliografia sobre J. Bentham. Nesse mesmo volume foi publicada a tradução realizada por Luiz João Baraúna da obra intitulada "Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação". Embora grande parte das obras de Bentham tenha sido publicada em Inglês, Francês e Espanhol, certamente se pode considerá-lo como um autor pouco conhecido por suas obras, e mais divulgado por algumas de suas idéias propagadas por seus discípulos.

Os manuscritos das obras de J. Bentham encontram-se arquivados no University College, London, em 173 pastas cada uma contendo cerca de 300 folhas de papel, somando um total de 103.800 páginas. Desse total, foram publicadas quatro coletâneas de suas idéias:

1. "Oevres de J. Bentham" (traduzidas por P. E. L. Dumont); Bruxelles, Hauman, 3 vols., 1829-1830.

2. "The Works of Jeremy Bentham", J. Bowring (super-visor da publicação e testamenteiro de J. Bentham), Edinburgh, Tait, 22 vols., 1838-1843.

3. "Colección de Obras del Célebre Jeremias Bentham" (Compilados por E. Dumont), com Comentários de B. Anduaga y Espinosa, Madrid, 14 vols., 1841-1843.

4. "Benthamiana: Or, Select Extracts from the Works of Jeremy Bentham", John Hill Burton (Editor), Edinburgh, Tait, 1843.(1)

De todas as suas obras, aquelas que alcançaram maior divulgação teriam sido "An Introduction to the Principles of Morals and Legislation", publicada pela primeira vez em Francês no ano de 1789. (2) Ainda, "Traité de Législation Civile et Pénale de Principes Généreaux de Legislation, et d'une Vue d'un Corps Complet de Droit: terminés par un Essai sur l'influence des Tems et de Licux relativement aux Lois", publicado por E. Dumont, Paris, Masson et Besson, 3 vols, 1802. E ainda, "Panopticon", publicado em London, numa edição de 2 vols, em 1791. Este último desenvolve a idéia de um novo princípio de construção aplicável a todo tipo de estabelecimento no qual as pessoas precisam ser mantidas sob inspeção; especialmente as Casas Penitenciárias, Prisões, Casas de Albergados, Asilos, Hospícios, Lazaretos, Hospitais, Fábricas, e Escolas.

No que concerne a obra "Introduction to the Principles of Morals and Legislation" ela teria sido publicada em uma versão incompleta na França em 1789 que posteriormente foi traduzida para o Inglês em 1790. Essa obra teria sido considerada complicada e obscura na época de sua publicação. Bentham chegou a abandonar as 500 cópias da edição Inglesa, acreditando que a sua publicação naquela data não tinha atingido propósito algum. Porém, e este é o ponto que se pretende destacar aqui, uma outra parte deste texto teria ficado inédita até o ano de 1945 quando Charles Warren Everett a teria recompilado e publicado com o título "The Limits of

Jurisprudence Defined". Everett argumenta que Bentham teria se desinteressado da publicação desse texto por considerá-lo mais complicado e difícil do que aquele do qual deveria fazer parte. Falando sobre as razões pelas quais a obra "The Limits of Jurisprudence Defined" teria ficado incógnita por tanto tempo, ele diz:

"Ela não foi publicada porque a "Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação" teria sido um fracasso quando apareceu, e "Limites da Jurisprudência Definida" é ainda mais difícil e complicada. É um livro 'difícil' porque ele envolve a análise de palavras e frases comumente usadas sem atenção, e somos de tal maneira que nos causa sofrimento prestar atenção tanto àquilo que dizemos quanto àquilo que queremos dizer. Bentham gastou uma grande quantidade de tempo e energia nesse trabalho porque ele o considerava importante e útil".(3)

Em seu "Introduction to the Principles of Morals and Legislation" Bentham trata principalmente dos princípios da lei penal. No último capítulo da versão publicada em 1789 ele procura discutir a questão dos limites entre o Direito Civil e o Penal. Nesse primeiro sentido o Direito Penal trata dos crimes e das punições, enquanto que o Direito Civil concerne aos direitos e obrigações.

Assim, a obra "Introduction to the Principles of Morals and Legislation" seria incompleta sem um texto que fizesse o tratamento extensivo das questões cujas respostas procuram dar conta de uma completa teoria da lei. Bentham em uma carta endereçada a Lord Ashburton, datada de 3 de Junho de 1782, discorre sobre uma matéria adicional que deveria versar sobre a distinção entre a lei penal e a lei civil. Ele chega a apresentar uma relação dos capítulos que comporiam essa parte. Procurando interpretar o significado dessa parte ele diz:

"Eu tive contudo a satisfação de concluir que o material adicional que fui portanto forçado a acrescentar haveria de servir como uma introdução aos princípios da legislação em geral bem como ao campo penal em particular: e que

a área que tive que considerar primeiro era o próprio ramo no qual as características carentes de imediata atenção (as quais, não importando o quanto tenham sido obscurecidas, são essenciais a qualquer coisa que tenha o nome de lei) eram mais distintamente visíveis; ele formaria um centro natural de agregação das partes separadas e heterogêneas da área civil de um lado, e também um centro de agregação ou um padrão de comparação para as partes igualmente heterogêneas do campo constitucional de outro lado". (4)

Embora Bentham não tenha publicado a complementação do "Introduction to the Principles of Morals and Legislation", parece que Charles Warren Everett está correto quando ele propõe que a obra "The Limits of Jurisprudence Defined" teria sido arquitetada por Bentham como sua complementação. No Prefácio da primeira edição (1789) do "Introduction" Bentham diz:

"Como uma introdução aos princípios da legislação em geral seria melhor incluir assuntos pertencentes exclusivamente à área civil, do que assuntos mais propriamente aplicáveis ao campo penal: este último seria apenas um meio de envolver os fins propostos pelo primeiro.(5)

Outra evidência do caráter complementar que une as obras "Introduction" e "The Limits" é o fato de que esta segunda obra realiza grande parte daquilo que é prometido na primeira. Na "Introduction", Bentham aponta a necessidade de se estabelecer uma terminologia científica que pudesse ser aplicada à jurisprudência. Isto significa, desenvolver, no trato dos assuntos legislativos, a mesma tarefa desempenhada por Newton no tratamento da natureza. Na "Introduction" ele diz explicitamente:

"O presente trabalho, assim como qualquer outro que eu tenha escrito e que tenha sido ou venha ser publicado sobre legislação ou qualquer outro assunto da ciência moral é uma tentativa de estender o método experimen-

tal de raciocinar da área física para a moral. O que Bacon foi para o mundo da física, Helvetius foi para o mundo moral. O mundo moral teria tido, portanto, o seu Bacon, mas o seu Newton estaria ainda por aparecer".(6)

Na obra "The Limits of Jurisprudence Defined", Bentham procura realizar essa tarefa Newtoniana, que ele acredita ser necessária para o trato dos temas legislativos. A obra expressa uma enorme quantidade de trabalho posta por Bentham na atividade de encontrar essa terminologia e tentar aplicá-la à legislação. Esse trabalho se particulariza por haver produzido as grandes divisões, as grandes classificações das leis.

As discussões sobre as teses utilitaristas têm sido responsável por grande parte da produção atual sobre Ética e Filosofia do Direito no mundo Anglo-Saxão. Nesse sentido, os estudos sobre Bentham têm recebido um impulso especial, principalmente após 1950. A publicação do texto "The Limits" colocou em pauta a versão utilitarista para uma série significativa de problemas concernentes à natureza das leis. Com este texto se pretende encaminhar a discussão da questão da justificação utilitarista das punições legais. Isto é, partindo-se da interpretação de que o utilitarismo pretende ser um projeto ético que privilegia a busca do prazer e a fuga da dor, se tenciona investigar como é que esse mesmo projeto justifica que as leis necessitem ser garantidas pela punição, e portanto pelo sofrimento dos infratores. Posto de outra forma: Sendo o sofrimento um mal, em que sentido a punição pode ser um bem?

Neste texto se argumentará que a Teoria das Penas Legais de Bentham apresenta uma resposta para esta questão. Em seguida, acompanhando a interpretação de que para o utilitarismo de Bentham as punições têm o caráter de medidas de desencorajamento, procurar-se-á responder a algumas das objeções que são postas contra ela. Finalmente, será apresentada aquela que parece ser a maior dificuldade da interpretação privilegiada na argumentação. Isto é, partindo da constatação de que a Teoria das Penas Legais de Bentham carece de uma Teoria da Justiça, se

argumentará para a conclusão que, embora ela forneça respostas plausíveis para a identificação da menor punição possível, não consegue fornecer critérios para resolver o problema de distinguir o sistema que produz a menor punição aceitável.

## SOBRE O CARÁTER E A FINALIDADE DA LEI

Bentham diz em sua definição de Lei:

"Uma lei pode ser definida como uma combinação de sinais declaratórios de um desejo concebido ou adotado pelo *soberano* em um estado, referente à conduta a ser observada em um certo *caso* por uma certa pessoa ou classe de pessoas, as quais no caso em questão são, ou se supõe que sejam, sujeitas ao seu poder: tal desejo confiante de sua realização em razão da expectativa de certos eventos os quais são tencionados na declaração, deveriam em certa circunstância ser um meio de agir com sucesso, e cujo prospecto deveria funcionar como uma motivo sobre aqueles cuja conduta está em questão".(7)

As leis são sempre postas para um fim, ou uma finalidade. A finalidade última ou geral de uma lei não pode ser outra senão o bem estar da comunidade. Segundo Bentham, o bem da comunidade é a soma dos bens particulares, isto é, dos diversos indivíduos da qual ela se constitui. Desta forma o aumento do bem de cada um dos indivíduos implica no aumento do bem da comunidade como um todo. Isto decorreria da aplicação do princípio de utilidade associado com o princípio da simpatia dos interesses. Portanto, uma lei será tão mais propriamente uma lei na medida em que ela seja capaz de ser uma expressão do princípio de utilidade.(8)

Neste ponto se põe a questão de explicar o que Bentham entende por bem da comunidade. A propósito da forma como deve ser respondida esta questão, Bentham diz:

"Em que então consiste o bem da comunidade? Essa questão deve ser respondida não através de

pronunciamento vago, nem por opinião ou metáfora, mas por meio de análise meticulosa e julgamento sóbrio. Nós devemos tentar avançar lentamente e de forma cautelosa, não de forma retórica, mas em vez disto, tendo a Metafísica e a Matemática como nossos guias: Nós devemos tentar captar, o quanto possível, o espírito destas duas últimas ciências, e, o tanto quanto possível, evitar a linguagem".(9)

O projeto utilitarista de Bentham é, contudo, fortemente fundamentado no individualismo. Nesse sentido nenhuma atitude humana pode ser censurada ou aprovada sem se postular o princípio de cada indivíduo buscar seu próprio prazer, ou utilidade. Aqueles que se manifestam contra o prazer não sabem o que estão dizendo. A aplicação desse princípio pode conduzir à conclusão de que o mais sórdido prazer que o mais temível dos malfeitores consegue obter de seu crime não haveria de ser reprovado se esse indivíduo existisse sozinho, ou se sua ação não afetasse a felicidade dos demais.

A teoria de Bentham sobre a lei pode ser apresentada sob a forma de uma visão onde os diferentes conceitos se concatenam a partir da aplicação do princípio de utilidade. Nesse sentido o ato legislativo tem dois propósitos: contribuir para a felicidade da comunidade e impedir a prática de atos que impliquem na diminuição dessa felicidade. Para tanto, o ato legislativo dispõe de dois instrumentos, quais sejam a coerção e a recompensa.

Através destes instrumentos a lei pode influenciar as ações e promover a felicidade dos seres humanos. A ação que a lei influencia pode ser a do próprio legislador ou a de outros indivíduos. O legislador pode promover a felicidade de outros indivíduos de duas maneiras. Primeiramente pode influenciar as ações criando uma situação em que a abstenção da prática de determinada ação haveria de produzir sério inconveniente ao indivíduo. Em segundo lugar, pode influenciar as ações criando uma situação em que a execução de determinada ação haveria de produzir conseqüências vantajosas ao indivíduo. Desta maneira, através de métodos coercitivos, o legislador causa ou pretende causar a prática ou a

abstenção de uma ação. Nesse sentido, o legislador cria o *dever*. E os deveres, conforme o caso, podem ser considerados como dever de abstenção, ou dever de execução. Isto é, os deveres podem ser positivos ou negativos.(10)

Bentham argumenta que os objetos sobre os quais incidem as ações podem ser coisas ou pessoas. Desta forma, os deveres estabelecidos pelo legislador como uma forma de influenciar as ações resultam por conferir, a um indivíduo, poder sobre coisas e pessoas. Na medida em que a lei resulta na abstenção de certas ações de outras pessoas, as quais poderiam resultar na diminuição da vantagem que um indivíduo colheria da utilização de certa coisa, ela confere poder a esse indivíduo sobre essa coisa. Assim também, na medida em que a lei não proíbe o indivíduo de praticar aquelas ações sobre a coisa que haveriam de resultar em sua felicidade, ela está conferindo poder ao indivíduo sobre a coisa. Assim, o poder sobre as coisas é conferido pelo legislador na medida em que ele impõe o dever de abstinência sobre as pessoas. O que Bentham parece argumentar é que a lei influenciando as ações não pode, por razões óbvias, deixar de influenciar as pessoas. Portanto, somente no sentido de término é que podemos dizer que as leis têm por objetos as coisas. Nestes termos, o poder sobre uma coisa, haveria de significar sempre o direito sobre as ações de pessoas.(11)

A lei pode conferir ao indivíduo o poder de tal forma que ele é deixado livre para exercê-lo ou não, de acordo com a contribuição que a ação em pauta venha a concorrer para sua vantagem. Contudo, a lei pode conferir o poder associando-o com o dever, isto é, o indivíduo é compelido a exercer o poder em proveito de uma outra parte. Neste último caso, Bentham entende que se tem os ingredientes da 'responsabilidade'.(12)

Quando os atos que um indivíduo é livre para praticar podem envolver os interesses de outras pessoas, esse indivíduo exerce um poder sobre essas pessoas. Nesse caso, na medida em que o indivíduo possui o poder em questão, ele desfruta da isenção do dever de abster-se de praticar os atos envolvidos pelo poder em questão. Desta forma, a lei pode conferir diferentes modalidades de poder sobre as pessoas.

Bentham diz: "O poder sobre as pessoas pode ser considerado como susceptível de três graus de perfeição. Poder no primeiro, mais baixo, ou grau menos perfeito, existe quando não fica determinado que é o dever de alguém se opor a você, no caso de você desejar exercê-lo. Poder no segundo ou grau intermediário consiste em que não somente não é criado o dever de alguém se opor a você no caso de você decidir exercê-lo, mas é criado o dever de todos de não se oporem a você quando você decide exercê-lo: Poder no terceiro, e mais alto, ou mais perfeito grau acontece quando não somente fica determinado que é dever de todos não se oporem a você no caso de você decidir exercê-lo, mas no caso de você se defrontar com qualquer dificuldade para o seu exercício, quer seja da parte sobre a qual ele deve ser exercido ou qualquer outra pessoa ou de qualquer outra causa, é estabelecido o dever de tais pessoas a ajudarem você a superar tais obstáculos".(13)

Para Bentham, um ato é uma entidade real distinta da lei. Uma obrigação é uma entidade fictícia concebida como resultado da união de um ato e de uma lei. Uma lei ordenando ou proibindo um ato cria um dever ou uma obrigação. Um direito é uma outra entidade fictícia que resulta de um dever.(14)

Na interpretação de Bentham a lei emite comandos, e ao assim fazê-lo ela cria deveres, ou o que seria a mesma coisa dita com palavras diferentes, ela cria obrigações. Não existe lei sem a criação de deveres. Esse seria um elemento característico de todo artigo de lei.

Ele diz: "A noção de comando leva àquela de dever: a de dever à de direito: e a de direito àquela de poder. O direito é destituído ou armado com poder. A de isenção àquela de privilégio: poder e dever ao mesmo tempo conduzem à noção de responsabilidade".(15)

Para Bentham os deveres podem ser distinguidos em estéreis e geradores de poder. Um dever é considerado estéril quando não produz alguma forma de poder. Deveres estéreis

somente poderiam existir se somente existisse uma pessoa sobre o mundo. Deveres geradores de poder requerem a existência de pelo menos duas pessoas. No caso do poder estar de alguma forma associado com a responsabilidade, e o beneficiário da responsabilidade não ser a mesma pessoa sobre a qual essa responsabilidade repousa, então o dever em questão requer a existência de três pessoas.(16)

## SOBRE O MÉTODO DO ESTUDO DAS LEIS

Os dois textos de Bentham, publicados com os nomes de "Introduction to the Principles of Morals and Legislation" e "The Limits of Jurisprudence Defined", tinham um objetivo declarado: contribuir para a reforma da legislação na Inglaterra da segunda metade do século XVIII. Bentham propõe que o método a ser seguido nessa reforma da legislação acompanhe o procedimento que estaria configurado em seus textos sobre a lei. Este método deveria consistir, primeiramente, na elaboração de um sistema geral de interpretação das ações humanas a partir de alguns princípios auto-evidentes. A saber o princípio de utilidade ("Os seres humanos agem de forma a buscar o prazer e a fugir da dor") e princípio da simpatia dos interesses ("Os seres humanos agem de forma a buscar o prazer do maior número e o sofrimento do menor número de pessoas possível").(17) Em segundo lugar, o método deveria consistir de uma análise dos conceitos utilizados na jurisprudência, ou no processo de elaboração das leis, envolvendo a exploração da relação existente entre as palavras e seus significados, bem como de seu uso nas proposições e das suas implicações gramaticais.(18)

Bentham defende um método para o estudo da lei que poderia ser considerado, sem grande esforço, como precursor do enfoque analítico.(19)

Bentham argumenta que a análise do sentido das palavras deveria se referir ao estudo das palavras consideradas isoladamente e no contexto da proposição. Esse estudo haveria de consistir na identificação das classes e dos usos das palavras e das proposições.

E assim como as palavras e as proposições podem ser estudadas em sua relação com as classes, quer essas classes sejam para palavras tomadas isoladamente (substantivo-adjetivo), ou no contexto na proposição (sujeito-verbo-predicado), ou como proposições pertencentes a uma argumentação (premissa-conclusão), assim também os termos e as proposições judiciais podem ser considerados em suas relações com as classes de leis. Da mesma forma como a gramática é ensinada através de sentenças que são consideradas dentro e fora da argumentação, e a geografia é ensinada através da dissecação de mapas, da mesma maneira a arte do estabelecimento das leis, a jurisprudência, deveria ser ensinada através da dissecação das leis. Elas deveriam ser reduzidas a pedaços e colocadas juntas novamente como um procedimento para se visualizar o modelo das proposições legais. Bentham pretende que a ciência da legislação tenha um método análogo ao da lógica e da gramática.

Ele diz: "Um estudante é considerado como tendo apenas pequeno desempenho em gramática, se quando diante de uma sentença gramatical existe uma palavra cujo local ele é incapaz de localizar na sentença. Se a ciência da legislação fosse tão adiantada quanto a gramática, e se existisse o costume de que os legisladores estivessem bem atualizados com essa ciência, como acontece com os estudantes em relação à gramática, um estadista deveria ser considerado como tendo pequeno desempenho em legislação, se em algum livro de Direito ante o qual ele fosse colocado existisse uma palavra cujo lugar no dispositivo legal ele fosse incapaz de localizar. Mas amar o poder é uma coisa: e amar o trabalho o qual sozinho pode capacitar um homem a exercê-lo como ele o deveria fazer é outra".(20)

Bentham entende que o legislador deveria dispor de um quadro geral que permitisse interpretar todos os campos da ação humana. Ele deveria utilizar um método que permitisse construir as leis com regularidade e consistência. Isto certamente resultaria em uma "Jurisprudência Definida" e tão transparente que não haveria

obscuridade na interpretação da lei. Num sistema legal produzido por um legislador desse tipo as pessoas precisariam apenas abrir o livro da lei e ler o que estaria disposto sobre todas as esferas da ação humana. Ali se encontrariam as leis descrevendo as ações que deveriam ser executadas para seu interesse próprio, de seus vizinhos e do público em geral. As leis descreveriam ainda os atos que um indivíduo tem o direito de praticar, e os atos que ele tem o direito que os outros executem em seu favor. Uma "Jurisprudência Definida" haveria de deixar claro aos indivíduos tudo o que eles deveriam esperar e temer em relação às leis. A lei seria então o repositório de todo o sistema de obrigações contidas, de fato, nas ordens que elas expressam, ou contidas de forma potencial nos poderes que elas conferem.(21)

Em uma linguagem figurada Bentham constroi a seguinte análise do significado da ordem legal.

Ele diz: "A legislação é um estado de guerra: o dano político é o inimigo: o legislador é o comandante: as sanções morais e religiosas seus aliados: as punições e as recompensas (algumas delas tiradas de seus próprios recursos, outras emprestadas de seus aliados) as forças que ele tem sob seu comando: as punições são sua força regular, as recompensas e a força auxiliar eventual muito fracas para atuar sozinhas: a área mecânica da legislação (...) a arte da tática: a legislação direta é o ataque formal realizado com o corpo principal de suas forças em campo aberto: a legislação indireta é um plano secreto das operações interligadas e planejadas para serem usadas sob a forma de estratagemas ou *petite guerre*".(22)

As leis sendo elaboradas através desse processo descrito por Bentham, haveriam de resultar em um tecido contínuo. Nada seria omitido ou desconsiderado. A Legislação seria expressa numa linguagem transparente, e se haveria de minimizar as dificuldades de compreensão da lei e a licenciosidade em sua interpretação.

## PUNIÇÃO E RECOMPENSA COMO FORÇA DA LEI

A forma como Bentham concebe a lei parece estar apoiada também sobre uma interpretação política das relações

entre os indivíduos. A lei expressa poder das pessoas, umas sobre as outras. Ela expressa a vontade de um soberano, sendo, portanto, um instrumento de governo.

Bentham diz: "A atividade do governo consiste em promover a felicidade da sociedade, através da punição e da recompensa".(23)

Essa teoria coloca, contudo, a questão da justificação da força da lei. Dentro de um projeto de explicação das ações humanas a partir dos princípios de utilidade e de simpatia dos interesses, como justificar racionalmente o poder de umas pessoas sobre as outras? Isto é, como justificar o fundamento, ou a força da lei? Quais as razões que compelem os indivíduos a obedecerem as leis?

Bentham acredita que a força da lei consiste nos motivos em que ela se apoia para ser capaz de produzir os efeitos para os quais é forjada. Os motivos das leis consistem na expectativa da quantidade de prazer e de sofrimento que estão conectados, numa relação de causa e efeito, com certas ações das quais eles são considerados os motivos. Portanto, a força que impulsiona os indivíduos a obedecerem as leis são de dois tipos. Primeiramente existem os motivos que estão associados ao prazer e atraem as pessoas para certas práticas previstas na lei. Em segundo lugar, existem motivos que se associam ao sofrimento daqueles que praticam determinadas ações descritas na lei. Quando uma lei tem motivos do primeiro tipo se diz que ela oferece uma recompensa. No caso de leis cujos motivos são do segundo tipo, se diz que elas se produzem punições.(24)

Bentham argumenta que suas conclusões encontram razões favoráveis na análise da própria estrutura dos dispositivos legais. Embora nem sempre se possa encontrar explicitamente declaradas nos textos das leis, contudo, as leis se compõem sempre de uma parte que descreve uma ação e outra que descreve um motivo, isto é uma recompensa ou uma punição. As leis possuem uma parte que é expressiva da vontade do legislador, e outra cuja finalidade é indicar o motivo que ele fornece para que se cumpra o seu desejo.

Bentham diz: "Nesse caso a lei pode ser dividida em duas partes: uma cuja finalidade é fazer você conhecer qual é a inclinação do legislador: a outra serve para dar ciência do motivo que o legislador lhe deu para você se adequar àquela inclinação: uma endereçada mais particularmente para o seu intelecto; a outra, para a sua vontade. A primeira dessas duas partes pode ser nominada diretiva: a outra, sancional ou incitativa".(25)

## O PROBLEMA DA JUSTIFICAÇÃO DA COERÇÃO LEGAL

Bentham parece aceitar que, embora a lei não seja por sua própria natureza coerciva, os sistemas legais usam tipicamente ameaças e a força para garantir obediência às suas normas. O problema que se põe então consiste em perguntar como tais práticas podem ser justificadas. Quais as justificativas para a coerção pois que ela nos priva da possibilidade de agirmos por nossas próprias razões? Qual a justificativa para punições que podem privar as pessoas de seus bens, incluindo a própria vida?

Segundo David Lyons dois pressupostos gerais fornecem a base para essa discussão. Primeiramente é necessário partir da idéia que a lei é moralmente falível. Em segundo lugar, que os julgamentos morais são capazes de ser justificados. Se a lei é moralmente falível, podemos assumir que os usos legais da coerção são justificáveis. Geralmente se concorda que o uso da força e da coerção necessitam justificação. Se isto é verdade, cabe a pergunta pela defesa da coerção legal. Note-se que a própria idéia de que a coerção requer justificação assume que os julgamentos morais são capazes de ser justificados. De outra forma, não haveria objeções morais a coerção. Portanto, o que isto parece implicar é a preferência pela posição que favorece a justificabilidade das leis e das práticas consideradas necessárias à sua implementação, especialmente as providências de punição.(26)

Os limites dessa discussão são suficientemente amplos para abranger uma série extensa de outras questões. Contudo, aqui não se pretende ir além de apontar dificuldades encontradas na

resposta utilitarista de Bentham para a questão da justificação da punição como força da lei. A discussão que aqui se pretende subsidiar, parte ainda de pressupostos que acentuam a necessidade de punição para as ações erradas, mas que nem todas as ações erradas são de fato punidas e que as punições devem ter limites. Importa que se destaque, contudo, que não parece razoável avaliar um projeto ético somente por conta de certas dificuldades pontuais encontradas em certas soluções que apresentam para problemas específicos. O utilitarismo de Bentham satisfaz muitas das condições que são estabelecidas para uma teoria da punição.

Um utilitarista acredita que a lei deve servir o interesse do povo. Se a punição pode ser justificada, o deve ser em tais termos.

Bentham afirma: "A arte da legislação tem em vista dois objetivos ou propósitos gerais: um direto e positivo, qual seja contribuir para a felicidade da comunidade: o outro indireto ou negativo, evitar que se faça qualquer coisa que possa resultar na diminuição dessa felicidade. Ela tem dois grandes instrumentos ou aparatos para capacitá-la a encaminhar o primeiro desses dois objetivos: 1. a coerção e 2. a recompensa".(27)

Portanto, para Bentham, o objetivo geral das leis é aumentar a felicidade global da coletividade. Conseqüentemente, elas visam a exclusão de todas as ações que resultem na diminuição da felicidade, isto é de tudo o que é pernicioso. Nesse sentido, toda punição, na medida em que impõe sofrimento sobre as pessoas, é um ato pernicioso, sendo um mal em si mesma. Esta é a razão pela qual Bentham conclui que uma punição só pode ser justificada na medida em que evita um mal maior.(28)

A Teoria das Punições Legais conforme apresentada por Bentham no "Principles" consiste numa receita minuciosa do procedimento do legislador. Primeiramente indica os casos em que o legislador não deve infligir punição, sob pena de não ser fiel ao princípio de economia de sofrimento. Isto é, mesmo quando não existir outro meio de se evitar prejuízo, a não ser através da punição, o legislador não deve punir por não valer a pena. Assim,

evidentemente, o legislador não deve impingir punição quando não *houver motivo* para a punição, isto é quando não houver prejuízo a evitar, ou o ato em seu conjunto não contribuir para a diminuição da felicidade da coletividade. Ainda, quando a punição somente puder ser *ineficaz*, isto é, quando a punição não for susceptível de evitar o prejuízo. Ainda, quando a punição for *inútil* ou excessivamente *dispendiosa*, isto é, o prejuízo produzido por ela for maior que o sofrimento coletivo que com ela se pretende evitar. Ainda, quando a punição for *supérflua*, isto é, quando o prejuízo for passível de ser evitado sem a punição, por si mesmo ou por um preço menor.(29)

Bentham destaca que, mesmo no caso de se constatar que vale a pena, isto é, quando nenhuma das quatro situações acima descritas acontecer, o legislador deve manter em vista quatro objetivos, ao pretender estabelecer punições que evitem o prejuízo. Estes objetivos seriam: 1. evitar, na medida do possível e na medida em que valer a pena, qualquer espécie de ofensa ou crime; isto é combater todas as formas de ofensa ou crime; 2. quando for inevitável que alguma pessoa cometa um crime, criar circunstância que a obrigue a cometer o crime menos pernicioso, isto é, induzir o criminoso a escolher sempre o crime menos prejudicial; 3. induzir o criminoso a não produzir mais prejuízo do que o mínimo necessário para que ele atinja a sua finalidade, isto é, fazer com que o criminoso produza o mínimo de prejuízo possível para realizar uma ação criminosa cujos fins ele almeja; 4. evitar o prejuízo da forma menos dispendiosa possível. Esses objetivos expressariam a aplicação prática do princípio da economia de punições.(30)

Bentham estabelece ainda seis normas que deveriam ser consideradas pelo legislador para o estabelecimento de um correto equilíbrio entre crimes e punições. Essas normas expressariam a combinação das quatro situações e dos objetivos acima descritos. Elas seriam: 1. "O valor ou a gravidade da punição não deve ser em nenhum caso inferior ao que for suficiente para superar o valor do benefício da ofensa ou crime". 2. "Quanto maior for o prejuízo derivante do crime, tanto maior será o preço que pode valer a pena

pagar no caminho da punição". 3. "Quando houver dois crimes concorrentes, a punição estabelecida para o crime maior deve ser suficiente para induzir uma pessoa a preferir o menor". 4. "A punição deve ser regulada de tal forma para cada crime particular, que para cada nova parte ou etapa do prejuízo possa haver um motivo que dissuada o criminoso de produzi-la". 5. "A punição não deve em caso algum ser maior do que for necessário para que esta seja conforme as normas aqui indicadas". 6 "Para que a quantidade de punição realmente infligida a cada criminoso possa corresponder à quantidade tencionada para criminosos semelhantes em geral, é necessário sempre levar em consideração as várias circunstâncias que influenciam a sensibilidade de cada um".(31)

Portanto, a Teoria das Punições Legais de Bentham implica que a punição tem um custo, não somente por causa da imposição de penas em casos particulares e o aparato que é necessário para administrar um sistema de punições legais, mas também porque a determinação de penas para certos atos limita as decisões das pessoas e expõe cada indivíduo ao risco de punição. Desta forma, a punição não pode ser justificada em bases utilitaristas, a menos que os benefícios que ela produz sejam maiores que os seus custos.

O enfoque utilitarista da punição, portanto, envolve um tipo de "análise de custo-benefício". As punições não podem ser justificadas simplesmente porque elas são merecidas, ou porque determinadas ações "clamam por vingança". As punições podem ser justificadas somente se suas conseqüências resultarem em custos previsíveis e identificáveis como capazes de produzir maiores benefícios do que qualquer decisão alternativa que pudesse ser tomada.

A Teoria das Punições Legais de Bentham permite que se interprete a punição como um recurso que produz o "desencorajamento" para a prática de certas ações. A determinação da punição de certos atos funciona como um instrumento para dissuadir as pessoas de agirem daquela forma. Isto é, ela tem o poder de desencorajamento. Quando um indivíduo é punido pela prática de uma ação, ele pode ser persuadido a não repeti-la no

futuro. A tarefa do legislador consiste em definir a punição em tal nível que os benefícios sejam maximizados, considerando-se os danos evitados como benefícios e contabilizando os custos. Nessa visão, a justificação da punição depende dos efeitos desencorajadores que podem ser razoavelmente previsíveis, somados a quaisquer outros benefícios e custos que possam razoavelmente ser esperados. Portanto, para Bentham, a justificação das punições é matéria que deve ser resolvida através de cálculos, onde se contabilizam os custos e os benefícios de certas ações. Nesses cálculos os custos são descritos em termos de sofrimento e os benefícios em termos de prazer ou minimização do sofrimento.

### Objecção I:

Essa interpretação da Teoria das Punições Legais de Bentham baseada no desencorajamento seria passível da crítica de que ela apoia punições que são desproporcionais às ofensas, isto é aprova punições que são excessivamente severas. Se poderia inferir dessa interpretação que a partir da constação que a imprudência ou o ato de dirigir embriagado é difícil de ser erradicado, fosse justificável a punição com períodos longos de prisão ou até mesmo com a pena de morte.

Como resposta a essa objeção se poderia afirmar que na versão *utilitarista* da teoria do desencorajamento o que importa na análise de uma punição é saber se seus benefícios excedem os custos. O objetivo das punições não é o desencorajamento como tal, mas somente o uso da coerção e das penas como instrumentos para a obtenção de maiores benefícios. Ainda se pode argumentar que as decisões referentes a identificação dos atos que serão sujeitos à punição não podem ser divorciadas, numa visão utilitarista, da justificação da própria punição. Não decidimos primeiramente quais os atos a serem proibidos e então estabelecemos as punições voltadas para sua erradicação. Desde que a punição tem custos, nem todo ato prejudicial ou perigoso pode ser sujeito de sanções penais de forma útil, porque os benefícios previsíveis algumas

vezes excedem os seus custos. De acordo com a Teoria das Punições Legais o fato de uma punição ser apropriada para o crime depende da possibilidade de justificação dessa punição através de forma puramente instrumental de cálculo de custo e benefício.

Portanto, um utilitarista não poderia propor o aumento das punições para a imprudência ou o ato de dirigir embriagado porque certa dose de punição prevista na lei é insuficiente para sua erradicação. Esse aumento somente seria justificável se fosse possível demonstrar que o seu resultado, em termos de minimização do sofrimento, é maior que o prejuízo causado pela imprudência e pelo ato de dirigir embriagado.

### Objecção II

Uma outra objeção à teoria do desencorajamento é que a punição não é um meio efetivo de controle social. David Lyons tentando resenhar as principais pontos dessa crítica afirma:

“O crime aumenta anos após anos apesar da ameaça de punição, e a taxa de reincidência - a proporção de criminosos reincidentes - é alta. Isto porque a punição falha ao tratar com as causas fundamentais do crime. O sistema penal determina a punição por atos de certos tipos mas não ataca as condições subjacentes que fazem as pessoas desrespeitarem a lei. Como consequência, ele fracassa em prevenir danos como deveria efetivamente fazer. Para esse propósito, alguns acreditam, necessitamos de terapia ao invés de punição. O crime, eles alegam, é uma condição patológica. É necessária análise psicológica para identificar a forma específica dessa patologia em cada caso, e é necessária terapia para reabilitar os criminosos. As prisões deveriam ser substituídas por instituições dedicadas à proteção da sociedade, nas quais os criminosos deveriam ser obrigados a se submeterem a tratamento até que eles pudessem ser devolvidos, com segurança, para a vida do lado de fora”.(32)

Certamente a interpretação da Teoria das Punições Legais de Bentham em termos de uma teoria do desencorajamento se fundamenta em pressupostos que podem ser discutidos. Contudo, a base dessa crítica está na presunção que a psicologia contemporânea teria se desenvolvido suficientemente a ponto de poder dar conta da interpretação e do tratamento dos atos criminosos. Ora, o que aqui se sugere é que este pressuposto parece bastante problemático quando examinado mais de perto.

Um dos fundamentos da teoria de Bentham é a idéia que as punições podem mudar as ações das pessoas. Contudo, a reincidência demonstra que a punição pode fracassar em mudar a conduta daqueles já condenados. Isto não demonstra, contudo, que a punição não desencoraja de uma forma geral. Pois pode acontecer que muitos daqueles que nunca infringiram a lei sejam desencorajados pela ameaça de punição e que poderiam ter cometido crimes se não existisse o risco das penalidades legais. O que significa que se pode presumir que as punições tem um efeito desencorajador sobre as pessoas. A teoria das punições como desencorajamento permite ainda que se qualifique a ação inibidora que a ameaça de sofrimento pode exercer sobre as pessoas. Certamente esse efeito é menor nas pessoas movidas por violentas emoções.

Pode-se ainda afirmar que o aumento das penas não tem efeito proporcional sobre a inibição das ações. Em muitos casos o simples aumento da punição não é suficiente para aumentar na mesma proporção o grau de inibição.

Importa ainda se destacar que o argumento dos que pretendem substituir os métodos ordinários de punição por um sistema dedicado à terapia encontra-se face a desafios bastante sérios. David Lyons questiona os pressupostos das teorias que expressam essas objeções.

Ele diz: "Enquanto muitos atos criminais podem manifestar condições patológicas, isto não é verdadeiro para todos os casos. É duvidoso que a desobediência civil seja patológica ou que nenhuma pessoa sadia jamais desrespeite a lei. (Quando a lei é suficientemente má, a

única reação saudável seria subvertê-la.) Alguns crimes comuns são praticados por lucro, e seria melhor que eles fossem controlados por rigorosa fiscalização. Ainda mais, a proposta de substituir a punição pela terapia pode ser enganosa. Nem nosso entendimento nem nossa prática desenvolveram-se a ponto de podermos assumir que para todas as patologias mentais e motivacionais pode ser encontrada a "cura". Existem razões para se acreditar que alguns procedimentos terapêuticos não podem ser conduzidos com sucesso em um ambiente coercivo; mas a terapia não pode ser ordenada senão dentro de um ambiente coercivo".(33)

### Objeção III:

Outra objeção que pode ser levantada contra a Teoria das Punições Legais de Bentham consiste em afirmar que a partir da idéia que a punição tem um efeito desencorajador sobre certas ações, então se poderia concluir que, em certas circunstâncias, a punição severa ou exemplar de alguém, até mesmo um inocente, pode ter efeitos desestimulantes, sendo por isto justificável.

Argumenta-se, por exemplo, que um Juiz utilitarista estaria preparado a condenar uma pessoa inocente quando isto fosse justificável a partir dos cálculos de custo e benefício. Assim, em determinadas situações, quando ocorresse a iminência de uma revolta de um grupo de indivíduos, o que implicaria em muito sofrimento, o sacrifício exemplar de um indivíduo, ainda que inocente, seria justificável a partir dos pressupostos da Teoria das Penas Legais de Bentham.

Certamente essa objeção pode ser desfeita. Se poderia argumentar que a ética utilitarista não cria a possibilidade do Juiz decidir quais as ações que são puníveis. Essas ações são definidas pelo legislador, e o Juiz é obrigado a seguir as regras. Toda decisão judicial está associada a um sistema de punições estabelecido para vigorar sobre a conduta das pessoas. As autoridades judiciais não

são livres para enquadrar pessoas inocentes quando disso possa decorrer maiores benefícios. E a adoção de um sistema onde o Juiz possa decidir e condenar pessoas inocentes não se justifica pelos princípios utilitaristas, pois esse sistema implicaria na diminuição do sentimento de segurança e a capacidade das pessoas controlarem os seus próprios destinos. Ora, isto seria um custo muito alto, por um benefício muito pequeno.

Contudo, essa resposta parece insuficiente. Pois um indivíduo utilitarista não está comprometido com a obediência às regras estabelecidas pelo legislador. Ele deve decidir conforme os princípios do utilitarismo. Isto significa que para o utilitarismo as punições não possuem um poder dissuasivo propriamente dito. É a análise de custo e benefício que é capaz de levar um indivíduo a ação. Donde se conclui, portanto, que não é propriamente a punição imposta pelo legislador soberano que se constitui na força da lei, mas o cálculo dos custos e dos benefícios que a lei pode produzir. E os mecanismos desse cálculo são os mesmos tanto para o legislador quanto para o Juiz.

O argumento pode seguir com a alegação de que o fato de ser errado tratar injustamente as pessoas inocentes é uma constatação que decorre da própria idéia de justiça. Parece, contudo, que a Teoria das Penas Legais de Bentham se fundamenta na tese de que a injustiça feita aos inocentes é errada apenas porque seria contraproducente agir de outra forma. O que isto parece indicar é que o significado das Penas Legais para Bentham padece do mal de não estar associado a uma Teoria da Justiça.

Para Bentham as penas são males que devem recair sobre indivíduos por terem praticado ato prejudicial e portanto proibido pela lei. E a sua finalidade é evitar que tal ato seja praticado no futuro. Não existe punição legal sem lei que a defina previamente. O direito de punir provem da lei. O direito de punir é criado pelo legislador, o qual justifica o castigo em função de sua utilidade, isto é, de sua necessidade. Tanto o crime quanto a punição têm a mesma natureza, isto é ambos são um mal. Porém possuem efeitos diametralmente opostos. O crime é um mal que causa sofrimento no indivíduo (ou indivíduos) contra o qual é cometido, e gera terror

nos homens inocentes que se sentem passíveis de virem a sofrer os efeitos da repetição de tal ato criminoso. A pena é um mal, pois que causa sofrimento ao criminoso; mas é um bem nos seus efeitos, pois amedronta os homens perigosos.(34)

O que aqui se pretende argumentar é que, na Teoria das Punições Legais de Bentham, a justificação do castigo não decorre de uma Teoria da Justiça. O que Bentham parece sugerir é que os princípios da moral são decorrentes de uma exigência da própria racionalidade humana. Eles seriam princípios necessários e suficientes para uma interpretação racional da ação humana. Assim, o que resulta da aplicação desses princípios é a Justiça. Não existem decorrências da idéia de justiça que possam se sobrepor às exigências daquilo que Bentham entende como uma teoria da ação resultante da própria racionalidade humana. O Justo é o que resulta da aplicação dos princípios éticos. E os princípios éticos são resultado da tentativa de se aplicar a racionalidade na análise da ação humana. O que justifica a punição, isto é o direito do legislador punir, não é um ideal de justiça, mas o ideal da racionalidade humana.

Nesse sentido, o utilitarismo de Bentham parece ter um ponto contra si, ele carece de uma Teoria da Justiça. Além disso, uma Teoria das Punições Legais sem uma Teoria da Justiça não dispõe de critérios por onde possa avaliar o sucesso do próprio sistema de punições que gerou. O que isto significa é que, a partir da Teoria das Punições Legais de Bentham podemos estabelecer sistemas legais que impliquem em custo e benefícios diferenciados em termos de maior ou menor sofrimento. Porém, sem uma Teoria da Justiça ficamos sem saber qual o sistema legal que produz o menor grau de sofrimento aceitável.

Dentro da Teoria das Penas Legais de Bentham seria justificável um sistema legal que resultasse num grau de sofrimento cuja mudança implicasse em um sofrimento maior do que a manutenção do 'status quo'. O que aqui se sugere é que, sem uma Teoria da Justiça, o utilitarismo de Bentham não teria justificativa para aqueles que não se satisfazem com o sofrimento produzido pelo próprio sistema que identifica a dor com o mal. Isto é, aqueles

que compreendem que o sistema que produz o menor sofrimento não é necessariamente um sistema justo. Nesse sentido, o utilitarismo não seria suficiente para consolar o próprio sentimento de justiça do indivíduo utilitarista. Teríamos chegado, portanto, ao seu próprio limite.

**Agosto de 1991**

## NOTAS E REFERÊNCIAS

(1) Foram ainda impressas várias edições de seus livros, panfletos e artigos. Suas obras versam sobre assuntos que se estendem a diversos campos. De uma forma geral suas idéias tratam de Filosofia, Direito Civil e Penal, Direito Constitucional, Procedimento e Evidências Judiciais, Economia Política, e Religião.

(2) O conteúdo desta obra está aqui tomado como subsídio para as discussões que com este texto se pretende estabelecer.

(3) Bentham diz: "It was not published because the "Introduction of the Principles of Morals and Legislation" seemed a failure when it appeared, and the "Limits of Jurisprudence Defined" is even more difficult and abstruse. It is a 'difficult' book because it involves an analysis of words and phrases commonly used without thinking, and we are so made that it gives us pain to pay attention either to what we say or to what we mean when we say it. Bentham expended a great deal of time and energy on the work because he thought it important and useful". (Everett, Charles Warren; "Editor's Introduction", in "The Limits of Jurisprudence Defined"; Bentham, J.; New York, Columbia University Press, 1945, p. 31)

(4) Bentham diz: "I had however the satisfaction of finding that the additional matter I had thus been forced to introduce would as far as it went serve for an introduction to the principles of legislation in general as well as to the penal branch in particular: and that the branch which I had happened to take up first was the very branch in which those characters of imperation (which how much soever they may be obscured, are essential to everything that bears the name of law) were most distinctly visible; it would form a natural center of aggregation for the disjointed and heterogeneous parts of the civil branch on the one hand, and either a center of aggregation or a standard of comparison for the equally heterogeneous parts of the constitutional branch on the other". (Bentham, J. "J. B. to Lord Ashburton, June 3, 1782", apud Everett, Charles Warren, "Editors Introduction"; in Bentham, J., "The Limits of Jurisprudence Determined; New York, Columbia University Press, 1945, p. 8)

(5) Bentham diz: "As an introduction to the principles of legislation in general it ought rather to have included matters belonging exclusively to the civil branch, than

matters more particularly applicable to the penal: the latter being but a means of compassing the ends proposed by the former". (Bentham, J., "The Works of Jeremy Bentham"; J. Bowring (Edit.), Edinburgh, Tait, 1838-1843, vol X, p. 197)

(6) Bentham diz: "The present work as well as any other of mine that has been or will be published on the subject of legislation or any other branch of moral science is an attempt to extend the experimental method of reasoning from the physical branch to the moral. What Bacon was to the physical world, Helvetius was to the moral. The moral world has therefore had its Bacon, but its Newton is yet to come". (Bentham, J., "Introduction to the Principles of Morals and Legislation", Mss, University College, Portfolio 32; apud Everett, Charles Warren, "Editor's Introduction", in Bentham, J., "The Limits of Jurisprudence Defined", New York, Columbia University Press, p. 18)

(7) Bentham escreve: "A Law may be defined as an assemblage of signs declarative of a volition conceived or adopted by the sovereign in a state, concerning the conduct to be observed in a certain case by a certain person or class of persons, who in the case in question are or are supposed to be subject to his power: such volition trusting for its accomplishment to the expectation of certain events which it is intended such declaration, should upon occasion be a means of bringing to pass, and the prospect of which it is intended should act as a motive upon those whose conduct is in question". (Bentham, J., "The Limits of Jurisprudence Defined"; New York, Columbia University Press, 1945, p. 88)

Bentham argumenta que, em conformidade com essa definição, a lei pode ser considerada sob oito diferentes ângulos. A discussão de algumas questões relativas a essas características diversas das leis constitui a estrutura da obra "The Limits of Jurisprudence Defined". Ele diz: "According to this definition, a law may be considered in eight different respects:

1. In respect to its **source**: that is in respect to the person or persons of whose will it is the expression.

2. In respect to the **quality** of its subject: by which I mean the persons and things to which it may apply.

3. In respect to its **objects**: by which I mean the acts, as characterized by the circumstances, to which it may apply.

4. In respect to its **extent**, the generality or the amplitude of its application: that is in respect to the determinateness of the persons whose conduct it may seek to regulate.

5. In respect to its **aspects**: that is in respect to the various manners in which the will whereof it is the expression may apply itself to the acts and circumstances which are its objects.

6. In respect to its **force**: that is, in respect to the motives it relies on for enabling it to produce the effect it aim at, and the laws or other means which it relies on for bringing those motives into play: such laws may be styled its corroborative appendages.

7. In respect to its **expression**: that is in respect to the nature of the signs by which the will thereof it is the expression may be made known.

8. In respect to its **remedial appendages**, where it has any: by which I mean certain other laws which may occasionally come to be subjoined to the principal law in question; and of which the design is to obviate the mischief that stands connected with any individual act of the number of those which are made offences by it, in a more perfect manner than can be done by the sole efficacy of the subsidiary appendages to which it stands indebted for its force". (Bentham, J., "The Limits of Jurisprudence Defined"; New York, Columbia University Press, 1945, pp. 88/89)  
 (8) Bentham, J., "The Limits of Jurisprudence Defined"; New York, Columbia University Press, 1945, pp. 111/115.

(9) Bentham diz: "Wherein then consists the good of the community? A question this which is to be answered not by vague declamation, not by point and metaphor, but by minute analysis and sober estimation. We shall endeavor then to travel on slowly and circumspectly, not with Rhetoric, but rather with Metaphysics and Mathematics for our guides: We shall endeavor to catch, as much as possible, the spirit of the two last-named sciences, and, as much as possible, to avoid the language". (Bentham, J., "The Limits of Jurisprudence Defined"; New York, Columbia University Press, 1945, p. 115)

(10) Bentham, J., "The Limits of Jurisprudence Defined"; New York, Columbia University Press, 1945, pp. 311/312.

(11) Bentham, J., "The Limits of Jurisprudence Defined"; New York, Columbia University Press, 1945, pp. 312.

(12) Bentham, J., "The Limits of Jurisprudence Defined"; New York, Columbia University Press, 1945, p. 312.

(13) Bentham afirma: "Power over persons may accordingly be considered as susceptible of three degrees of perfection. Power in the first, lowest, or least perfect degree, is where it is not made any body's duty to oppose you, in case of your going about to exercise it. Power in the second or middle degree is where not only it is not made any body's duty to oppose you in case of your going about to exercise it, but it is made every body's duty not to oppose you in case of your going about to exercise it: Power in the third, highest, or most perfect degree is where not only it is made every body's duty not to oppose you in case of your going about to exercise it, but in case of your meeting with any obstacle to the exercise of it whether from the party over whom it is to be exercised or any other person in short from any other cause, it is made the duty of such or such persons to enable you to overcome such obstacles". (Bentham, J., "The Limits of Jurisprudence Defined"); New York, Columbia University Press, 1945, p. 313)

(14) Bentham diz: "Let any given duty be proposed, either somebody is better for it or nobody. If nobody, no such duty ought to be created: neither is there any right

that corresponds to it. If somebody, this somebody is either the party bound, or some other. If it be he himself, then the duty, if such it may be called, is a duty he owes to himself: neither in this case is there any right that corresponds to it. If it be any other party then is it a duty owing to some other party: and then that other party has at any rate a right: a right to have this duty performed: perhaps also a power: a power to compel the performance of such duty". (Bentham, J., "The Limits of Jurisprudence Defined"; New York, Columbia University Press, 1945, p. 317)

(15) Bentham diz: "The notion of command leads to that of duty: that of duty to that of right: and that of right to that of power. Right is either naked or armed with power. That of exemption to that of privilege: power and duty together that of trust" (Bentham, J., "The Limits of Jurisprudence Defined"; New York, Columbia University Press, 1945, p. 317)

(16) Bentham, J., "The Limits of Jurisprudence Defined"; New York, Columbia University Press, 1945, p. 317.

(17) Bentham, J., "Introduction to the Principles of Morals and Legislation"; Chapter I.

(18) Tentando justificar o seu método Bentham diz: "Of all the words that occurs in language there are few that are more familiar, that is occur more frequently, than those of which I have been giving an explanation: at the same time I think it may be observed with confidence that there are few that are so far from being clearly understood. If it be true that our ideas are derived all of them from our senses and that the only way of rendering any of our ideas clear and determinate is to trace it up to the sensible objects in which it originates, the only method that can be taken for explaining then to the purpose is the method I have just been taking here. This method is that of defining these and other names of fictitious entities not **per genus** and **differentia**, nor by any other of the methods which are applicable to real entities, but by a method which I have ventured to style that of paraphrases: a method new in itself and which therefore if mentioned at all must be mentioned by a new name. Now this method is one that most assuredly has never been taken hitherto: if therefore they are now properly explained this is the first time they have ever been so. These explanations then, dry and tedious as they are, seemed indispensable: since without them no part of that follows could have been clearly and perfectly understood. No wonder that legislators should not any where have done precisely what they ought to do when they have never hitherto had a clear understanding of what it is they themselves have actually been doing. No wonder they have so often handled their instruments improperly when as yet they have not so much as learnt to distinguish one of them from another." (Bentham, J., "The Limits of Jurisprudence

Defined"; New York, Columbia University Press, 1945, p. 317/318)

(19) Ver Marcondes, Danilo; "Duas Concepções de Análise no Desenvolvimento da Filosofia Analítica"; in 'Paradigmas Filosóficos da Atualidade', Campinas, Papirus, 1989, pp. 11/38.

(20) Bentham afirma: "A school boy is thought to have made but a small proficiency in grammar, if when a gramatical sentence is set before him, there be a word which he is unable to refer to the place that belongs to it in that sentence. If the science of legislation were as far advanced as that of grammar, and it were the custom for legislators to be as well acquainted with that science as it is for school boys to be with grammar, a statesman should be thought to have made but a small proficiency in legislation, if in any book of law that were set before him there were a word which he knew not how to refer to the place that occupies in some mandate. But to love power is one thing: and to love the labour which alone can qualify a man to exercise it as he should do, is another." (Bentham, J., "The Limits of Jurisprudence Defined"; New York, Columbia University Press, 1945, p. 342)

(21) Bentham, J., "The Limits of Jurisprudence Defined"; New York, Columbia University Press, 1945, p. 342/343.

(22) Bentham escreve: "Legislation is a state of warfare: political mischief is the enemy: the legislator is the commander: the moral and religious sanctions his allies: punishments and rewards (raised some of them out of his own resources, others borrowed from those allies) the forces he has under his command: punishments his regular standing force, rewards and occasional subsidiary force too weak to act alone: the mechanical branch of legislation (...) the art of tactics: direct legislation a formal attack made with the main body of his forces in the open field: indirect legislation a secret plan of connected and longconcerted operations to be executed in the way of stratagem or *petite guerre*". (Bentham, J., "The Limits of Jurisprudence Defined"; New York, Columbia University Press, 1945, p. 341)

(23) Bentham diz: "The business of government is to promote the happiness of the society, by punishing and rewarding". (Bentham, J.; "The Principles of Morals and Legislation", London, 1789. Chap. VII, 977)

(24) Bentham, J.; "The Limits of Jurisprudence Determined", New York, Columbia University Press, 1945, p. 224.

(25) Bentham diz: "In this case the law may plainly enough be distinguished into two parts: the one serving to make known to you what the inclination of the legislator is: the other serving to make known to you what motive the legislator has furnished you with for complying with that inclination: the one addressed more particularly to your understanding; the other, to your will. The former of these parts may be termed the directive: the other, the sanctional or incitative". (Bentham, J.; "The Limits of Jurisprudence Determined", New York, Columbia University Press, 1945, p. 225)

- (26) Lyons, David; "As Regras Morais e a Ética", Campinas, Papirus, 1990, p. 143.
- (27) Bentham diz: "The art of legislation has two general objects or purposes in view: the one direct and positive, to add to the happiness of the community: the other indirect and negative, to avoid doing anything by which that happiness may be diminished. To enable it to compass the former of these purposes it has two great instruments or engines: 1. coercion and 2. remuneration". (Bentham, J.; "The Limits of Jurisprudence Determined", New York, Columbia University Press, 1945, p.311)
- (28) Bentham, J.; "Princípios da Moral e da Legislação", São Paulo, Abril Cultural, Col. Pensadores, 1979, p. 59.
- (29) Bentham, J.; "Princípios da Moral e da Legislação", São Paulo, Abril Cultural, Col. Pensadores, 1979, p. 59.
- (30) Bentham, J.; "Princípios da Moral e da Legislação", São Paulo, Abril Cultural, Col. Pensadores, 1979, p. 60.
- (31) Bentham, J.; "Princípios da Moral e da Legislação", São Paulo, Abril Cultural, Col. Pensadores, 1979, p. 61/62.
- (32) Lyons, David; "As Regras Morais e a Ética", Campinas, Papirus, 1990, p. 156.
- (33) Lyons, David; "As Regras Morais e a Ética", Campinas, Papirus, 1990, p. 157.
- (34) Bentham, J.; "Teoria das Penas Legais", São Paulo, Edit. Logos, sd, p. 17.

## IDENTIDADE PESSOAL E EU MORAL EM DAVID HUME

Joaquim CLOTET  
PUCRS

### ABSTRACT

The topic of personal Identity, as it is developed in **A Treatise of Human Nature**, (T), presents us with some troubling viewpoints because of their inconsistency. To begin with, Hume asserts that "the identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one" (T 259). Secondly, he states that "the impression of ourselves is always intimately present with us" (T 317). Can an author who focuses a noteworthy section of his philosophy on the field of ethics cast doubt on the self, or even preclude it as the subject of morality? Making a distinction in the concept of identity by taking a closer look at the term substance and the functional dynamism of perceptions would seem to provide us with a solution.

Does calling personal identity into question imply a relativizing of the moral self? Hume's work takes for granted a theory of the moral self's identity, even though he does not offer a clearcut explanation of it. Hume's treatment of the moral self is, by its very nature, hedonistic and altruistic. Whereas his thoughts on personal identity seem ambivalent, they become more settled when, in making use of psychological and naturalistic parameters, he describes a person as a sympathetic, passionate and benevolent moral human being.

## RESUMO

O tema da Identidade pessoal, tratado no **A Treatise of Human Nature**, (T), apresenta posições desconcertantes. Em primeiro lugar, Hume afirma: "a identidade que atribuímos a mente do homem é fictícia" (T 259), e, segundo: "a impressão de nós mesmos está sempre intimamente presente" (T 317). Pode um autor que vai concentrar uma parte relevante de sua filosofia no tema da ética, pôr em dúvida ou prescindir do eu, sujeito da moralidade? A distinção no conceito de identidade, através da crítica da substância e do dinamismo funcional das percepções, parece permitir uma solução.

O questionamento da identidade pessoal implica a relativização do eu moral? Hume dá por suposta uma teoria da identidade do sujeito moral, ainda que não ofereça uma exposição ordenada sobre a mesma. O eu moral humeana é, por natureza, hedonista e altruísta. A vacilação humana, no momento da reflexão sobre a identidade pessoal, se transforma em firmeza quando, com parâmetros psicológicos e naturalistas, descreve a pessoa como o ser-humano-moral simpático, passional e benevolente.

### 1 - IDENTIDADE PESSOAL

O tema da identidade pessoal, tratado explicitamente na penúltima sessão do Livro Primeiro e no Apêndice, do **A Treatise of Human Nature**, apresenta posições desconcertantes numa primeira leitura. A importância do estudo sobre a identidade pessoal em autores contemporâneos, como B. Williams<sup>1</sup>, D. Parfit<sup>2</sup>, A. O. Rorty<sup>3</sup>, G. Madell<sup>4</sup>, S. S. Shoemaker<sup>5</sup> e J. Glover<sup>6</sup>, que não será objeto de nossa análise no presente trabalho, e o interesse em resolver as dúvidas colocadas pelo próprio Hume motivou o nosso empenho por esta questão.

A razão, a natureza e o homem são o núcleo do pensamento ilustrado. O interesse por tudo que tenha relação com o humano vai constituir o centro polarizador da maior parte da produção filosófica na mesma época<sup>7</sup>. Na filosofia inglesa do século XVII, anterior ao Iluminismo, aparece a preocupação que fundamenta

o tema da natureza humana como princípio capital da filosofia moral, entendida esta no sentido humeano de ciências do homem. A este respeito, observamos as primeiras linhas do *Human Nature* de Hobbes: "A explicação clara e verdadeira dos elementos das leis naturais e políticas, que é o meu atual objetivo, depende do conhecimento do que seja a natureza humana, um corpo político e do que denominamos uma lei"<sup>8</sup>. O texto é uma mostra inegável da primitiva articulação na filosofia moderna do projeto filosófico do naturalismo ético e político, confirmando uma tese de G. Gutierrez<sup>9</sup>. Segundo afirmação do próprio Hume, "Todas as ciências têm uma relação, maior ou menor, com a natureza humana"<sup>10</sup>. N. Kemp Smith assinala a importância do estudo da natureza humana para Hume, uma vez que nela "esperava encontrar a chave para toda verdade referente à ética e também à crítica"<sup>11</sup>. Contudo, Hume manifesta na época em que escreve o *Treatise*: "não existe tema mais complexo na filosofia que aquele que se refere à identidade e natureza do princípio unificador que constitui uma pessoa" (T 189). Uma vez estabelecida a prioridade do tema da ciência da natureza humana e destacada a dificuldade referente à identidade pessoal, o mesmo autor nos surpreende com as duas seguintes afirmações: "a identidade que atribuímos à mente do homem é fictícia" (T 259) e "é evidente que a idéia, ou melhor, a impressão de nós mesmos está sempre intimamente presente a cada um de nós e que nossa consciência nos proporciona uma concepção tão viva de nossa própria pessoa que ..." (T 317). Ante estas assertivas a opinião dos críticos e especialistas se divide. Enquanto alguns, como faz P. S. Árdal, falam no caso concreto que nos ocupa, de "um exemplo notável da aludida inconsistência de Hume", e A. J. Ayer que se manifesta do mesmo modo, "Hume não foi um modelo de consistência"<sup>13</sup>, outros, como P. Butchavarov<sup>14</sup> e J. L. McIntyre<sup>15</sup> afirmam que não existe uma tal contradição. No Apêndice ao *Treatise*, Hume expressa sua confusão e incapacidade para resolver o problema<sup>16</sup>. Daí cabem as perguntas: Por que o tema não é abordado novamente em suas obras posteriores ao *Treatise*? Como deve ser entendida a negação da identidade pessoal? Pode um autor, que concentra uma parte notável de sua filosofia no tema da ética, pôr em dúvida ou prescindir do tema do eu, sujeito idêntico

e protagonista da moralidade? Que autor ou autores poderiam tê-lo influenciado na formulação deste problema?

Nossa investigação, motivada pelo último dos questionamentos acima formulados, tomou um sentido histórico. Em primeiro lugar nos remete a Locke. Como muito bem assinala R. Frondizi em sua obra *Substancia y función en el problema del yo*, a identidade pessoal não se deve, segundo Locke, à identidade da substância, senão somente à identidade da consciência<sup>17</sup>. Locke desenvolve o conceito de identidade pessoal no Livro II, Cap. XXVII, do *An Essay Concerning Human Understanding*, onde afirma: “já que a consciência acompanha sempre o ato de pensar, isto é o que constitui o que cada um chama de si mesmo e distingue a si mesmo de todos os outros seres pensantes, nisto é que consiste a identidade pessoal”<sup>18</sup>. Locke, certamente, trata da identidade pessoal, porém as matizações sobre este mesmo assunto, e que se tornarão uma ajuda a Hume, são as realizadas por J. Butler em *Of Personal Identity*, um apêndice do *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*<sup>19</sup>. A análise deste texto é ignorada pela maioria dos autores que se ocupam desta parte do *Treatise*. Todavia, faremos uma referência ao assunto, ainda que breve, pela sua importância e singularidade. O texto resulta esclarecedor já no início, pois Butler se pergunta sobre “a identidade ou mesma idade da pessoa ...” em dois momentos “quaisquer” sucessivos<sup>20</sup>. Convém observar, primeiramente, que Hume utiliza os mesmos termos “identity or sameness” (T 253), ao estudar este problema. Hume questiona a identidade pessoal partindo do único dado ou referencial de que dispõe: a percepção<sup>21</sup>, num momento dado, ou a série de percepções em momentos diferentes, o que por sua vez, implica percepções diferentes e, conseqüentemente, o questionamento da identidade. Butler resolve, inicialmente, o problema da identidade mediante as idéias de igualdade e semelhança do ato da consciência de si, em dois momentos diferentes. O conceito de semelhança, como é sabido, é capital na teoria humeana do conhecimento, para a união e combinação de idéias. A identidade pessoal será o resultado das idéias diferentes produzidas em tempos diversos, ainda que semelhantes, reconhecidos e associados pela memória.

Butler usará, também, como Locke, o termo consciência para a defesa de sua teoria sobre a identidade pessoal, porém o modificará para a forma de “consciências sucessivas” (*successive consciousness*) para se referir a momentos, percepções, diferentes do mesmo objeto. “Do mesmo modo, ainda que as consciências sucessivas que temos de nossa própria existência não são as mesmas, são consciências de uma mesma coisa ou objeto, da mesma pessoa, eu ou agente vivente”<sup>22</sup>. “Distingo que não se trata de dois, senão de um mesmo eu”<sup>23</sup>, afirma Butler. E mais adiante diz: “cada pessoa é consciente de que é a mesma pessoa ou eu que era, tanto quanto sua recordação alcança”<sup>24</sup>. Butler se apóia não só na consciência, mas também na memória; sendo a memória a opção preferida por Hume. “A memória não só descobre a identidade senão que contribui à sua produção, realizando a relação de semelhança entre as percepções ... é a fonte da identidade pessoal” (T 261).

Hume, à primeira vista, afirma e nega a identidade pessoal. Tentaremos, mediante uma análise mais detalhada, ver a possibilidade de significados e usos diferenciados do termo “identidade” na exposição que este autor faz do mesmo. Estudos diversos sobre a mesma questão têm sido realizados por autores como P. S. Árdal, T. F. Jessop, T. Penelhum, P. Butchvarov, T. Beauchamp, J. L. McIntyre, A. O. Rorty, Ch. Swoyer, J. I. Biro e R. S. Henderson, entre outros.

Depois de uma leitura atenta do *Treatise*, podemos afirmar que Hume admite um conhecimento efetivo do eu e que nunca pretendeu negar sua realidade. Pois bem, dentro da concepção humeana da filosofia resulta impossível fazer uma afirmação do eu como substância, sujeito de inerência ou substrato. Suas afirmações a este respeito são categóricas: “não temos idéias da substância da mente, porque não temos impressão da mesma” (T 232); “não temos idéia alguma de substância” (T 234); “não temos idéia de inerência” (T 234); “a questão referente à substância da mente é absolutamente ininteligível” (T 250). Como é sabido, em Hume, o conhecimento só é possível por meio das percepções, posto que “não temos idéia perfeita de nada a menos que haja uma

percepção" (T 234). Por conseguinte, "nosso eu, independente da percepção de qualquer objeto, não é em realidade nada" (T 340).

O tema de identidade pessoal ou identidade da mente é um caso derivado da crítica do problema da identidade da substância, já analisado por Hume no *Treatise*<sup>25</sup>. A existência da própria mente, considerada por Descartes como verdade indubitável, dado que se trata de uma substância, é, para Hume, unicamente "um feixe ou coleção de percepções diferentes" (T 207) ou de atos particulares que se sucedem no tempo. Não temos, portanto, uma idéia do eu como sujeito ou sede de todos os atos que constituem a existência, senão só de alguns, aqueles que estão unidos pela memória e a imaginação. A identidade total da mente estaria constituída pela série ou coleção completa de percepções que formariam uma vida, o que, para Hume, resultaria impossível. Por esta razão, a identidade pessoal ou identidade da mente só pode ser parcial ou imperfeita, reduzida a uma série de percepções.

O eu ou a mente não é idêntica através do tempo. O feixe de percepções constituinte de um individuo num momento determinado, por exemplo, neste momento, é diferente de cada um dos feixes de percepções que constituem seu passado. O eu, como declara J. L. McIntyre, "é uma série de coleções de percepções, unidas por sucessivas adições e subtrações"<sup>26</sup>. A mente e o eu são expostos como uma coleção de percepções unidas por relações. A explicação sobre a natureza do eu está apoiada em teorias da causa, associação de idéias e substância. Hume, lamentavelmente, não pode explicar em que consistem os princípios associativos que constituem a vida ou dinamicidade do entendimento ou, usando a imagem de T. Beauchamp, o cimento do universo mental<sup>27</sup>.

A afirmação humana que "a identidade que atribuímos à mente do homem é somente fictícia" (T 259), deve ser entendida do seguinte modo: a identidade perfeita que atribuímos à mente do homem é fictícia, porque ele, tão só, é capaz de uma identidade parcial ou imperfeita. O próprio Hume afirma neste sentido: "a identidade não pertence realmente às diferentes percepções, nem as une entre si; senão que é uma qualidade que lhe atribuímos por causa da união de suas idéias na imaginação quando reflexionamos sobre ela" (T 260).

A identidade concedida por Hume à pessoa é uma identidade que considera o eu como sujeito das diversas percepções e limitada a elas mesmas mediante o exercício da memória<sup>28</sup>. São as percepções da memória, entre a série de percepções diferentes, que possibilitam que esta série seja um eu, vale dizer, uma só entidade consciente. O eu como feixe de percepções é consciente de si mesmo e constituinte de unidade. "A identidade que atribuímos à mente humana não é capaz de reunir as distintas e diferentes percepções numa só" (T 259). A qualidade de identidade imperfeita se deve, ademais, a de que não existe uma teoria satisfatória "para explicar os princípios que unem nossas impressões sucessivas em nosso pensamento ou consciência" (T 636).

À guisa de síntese, e levando em conta os trabalhos de T. Beauchamp<sup>29</sup> e A. O. Rorty<sup>30</sup>, apresentamos algumas proposições que permitem entender e delimitar a posição humeana na controvertida exposição da identidade pessoal:

O eu é reduzível a uma coleção de percepções.

O eu não tem uma identidade estrita.

Hume rechaça a idéia metafísica da identidade substancial da pessoa.

Hume aceita a idéia do eu como agente contínuo que não pode ser decomposta.

Não há nada simples onde unira a série de percepções.

A idéia do eu, como sujeito do pensamento e da imaginação, pode ser decomposta na série de impressões e idéias que a constitui.

A partir do eu sem identidade estrita, o que não equivale à negação absoluta do mesmo, é possível falar do eu moral na filosofia humeana? Quais são as características de identificação do eu moral? Qual é a importância da identidade pessoal na exposição humeana da moral? A busca de uma resposta a estas questões é o conteúdo da segunda parte deste trabalho.

## 2 - EU MORAL

O questionamento da identidade pessoal implica a relativização do eu moral? A pergunta não é impertinente. Hume

não a fórmula, nem explícita e nem implicitamente. Nosso autor dá por suposta uma teoria da identidade moral do eu, razão pela qual deve-se aceitar que ele não nega a identidade pessoal do eu, senão a identidade perfeita ou substancial do mesmo, defendendo uma identidade não estrita que supõe e exige um eu ou sujeito moral determinado. Esta afirmação encerra uma certa dificuldade para ser admitida, dado que Hume não expõe nem desenvolve uma teoria formal do eu moral.

A análise dos Livros II e III do *Treatise* e do *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, permite afirmar que dita teoria não é alheia a seu pensamento, senão que constitui um dos eixos fundamentais que sustentam toda a estrutura vertebral da moral humeana. Tentaremos, pois, identificar ou caracterizar o eu moral humano partindo, principalmente, do exame das obras acima mencionadas.

Falando do sentimento moral, um dos temas-chaves de sua moral, Hume afirma: "o sentimento moral é um princípio inerente à alma humana e um dos elementos mais poderosos da sua composição" (T 619). Devemos convir, em primeiro lugar, que os termos "eu", "alma", "mente", "consciência" e "espírito" têm, geralmente, em nosso pensador, um mesmo significado e são utilizados para se referir à subjetividade constitutiva e específica do indivíduo. É preciso frisar todavia um dos termos da definição anterior, trata-se da palavra "composição". O sentimento é assinalado como uma característica do eu, distinta da razão. Dito isto, Hume fala da "alma ou princípio animador" (T 363) da pessoa referindo-se à simpatia. A este princípio inicial, expressão da vitalidade ou sensibilidade moral, primeira característica identificadora do ser moral, denominamos *eu simpático*. E, face a brevidade, não entraremos em consideração quanto à importância da simpatia em relação à "crença", como o faz Kemp Smith<sup>32</sup>. Pela mesma razão, tão pouco analisaremos a exposição de C. D. Broad, em *Five Types of Ethical Theory*, onde omite a simpatia.

A simpatia é um "princípio muito forte do ser humano" (T 618) e "nenhuma qualidade da natureza humana é mais digna de consideração em si mesma e em suas conseqüências" (T 316),

afirma Hume. O eu simpático é o eu que possibilita a comunicação, eu comunicativo (cfr. T 427), das inclinações e sentimentos existentes nos seres humanos; por meio do mesmo se experimenta e compreende os sentimentos de outras pessoas, ainda que sejam diferentes dos de si próprio. O ato de sentir simpático é princípio de alteridade, sociabilidade e comunicabilidade. O eu simpático permite sentir o que o outro ou outros sentem. Hume expressa esta qualidade ao afirmar: "as mentes dos homens são espelhos de uns para os outros" (T 365). Contemplar-se unicamente a si mesmo ou isolar-se totalmente dos outros seria contrário à natureza. "Uma solidão perfeita é, talvez, o maior castigo que podemos sofrer. Todo prazer esmorece quando não é desfrutado com alguém" (T 175). O eu simpático exige a idéia do eu e de sua identidade (cfr. T 318) como princípio que sustenta todos os anteriores. Seguindo a tradição de Shaftesbury e Hutcheson, em oposição à antropologia de Hobbes, o homem movido por um sentido moral interno, ou simpatia, se relaciona e convive com os demais membros da sociedade. A simpatia é o fundamento psicológico da moral natural, raiz e expressão do naturalismo ético de Hume, já que as pessoas têm "um sentido moral" como princípio inerente à alma e um dos mais poderosos que entram na sua composição" (T 619). A simpatia "produz nossos sentimentos referentes à moral" (T 577) com relação a determinadas virtudes e "é a fonte principal das distinções morais" (T 618). Há, em primeira instância, uma redução da ética à psicologia. O eu simpático, como princípio de comunicação e de sentimento com valor e expressão moral, tem uma origem psicológica que limita sua atividade moral. Árdal, a respeito, se expressa do seguinte modo: "simpatia é, para Hume, um termo técnico que se refere a um princípio psicológico especial"<sup>34</sup>. O eu simpático moral, como já foi ligeiramente mencionado, ao atuar de forma involuntária, diminui seu caráter moral em função de uma dimensão psíquica ou instintiva do ser humano.

O eu simpático moral, como uma das características universais constitutivas do ser humano, possibilita o enunciado de um dos princípios básicos da moral humana: "ninguém é completamente indiferente à desgraça ou felicidade dos outros. A primeira, produz dor, a segunda, prazer. Cada um pode encontrar

isto em si mesmo" (EPM 220). Esta assertiva confirma o caráter constitutivamente moral do ser humano e é princípio da consciência moral da pessoa, fundamentado na não-indiferença natural do ser humano ou propriedade primária do eu simpático moral. Este eu simpático é, por sua vez, manifestação da idéia de identidade do próprio eu, objeto da primeira parte desta exposição, "a idéia de nós mesmos nos está presente de modo íntimo e contínuo e comunica um grau sensível de vivacidade à idéia de qualquer outro objeto com a qual está relacionada" (T 354).

O eu moral humeano tem outra vertente, insubstituível, ligada ao operar humano, que denominamos eu *passional*. São várias as definições que Hume dá ao termo paixão e nenhuma delas, contudo, é totalmente satisfatória, nem completamente significativa. A razão desta dificuldade é observada por A. B. Glathe ao afirmar que "não existe um único lugar... claramente indicativo do status das paixões"<sup>35</sup>. N. Kemp Smith, tratando do mesmo problema, observa que "paixão é o título mais geral para os instintos, inclinações, sentimentos e emoções"<sup>36</sup>. Hume atribui à paixão expressões como "existência original" (T 415), "emoção da mente" (T 437), "um princípio estável de ação e uma inclinação predominante da alma" (T 419). Esta última definição, devido à dupla especificação da paixão como uma parte da natureza íntima do homem ("alma") e princípio de ação do ser humano, é a que julgamos mais representativa, por sua relação com a ética e por sua expressão de uma propriedade constitutiva da pessoa. O ser humano, na visão de Hume, é "sociável não menos que racional"<sup>37</sup> e "nascido principalmente para a ação"<sup>38</sup>. O eu *passional* humano tem um "impulso fundamental ou princípio motor da mente humana (que) é o prazer ou a dor" (T 574). Inicialmente, o eu passional é hedonista porém de modo algum está circunscrito unicamente ao prazer. Temos afirmado que o ser humano é sociável e racional. Com demasiada freqüência tem-se exagerado e mal interpretado a passagem do *Treatise* (T 415) e o trecho da não muito conhecida *A Dissertation on the Passions*<sup>39</sup> sobre a subordinação da razão às paixões. O eu passional, como parte da natureza sensitiva da pessoa, contribui para dar uma imagem diferente da tradicional com respeito à paixão. A paixão, em Hume, não é um elemento negativo

para o agir correto, nem um impulso descontrolador da pessoa. As paixões não são forças que alteram de modo indevido as ações humanas. O eu passional é possuidor e experimentador de impressões agradáveis e desagradáveis que podem originar-se, de modo imediato, a partir do prazer ou dor (paixões diretas) ou das idéias dos mesmos (paixões indiretas).

O eu passional abre as fronteiras do eu moral às forças, impulsos, emoções, e sentimentos, geralmente integradores, da própria pessoa. Há, portanto, uma heterogeneidade reconhecida de princípios que impulsionam e orientam o obrar humano, cuja primazia foi atribuída, na tradição aristotélica e racionalista, à razão. O eu passional representa o fim do predomínio da racionalidade como modelo do agir correto. Segundo a qualidade emocional sentida, o eu desenvolverá paixões violentas ou apazíveis; por meio da capacidade para ultimar ações corretas, o mesmo eu descobrirá suas paixões fortes ou débeis. Portanto, não há porque causar estranheza o seguinte enunciado: "toda a moralidade depende do curso ordinário de nossas paixões e ações" (T 532), já que, para Hume, o eu passional é quem constitui primariamente a natureza humana e é ele quem determina os últimos fins da conduta. Fundados no eu passional como expressão da natureza humana que, por sua vez, é possuidora de razão. Hume descobrirá o caminho do bem e do mal porque "nosso sentido do dever segue sempre o curso natural e comum de nossas paixões" (T 484). A razão humana é cega para a ação. Quem pode mover-nos a agir é unicamente o eu passional e, aquela somente pode nos ajudar na busca dos meios condizentes ao objetivo proposto. Segundo Hume, por conseguinte, existem paixões apazíveis suscetíveis de orientar de modo correto e ordenado às pessoas, função que corresponderia ao eu passional. A justificação desta posição reside no fato de que a moral, segundo Hume, pertence à esfera do sentimento e só tangencialmente à da razão, "a moralidade é mais propriamente sentida que julgada" (T 470). Confirmamos, mais uma vez, que a visão humana da ética é um aspecto de um tema mais amplo, a natureza emocional do homem.

O eu moral de Hume tem outra dimensão básica, vinculada ao eu simpático e ao eu passional, que denominamos *eu*

**benevolente.** O eu moral, sensível, por natureza, à presença dos outros, e dinâmico por sua própria constituição, orienta sua simpatia e energia para o bem estar dos outros. O eu benevolente é o eu que desenvolve sua "tendência para promover os interesses da própria espécie e para outorgar a felicidade à sociedade humana" (EPM 181). Este eu vem determinado, pelo próprio Hume, como um princípio da natureza humana pelo qual experimenta o respectivo caráter humanitário e os sentimentos para com o próximo (Cfr. EPM 219). O resultado da abertura ou inclinação para o outro (eu simpático), traduzido e efetuado por meio de uma ação (eu passional), é o eu benevolente cuja tendência geral consiste em "promover o bem da humanidade", mediante "relações de amor e amizade" (EPM 257), "o interesse pelos outros" e o "esforço para ser útil à sociedade" (EPM 257).

Concluindo, então, podemos dizer: o eu moral humeano é, por natureza, hedonista e altruísta, porém sempre interessado. A vacilação humeana, no momento da reflexão sobre a identidade pessoal, se transforma em firmeza quando, com parâmetros psicológicos e naturalistas, descreve a pessoa como o ser-humano-moral simpático, passional e benevolente.

(Traduzido, do espanhol, por  
Aureo Luiz Parzianello)

## NOTAS

(1) WILLIAMS, B., "Personal Identity and Individuation", em D. Gustafson (Ed.), *Essays in Philosophical Psychology*, New York, Doubleday, 1964. "Imagination and the Self", em P. F. Strawson (Ed.), *Studies in the Philosophy of Thought and Action*, Oxford, Oxford University Press, 1968. *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973. "The Self and the Future", em J. Perry (Ed.), *Personal Identity*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1975. *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1985.

(2) PARFIT, D., "Personal Identity" em *Philosophical Review*, v. 80, n. 1, January, 1971. "On the importance of self-identity", em *The Journal of Philosophy*, v. 68,

- n. 20, October, 1971. "Later Selves and Moral Principles", em A. Montefiori, (Ed.) **Philosophy and Personal Relations**, London, Routledge and Kegan Paul, 1973.
- "Personal Identity and Rationality", em **Synthese**, n. 53, 1982. "Future Generations: Further Problems", em **Philosophy and Public Affairs**, v. 11, n. 2, Spring, 1982. **Reasons and Persons**, Oxford and New York, Oxford University Press, 1986.
- (3) RORTY, A. O., **The identities of Persons**, Berkeley, University of California Press, 1969.
- (4) MADELL, G., **The Identity of the Self**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981.
- (5) SHOEMAKER, S. S., **Personal Identity**, Oxford, Blackwell, 1984.
- (6) GLOVER, J., **The Philosophy and Psychology of Personal Identity**, London, Penguin Books, 1988.
- (7) Cfr., RABADE, S., **Hume y el Fenomenismo Moderno**, Madrid, Gredos, 1975, p. 89-91.
- (8) HOBBS, T., **Human Nature**, em Raphael, D.D, (Ed.), **British Moralists**, Indianapolis, Hackett Publishing Co., 1991, v. I, p. 3.
- (9) Cfr., GUTIERREZ, G., "El naturalismo como teoría ética: el modelo de Hume", em **Aporía**, n. 25/28, 1985, p. 5.
- (10) HUME, D., **A Treatise of Human Nature**, edited with an analytical index by L. A. Selby-Bigge, with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 2nd. ed. reprint. 1989, p. XIX. De agora em diante T.
- (11) SMITH, N. K., **The Philosophy of David Hume**, London, Macmillan, 1941, p. 18.
- (12) ARDAL, P. S., **Passion and Value in Hume's Treatise**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966, p. 1.
- (13) AYER, A. J., **Hume**, tradução de J. C. Armero, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 154.
- (14) BUTCHVAROV, P., "The Self and Perceptions; a Study in Humean Philosophy" em **The Philosophical Quarterly**. v. 9. n. 35, April, 1959, p. 99.
- (15) McINTYRE, J. L., "Further Remarks on the Consistency of Hume's Account of the Self", em **Hume Studies**, v. V, n. 1, April, 1979, p. 55.
- (16) T, p. 633.
- (17) FRONDIZI, R., **Substancia y función en el problema del yo**, Buenos Aires, Losada, 1952, p. 50.
- (18) LOCKE, J., **An Essay concerning Human Understanding**, introduction, critical apparatus and glossary by P. H. Nidditch, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1975, II, XXVII, 9, p. 335.
- (19) BUTLER, J., **The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature**, New York, Mark H. Newman & Company, 1851. A obra foi publicada originalmente em 1736, quatro anos antes que o **Treatise** de Hume.

- (20) Id., p. 258.
- (21) A percepção, como postulado epistemológico básico da filosofia humeana, se refere ao tipo especial de entidade de todos os atos de consciência genericamente denominada "idéia" ou, no caso concreto de Hume, "percepção". Cfr. SANFELIX, V. (Ed.) *Hume*. Barcelona, Peninsula, 1986, p.12.
- (22) BUTLER, J., *The Analogy of Religion*, p. 260.
- (23) Id., p. 259.
- (24) Id., p. 263.
- (25) T, p. 187-218.
- (26) McINTYRE, J. L., "Further Remarks", p. 60.
- (27) BEAUCHAMP, T., "Self Inconsistency or mere Self Perplexity?" em *Hume Studies*, v. V, n. 1, April, 1979, p. 40.
- (28) O eu é descoberto e produzido pela memória, vale dizer, "produz a relação de semelhança entre as percepções", cfr. T 261.
- (29) BEAUCHAMP, T., "Self Inconsistency". p. 37-8.
- (30) RORTY, A. O., "Pride produces the Idea of Self: Hume on Moral Agency", em *Australasian Journal of Philosophy*, v. 68, n. 3, September, 1990, p. 255-69.
- (31) HUME, D., *Enquiry concerning the Principles of Morals*, introduction and analytical index by L. A. Selby-Bigge, Third Edition with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, Tenth Impression, 1989. De agora em diante EPM.
- (32) SMITH, N. K., *The Philosophy of David Hume*, p. 169-73.
- (33) BROAD, C. D., *Five Types of Ethical Theory*, London, Routledge & Kegan Paul, Tenth Impression, 1971, p. 84-115.
- (34) ARDAL, P. S., *Passion and Value in Hume's Treatise*, p. 46.
- (35) GLATHE, A. B., *Hume's Theory of the Passions and of Morals*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1950, p. 27.
- (36) SMITH, N. K., *The Philosophy of David Hume*, p. 11.
- (37) HUME, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, introduction and analytical index by L. A. Selby-Bigge. Third Edition with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, Tenth Impression, 1989, p. 8.
- (38) Id., p. 5.
- (39) HUME, D., *A Dissertation on the Passions, Una disertación sobre las pasiones*, introdução, tradução e notas de J. L. Tasset Carmona, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 139.

# LEIS, CONFIRMAÇÃO E LÓGICA INDUTIVA

Luiz Henrique de Araujo DUTRA  
Deptº de Filosofia - UFSC

## RESUMO

Conforme o primeiro critério de significado de Carnap, um enunciado sintético é genuíno ou significativo se for verificável. Este critério elimina todos os enunciados universais como pseudo-enunciados metafísicos. Este é o caso das leis e teorias científicas. Para salvar as leis, Carnap muda seu critério. O segundo critério requer apenas que um enunciado seja confirmável para ser considerado significativo. A lógica indutiva de Carnap daria o tratamento matemático ao conceito de grau de confirmação. Contudo, o grau de confirmação de um enunciado universal não é diferente de zero. Assim, o problema das leis científicas permanece sem solução.

## ABSTRACT

According to Carnap's first criterion of meaningfulness a synthetic statement is genuine or meaningful if it is verifiable. This criterion eliminates all universal statements as metaphysical meaningless pseudo-statements. This is the case of scientific laws and theories. To save the laws, Carnap changes his criterion. The second criterion does not require but the confirmability of a statement to be considered meaningful. Carnap's inductive logic would give mathematical treatment to

the concept of degree of confirmation. But the degree of confirmation of a universal statement it is not different from zero, so the problem of the scientific laws remains unsolved.

## 1. Introdução: Salvar as Leis

É lugar comum dividir a obra de Carnap em dois períodos principais: verificacionismo e confirmacionismo. Tal divisão toma por base os diferentes critérios de sentença significativa que Carnap formulou. A mudança do critério original que exigia a verificabilidade para o segundo critério, exigindo a confirmabilidade, é normalmente interpretada como tendo sido devida a dificuldades lógicas apresentadas pelo primeiro critério: a impossibilidade de verificar não apenas sentenças universais, mas quaisquer sentenças sintéticas, como reconhece Carnap em "Testabilidade e Significado" (Carnap 1936-37, p. 420).

O *locus classicus* deste tipo de objeção ao verificacionismo dos positivistas lógicos é Popper 1963, o ensaio crítico que Popper dirigiu a Carnap, publicado na coletânea editada por P. A. Schilpp, *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Neste texto, Popper sustenta também que um dos defeitos da teoria de Carnap foi ter reduzido os problemas epistemológicos a problemas de linguagem, em especial o problema da demarcação, afirmando que a fronteira entre a ciência e a metafísica é a mesma que separa a linguagem significativa da pseudolinguagem destituída de significado cognitivo (Popper 1963, p. 183). Popper rejeita esta abordagem e propõe tratar o problema da demarcação como um problema metodológico.

A crítica popperiana apresenta a teoria de Carnap como tendo preocupações eminentemente lingüísticas, isto é, para Carnap a ciência estaria justificada na medida em que fosse formulada em uma linguagem rigorosa, sem permitir pseudo-sentenças. Os critérios de significado apresentados por Carnap teriam, portanto, a função de permitir chegar a tal linguagem científica rigorosa. Neste caso, as únicas razões para Carnap ter enfraquecido seu critério inicial verificacionista, e ter passado a um critério que

exigia apenas a confirmação, seriam de ordem lógica: as dificuldades lógicas do verificacionismo, acima citadas.

É possível, contudo, chegar a uma interpretação diferente para a passagem de Carnap do verificacionismo para o confirmacionismo. Tal interpretação alternativa apoia-se nas palavras do próprio Carnap em "Testabilidade e Significado". Assim, esta obra marca uma virada no pensamento de Carnap não apenas por apresentar um novo critério de significado, mas também porque expressa uma preocupação eminentemente epistemológica de Carnap: salvar as leis.

Tal preocupação é *epistemológica* no sentido de que é uma tentativa de prestar atenção à ciência tal qual é feita pelos cientistas. É preciso escolher uma linguagem que esteja "próxima à prática real da ciência", diz Carnap (1936-37, p. 20). A linguagem a ser escolhida para a ciência deve ser uma na qual as leis sejam significativas porque as leis são utilizadas na prática científica como sentenças genuínas (p. 26).

Assim sendo, a passagem de Carnap do verificacionismo para o confirmacionismo deve ser interpretada como sendo uma tentativa de salvar as leis científicas em virtude de elas serem utilizadas na prática científica como sentenças genuínas, o que mostra da parte de Carnap uma preocupação eminentemente epistemológica - e não meramente lingüística -, como sustentou Popper. A lógica indutiva posteriormente formulada por Carnap deveria dar os fundamentos lógicos de sua teoria da confirmação que tinha por objetivo salvar as leis, o que, contudo, não foi um projeto bem sucedido.

Esta última questão já foi bastante debatida. O próprio Popper formulou sérias objeções à lógica indutiva de Carnap. Popper pretendia mostrar que a lógica indutiva de Carnap era inconsistente. Contudo, Alex Michalos (1971) reduz os argumentos de Popper ao absurdo, colocando um ponto final nesta polêmica. Por isso, deixando de lado este tipo de problema formal a respeito da lógica indutiva de Carnap, interessa discutir, de um ponto de vista epistemológico, em que medida a lógica indutiva formulada por Carnap foi suficiente para cumprir os objetivos de sua teoria

da confirmação, isto é, salvar as leis. De fato, não foi. Popper 1963 e Lakatos 1968 discutem este problema que, aliás, já tinha sido abordado pelo próprio Carnap nos *Fundamentos Lógicos da Probabilidade*. Nesta obra, em virtude das dificuldades que encontrou com respeito ao valor de confirmação das leis, Carnap muda novamente sua interpretação a respeito delas. Embora as leis não sejam indispensáveis para fazer predições, elas são bons instrumentos para tanto. Seu estatuto epistemológico permanece apenas este (Carnap 1962, p. 574s).

## 2. O Primeiro Critério de Significado de Carnap.

Deixando de lado as sentenças analíticas (da lógica e da matemática), verdadeiras unicamente em virtude de sua forma, e considerando apenas as sentenças factuais ou sintéticas; segundo Carnap, são genuínas ou significativas as sentenças verificáveis ou testáveis com base em experiências, isto é, aquelas que podem ser traduzidas em sentenças elementares.

Na *Construção Lógica do Mundo (Aufbau, 1928)*, as sentenças elementares são aquelas que relatam experiências individuais, as sentenças protocolares. Tratava-se do já bem conhecido *solipsismo metodológico*, então, defendido por Carnap. Mais tarde, em 1932, com o artigo "A Linguagem Fisicalista como Linguagem Universal da Ciência" (Carnap 1934, *The Unity of Science*), Carnap abandona a base autopsicológica e adota a base fisicalista. As sentenças elementares tratam de objetos físicos. Esta mudança, contudo, não alterou em nada a questão do significado. Já no *Aufbau*, Carnap tinha apontado a possibilidade de adotar diferentes bases para o sistema de constituição. Quer em uma base, quer em outra, as sentenças factuais não-elementares devem poder ser traduzidas em sentenças elementares para serem consideradas significativas.

No *Aufbau*, Carnap comenta que há duas formas pelas quais uma sentença pode deixar de ser significativa: (1) se contém uma palavra que não possui significado, ou (2) se, mesmo tendo todas as palavras com significado, este não se ajusta ao contexto

da sentença (1969a, p. 291). "César é um número primo" seria um exemplo deste caso.

Também em *Pseudoproblemas na Filosofia*, Carnap aborda este ponto, dizendo que um enunciado é significativo se ele expressa um estado de coisas possível, embora não necessariamente existente (1969b, p. 325). O enunciado será verdadeiro se o estado de coisas existir, será falso se não. Mas se um enunciado não expressa um estado de coisas concebível, então ele não é um enunciado genuíno; trata-se de um pseudo-enunciado destituído de significado cognitivo, é apenas aparentemente um enunciado, não possui conteúdo factual. Diz Carnap: "Se é impossível, não apenas no momento, mas em princípio, encontrar uma experiência que dará base a um certo enunciado, então tal enunciado não possui conteúdo factual" (1969b, p. 327).

No artigo "A Superação da Metafísica através da Análise Lógica da Linguagem" (Carnap 1959), Carnap afirma que uma palavra tem significado se (1) a sintaxe da palavra (em uma linguagem determinada) for fixada, seu modo de ocorrência na forma sentencial mais simples em que pode ocorrer, e (2) deve-se poder dizer, para uma sentença elementar S que contenha tal palavra, de que sentenças S é dedutível e que sentenças podem ser deduzidas a partir de S (1959, p. 62). Esta segunda condição é aquela que se enuncia na fraseologia da teoria tradicional do conhecimento quando se pergunta se S pode ser verificada.

Mas, mesmo possuindo todas as palavras significativas, uma sentença pode deixar de ser significativa, como Carnap já havia dito no *Aufbau*. Uma seqüência de palavras significante pode deixar de ser uma sentença genuína se violar as regras da sintaxe lógica. É o caso do exemplo anteriormente citado: "César é um número primo". "Número primo" não é um predicado de pessoas, mas de números. Embora gramaticalmente correta, esta seqüência de palavras não é uma sentença genuína. Diz Carnap que pseudo-enunciados não ocorreriam se a sintaxe gramatical coincidissem com a sintaxe lógica (1959, p. 68).

Em suma, pode-se dizer que, segundo a primeira teoria de Carnap, uma sentença S é considerada significativa se preencher os seguintes requisitos:

- (1) S contém apenas termos significativos;
- (2) S não contém erro gramatical;
- (3) S não contém erro lógico (com respeito à sintaxe lógica).

Se S está de acordo com estes requisitos, pode-se dizer que:

- (4) S é dedutível de sentenças protocolares, ou:
- (5) S é verificável.

(4) e (5) são formulações alternativas que, na primeira teoria de Carnap, resumem os requisitos (1)-(3).

Isto permitiu a Carnap realizar dois objetivos ao mesmo tempo: a superação da metafísica tradicional e uma justificação da ciência empírica (Carnap 1959, pp. 60-1). As sentenças metafísicas não são significativas porque não podem ser traduzidas em sentenças protocolares. Do mesmo modo, são consideradas científicas aquelas sentenças que podem ser traduzidas em uma conjunção de sentenças protocolares.

Aqui se encontra o problema das leis. Pois, sendo um enunciado universal, uma lei não pode ser traduzida em uma conjunção finita de sentenças protocolares. Como os enunciados universais não são significativos segundo o primeiro critério de Carnap, as leis são eliminadas da ciência. Este ponto foi apontado por Popper (1963), entre outros. Trata-se do conhecido problema de Hume ou problema da indução. E foi o ponto de partida de Carnap em "Testabilidade e Significado".

### 3. O Segundo Critério: Confirmabilidade.

Os três primeiros capítulos de "Testabilidade e Significado" aparecem na revista *Philosophy of Science*, em 1936; o quarto e último, em 1937. Carnap continua mantendo, obviamente, seu ponto de vista empirista básico, mas denuncia o antigo critério como uma supersimplificação que restringiu demasiadamente a linguagem científica, "excluindo não apenas sentenças metafísicas,

mas também certas sentenças científicas que possuem conteúdo factual" (p. 421). Que sentenças são estas, o texto revela logo depois, dizendo: "Se a verificação é entendida como um estabelecimento completo e definitivo da verdade, então uma sentença universal, por exemplo, uma assim chamada lei da física ou da biologia, nunca pode ser verificada, fato que freqüentemente tem sido notado." (p. 425).

A preocupação de Carnap é, portanto, com a confirmação das leis. Seu primeiro critério era restritivo demais exatamente porque as considerava pseudo-sentenças, eliminando-as da ciência. Mas Carnap vai mais além do problema das sentenças universais. Ele reconhece que se a verificação for interpretada como um estabelecimento definitivo da verdade, nenhuma sentença sintética pode jamais ser verificada (p. 420 e 425). Toda sentença sintética possui caráter hipotético (p. 427). Ele diz: "Podemos apenas confirmar uma sentença mais e mais. Portanto, falaremos do problema da *confirmação*, ao invés do problema da verificação." (p. 420). No caso das leis, diz Carnap, em lugar de verificação, pode-se falar de sua *confirmação gradualmente crescente* (p. 425).

Esta discussão conduz naturalmente ao problema do *grau de confirmação*. A questão tinha sido enfrentada por Reichenbach, que identificou o grau de confirmação de uma hipótese com o grau de probabilidade no sentido de limite da freqüência relativa. Tal interpretação do grau de confirmação tinha sido atacada por Popper. E Carnap aceita a argumentação de Popper contra ela (1936-37, p. 427). Ao comentar o assunto, Carnap diz: "Parece-me que no presente não é ainda claro se o conceito de grau de confirmação pode ser definido satisfatoriamente como um conceito quantitativo, isto é, como uma magnitude que tenha valores numéricos." (p. 427).

Por isso, em "Testabilidade e Significado", Carnap optou por um conceito *comparativo*, ou meramente topológico (como ele diz) do grau de confirmação. Um conceito topológico, diz Carnap, define apenas relações. Sendo  $S_1$  e  $S_2$  sentenças quaisquer, pode-se dizer que  $S_1$  tem o mesmo grau de confirmação de  $S_2$  (ou um grau mais alto, etc.) (p. 427). Mas estava fora das investigações

de Carnap, naquele momento, o problema do grau absoluto de confirmação de uma sentença tomada isoladamente.

Um outro aspecto importante da teoria elaborada em "Testabilidade e Significado" é o da *construção* de uma linguagem adequada para a ciência. Em sua primeira teoria, Carnap tinha encarado o problema da linguagem - e da linguagem da ciência, conseqüentemente - como um problema teórico e não como um problema prático de escolha e convenção. Este é mais um ponto em que Carnap muda suas concepções, distanciando-se de Schlick (Carnap 1936-37, p. 424). Carnap procurará escolher e construir para a ciência uma linguagem na qual as leis sejam sentenças significativas. A *linguagem molecular* (isto é, sem sentenças universais ou existenciais), defendida por Schlick e outros não parecia a Carnap ser adequada: "Em uma linguagem molecular, a universalidade irrestrita não pode ser expressa. Portanto, se uma tal linguagem é escolhida, temos de enfrentar o problema de como tratar as leis físicas" (p. 17).

Carnap aponta duas maneiras pelas quais o problema foi encarado: (1) traduzir a lei por uma conjunção de sentenças que dizem respeito às instâncias da lei já observadas, ou (2) considerar a lei uma regra de inferência por meio da qual sentenças moleculares possam ser inferidas a partir de outras também moleculares (p. 18). Nenhuma destas alternativas parece, então, aceitável a Carnap, sendo que a primeira tinha sido defendida por ele mesmo antes (assim como a segunda por Schlick e Wittgenstein) (Carnap 1936-37, pp. 17ss). Desta forma, Carnap rejeita uma linguagem molecular para a ciência.

A razão para isso, diz ele, é que "uma [linguagem] não-molecular, generalizada, é muito mais adequada e, além disso, mais próxima da prática real da ciência" (p. 20). E mais abaixo Carnap retoma este assunto, dizendo: "Uma das principais razões a favor desta decisão [de escolher uma linguagem não-molecular para a ciência] é o fato de que ambos os métodos para interpretar as leis físicas no caso de  $L_0$  [linguagem molecular] que mencionamos acima (§ 23) não são muito convenientes para uso prático e, acima de tudo, não estão em estreita conformidade com o método real adotado pelos físicos." (pp. 25-6).

Eis o ponto fundamental a ser enfatizado: a prática científica é tomada por Carnap como uma referência, no sentido de que a reconstrução racional da ciência pela epistemologia deve dar conta dos aspectos fundamentais dessa prática. Por isso as leis devem ser preservadas, e é por isso que Carnap muda seu critério.

É a prática científica que diz a Carnap por que os dois métodos de interpretação das leis segundo uma linguagem molecular não são adequados. Carnap argumenta: "Pois, em primeiro lugar, na prática real, as leis não são tratadas como relatórios; e, em segundo lugar, elas estão conectadas umas às outras ou com sentenças singulares na forma de uma disjunção ou conjunção, ou implicação, ou equivalência, etc.; em outras palavras: elas são manipuladas como sentenças, não como regras." (p. 26).

Carnap opta por  $L_{oo}$  para a ciência, uma linguagem que admite conjuntos de quantificadores existenciais e universais em qualquer número. Segundo ele, a adoção de  $L_{oo}$  permanece fiel ao princípio do empirismo, uma vez que atende ao requisito de confirmabilidade (RC), admitindo apenas predicados observáveis (Carnap 1936-37, pp. 33ss). Em  $L_{oo}$  as leis podem ser expressas e, além disso, as sentenças da metafísica não, uma vez que não apresentam predicados confirmáveis. As sentenças metafísicas não são confirmáveis do mesmo modo como não são verificáveis (p. 35). As sentenças metafísicas continuam pseudo-sentenças, mas não mais as leis científicas, isto é as leis, que são salvas para o campo do significado cognitivo.

#### 4. A Lógica Indutiva

A teoria da confirmação apresentada em "Testabilidade e Significado" deixava em aberto, contudo, o problema do grau (absoluto) de confirmação de uma hipótese, ou de uma lei. Mais tarde, nos anos 50s, este problema é enfrentado novamente por Carnap recorrendo também à probabilidade, mas não do mesmo modo antes tentado por Reichenbach.

Nos *Fundamentos Lógicos da Probabilidade*, Carnap identifica o grau de confirmação com a probabilidade, mas não

probabilidade como frequência relativa no decorrer do tempo, ou probabilidade<sub>2</sub> (como ele a denomina em seu livro). O grau de confirmação será probabilidade<sub>1</sub>, ou *probabilidade lógica*.

Probabilidade<sub>2</sub> é o conceito utilizado por Reichenbach e criticado por Popper. Trata-se da frequência relativa, no decorrer do tempo, de uma propriedade de eventos ou coisas com relação a outra. É um conceito empírico ou factual (Carnap 1962, p. 19). A inconveniência deste conceito com relação aos objetivos de Carnap em sua lógica indutiva é que um enunciado de probabilidade<sub>2</sub> é um relato de observações feitas, um enunciado factual, portanto. E, ao contrário, Carnap desejava que sua lógica indutiva fosse inteiramente analítica, tanto quanto a lógica dedutiva clássica.

Por esta razão, ele prefere o conceito de probabilidade<sub>1</sub>, ou probabilidade lógica, encontrado em J. M. Keynes e H. Jeffreys, que é uma relação entre sentenças (p. 24). Este é um conceito quantitativo ou métrico de confirmação:

$$c(h, e) = q,$$

onde  $h$  é uma hipótese,  $e$  é um enunciado de evidencia e  $q$  um número real no intervalo  $[0, 1]$ .

A identificação do grau de confirmação com a probabilidade ( $c = p$ ) permitiu a Carnap fazer uso dos sistemas axiomáticos de probabilidade, como aquele formulado por Kolmogoroff (Carnap 1962, p. 343). E isto parecia colocar a lógica indutiva de Carnap no caminho certo para resolver o problema do grau absoluto de confirmação de hipóteses, fornecendo, assim, as bases lógicas requeridas pela teoria da confirmação esboçada em "Testabilidade e Significado". Conferir um valor numérico absoluto ao grau de confirmação de uma hipótese - que Carnap não vislumbrara, naquela ocasião, como um objetivo realizável - passava a ser um problema resolvido.

Em termos gerais sim, mas restava ainda uma complicação. Sendo a hipótese  $h$  um enunciado universal, uma lei científica, por exemplo,  $l$ , e  $e$  um relato das evidência a favor de  $l$ , o problema é que

$$c(l, e) = 0,$$

isto é, o grau de confirmação de uma lei, dadas as evidências disponíveis a seu favor, é zero. Como o próprio Carnap reconhece, uma lei da natureza (ou lei científica) deve valer para todo o universo em todo tempo, o que torna ínfima qualquer evidência a favor de sua verdade, não podendo elevar o valor de seu grau de confirmação acima de zero (1962, pp. 570ss).

Por isso, no final dos *Fundamentos Lógicos da Probabilidade*, Carnap introduz um outro conceito: a *confirmação de instância qualificada*. O problema da confirmação das leis é reinterpretado por Carnap da seguinte maneira: quando um engenheiro, por exemplo, se baseia em determinadas leis físicas para projetar uma ponte, ele considera tais leis "muito confiáveis", ou "bem fundadas", ou ainda "amplamente confirmadas por numerosas experiências" (expressões do próprio Carnap). Mas o engenheiro não se refere, argumenta Carnap, aos bilhões e bilhões de instâncias nas quais a lei deve valer, mas apenas a um número relativamente pequeno de suas instâncias. A hipótese  $h$  que possui alta probabilidade não é uma lei  $l$ , mas apenas uma predição a respeito da próxima instância (de  $l$ ) a ser observada. O engenheiro apenas confia que a lei continuará valendo no próximo caso a ser observado (Carnap 1962, pp. 571-2).

A confirmação de instância qualificada ( $c_{iq}$ ) de uma lei  $l$  recebe um valor próximo de 1 se é grande o número de instâncias observadas com resultado positivo e pequeno com resultado negativo (Carnap 1962, p. 573). Contudo, aqui não se trata mais da confirmação da própria lei  $l$ . Por esta razão diz Lakatos que o programa de pesquisa de Carnap para o problema da confirmação das leis degenerou (1968, p. 334).

Claro que Carnap estava ciente destas dificuldades que são discutidas por ele mesmo. Elas o obrigam a reavaliar o papel das leis no empreendimento científico. Já que o grau de confirmação das leis é nulo, para Carnap, seria preciso justificar o fato de as encontrarmos formuladas nos livros de física, biologia, etc. As leis não são indispensáveis para fazer predições. Alguém pode, por exemplo, com base na observação de muitos cisnes brancos e de nenhum cisne não-branco inferir (e apostar) que o próximo cisne a ser observado será branco. E não precisa considerar se todos os cisnes são brancos ou não (Carnap 1962, p. 575). Contudo o fato

das leis possuírem um alto grau de confirmação de instância qualificada as torna "eficientes instrumentos para encontrar aquelas predições singulares altamente confirmadas que são necessárias na vida prática" (p. 575).

Assim, Carnap recua em sua interpretação das leis no empreendimento científico. Ele passa a considerá-las de forma semelhante àquela que as via como regras e não como enunciados genuínos. Mas ele não trata mais do problema do significado das leis. Ao contrário, está interessado no uso que elas podem ter na ciência. Embora elas não sejam instrumentos indispensáveis na ciência, elas são bons instrumentos. E a lógica indutiva permite explicar por que são bons instrumentos. É, pois, a epistemológica de Carnap que ainda permanece aqui.

## REFERÊNCIAS

- CARNAP, R. (1934). *The Unity of Science*. Londres: Kegan Paul.
- \_\_\_\_\_. (1936-37). "Testability and Meaning". *Philosophy of Science* 3: 420-468, 4: 1-40.
- \_\_\_\_\_. (1959). "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language". In Ayer, A. J. (org.) (1959). *Logical Positivism*. Nova York: Free Press.
- \_\_\_\_\_. (1962). *Logical Foundations of Probability*. 2ª edição. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. (1969a). *The Logical Structure of the World*. 2ª edição. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. (1969b). *Pseudoproblems in Philosophy*. 2ª edição. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- LAKATOS, I. (1968). "Changes in the Problem of Inductive Logic". In Lakatos, I. (org.) (1968). *The Problem of Inductive Logic*. Amsterda: North Holland.
- MICHALOS, A. C. (1971). *The Popper-Carnap Controversy*. Haia: Martinus Nijhoff.
- POPPER, K. R. (1963). "The Demarcation between Science and Metaphysics". In Schilp, P. A. (org.) (1963). *The Philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle: Open Court.

# LINGUAGEM NATURAL E MENTE

Renato SCHAEFFER  
(PUC-RJ)

## ABSTRACT

The objective of this paper is to defend Searle's concept of language. First, the two predominant trends in the philosophy of language - here called internalism (Chomsky and Fodor) and externalism (Ryle and Wittgenstein) - are put face to face. These maior trends are then argued to be unsatisfactory as explanations of meaning. Searle's view is presented as a third alternative: language is a species of the genus intentional action, this genus being characterized in terms of conditions of satisfaction represented in the mental content of the action. The agent has, following Pred, non-observational awareness of this content. The species language is analysed as imposition of meaning, i.e., imposition of (semantic) conditions of satisfaction on other (physical) conditions of satisfaction of the action.

## RESUMO

O objetivo do artigo é defender a concepção de Searle acerca da linguagem. Primeiro, são apresentadas as duas correntes predominantes na filosofia da linguagem - aqui chamadas de internalismo (Chomsky e Fodor) e externalismo (Ryle e Wittgenstein) e comparadas entre si. É mostrado então que estas correntes principais são insatisfatórias enquanto

explicações do significado. A visão de Searle é apresentada como uma terceira alternativa: a linguagem é uma espécie do gênero ação intencional, este gênero sendo caracterizado em termos de condição de satisfação representadas no conteúdo mental da ação. O agente tem, seguindo Pred. é consciência não-observacional deste conteúdo. A espécie linguagem é analisada como imposição de significado, i.e., imposição de condição de satisfação (semânticas) sobre satisfação sobre outras condições de satisfação (físicas) da ação.

Este trabalho está dividido em três partes. Na primeira, tento caracterizar brevemente as duas posições atualmente predominantes na filosofia da linguagem, internalismo e externalismo. Na segunda, apresento as críticas básicas a estas duas concepções. Por último, defendo uma terceira concepção, segundo a qual a linguagem natural é essencialmente devida à intencionalidade mental. Intencionalidade é aqui analisada em representação intrínseca de condições de satisfação, de acordo com o trabalho de John Searle.

## 1. INTERNALISMO E EXTERNALISMO

De maneira muito esquemática e simplificada, podemos dizer que há atualmente duas concepções filosóficas principais acerca da linguagem humana: internalismo e externalismo. Representantes clássicos do internalismo seriam Chomsky e Fodor, e do externalismo, Ryle e Wittgenstein.

O internalismo pretende ser uma espécie de programa científico, em que o comportamento lingüístico seria explicado causalmente com base num modelo teórico hipotético, o modelo computacional da mente. Basicamente, haveria uma gramática universal - isto é, regras de geração e transformação de sentenças - realizada na neurologia do cérebro. Estas regras estariam para os neurônios do córtex assim como um programa de computador está para a máquina em que é rodado. O programador da gramática universal seria a evolução natural.

O externalismo vê as coisas de modo completamente diferente. Não se trata, aqui, de procurar explicações causais para a linguagem natural. Para o externalista, é a linguagem natural que

cria a possibilidade e impõe os limites das perguntas significativas, científicas ou filosóficas. Não faz sentido buscar explicações naturais para a linguagem em geral, diz o externalista, no máximo podemos elucidar fatos particulares da prática lingüística. Uma explicação natural, causal, é um tipo de prática institucional, e não algo externo à linguagem natural como um todo.

Não se trata, então, para o externalismo, de um confronto com a psicologia internalista para uma decisão empírica sobre qual é a melhor entre duas teorias rivais. "Existem na psicologia métodos experimentais e *confusão conceitual*", diz Wittgenstein<sup>1</sup>. Seria confusão conceitual voltar-se, com olhos de cientista, para fatos gerais e fundamentais da linguagem, pois estes fatos são institucionais, não naturais. (É claro que é possível a investigação científica de fatos como a produção de sons vocais na emissão fonética.) Kant nos impede de procurar causas para os fenômenos em geral; Wittgenstein nos impede de procurar causas para a linguagem em geral.

Segundo o internalismo, o falante competente tem algum tipo de contato interno com representações das regras, um "conhecimento tácito". Assim, o modelo computacional é diferente, digamos, do modelo gravitacional. Falantes seguem regras num sentido muito diverso do sentido em que um corpo segue a lei da gravitação. Mas as regras da gramática não deixam de ser leis naturais, dadas geneticamente.

Enquanto as regras da gramática universal atendem, por assim dizer, às exigências da evolução natural, para o externalista as regras lingüísticas atendem a exigências institucionais intrínsecas.

É bem conhecido o ataque de Ryle ao internalismo, Diz Ryle: "a lenda intelectualista é falsa... quando descrevemos um desempenho como inteligente, isto não implica uma dupla operação de considerar e executar"<sup>2</sup>.

Na verdade, o ataque de Ryle contém dois pontos distintos. O primeiro é que não temos consciência de qualquer operação intelectual quando agimos normalmente. Ryle cita como exemplo o caso de um humorista, que "sabe como produzir boas

piadas e detectar piadas ruins, mas não é capaz de dizer como produzir boas piadas e detectar piadas ruins<sup>3</sup>.

Esta crítica não causa embaraço ao internalista. Eis a resposta de Chomsky:

O estudo da linguagem parece-me sugerir que a doutrina da acessibilidade em princípio dos conteúdos da mente deveria ser abandonada, mesmo como ponto de partida. Não ha razão para supor que nós temos qualquer acesso privilegiado aos princípios que entram no nosso conhecimento e uso da linguagem...<sup>4</sup>

O segundo ponto da crítica de Ryle é que a postulação de um "fantasma dentro da máquina" carece de força explanatória. Tal agente "interno", diante de representações internas, precisaria saber como se portar, e tal habilidade parece ter a mesma complexidade da habilidade do agente "externo", tanto no caso de escovar os dentes como no caso de compor uma música dodecafônica, por exemplo. O internalista estaria, então, diante de um dilema, cujos "chifres" são um círculo vicioso e uma redução ao infinito.

Fodor responde que não há círculo vicioso aqui, já que não há um fantasma, um homúnculo, mas um número indefinidamente grande de homúnculos especialistas em tarefas elementares. Se houvesse um fantasma antropomorfizado, Ryle teria razão. O progresso da psicologia científica resultará, acredita Fodor, na postulação teórica de um número crescente de micro-homensinhos, encarregados de tarefas cada vez mais simples. Diz Fodor:

Se toda operação do sistema nervoso é idêntica a alguma seqüência de operações elementares, nós evitamos a proliferação de nomenclaturas ao fazer com que uma teoria psicológica completa seja expressa em seqüências de instruções elementares...<sup>5</sup>

Assim, não há redução ao infinito porque o processo de desdobramento de homenzinhos em outros menores termina no nível do sistema nervoso, E não há círculo vicioso porque,

finalmente, não é preciso falar em "know-how" para descrever a atividade elétrica elementar neuronal. Sem dúvida Fodor vê isso tudo muito mais como um ideal regulativo do que como meta atingível no futuro imaginável.

Uma diferença fundamental entre internalismo e externalismo diz respeito ao aprendizado de uma língua natural. Chomsky afirma que a faculdade da linguagem, com seu esquematismo inato, pode ser considerada propriamente como um "órgão mental"<sup>6</sup>. Estamos portanto sendo imprecisos, diz Chomsky, cada vez que, sob a influência do jargão empirista,

nós dizemos que a criança "aprende a língua", e não que a língua ("language"!) cresce ou amadurece, mas nós não falamos que o embrião ou a criança aprende a ter braços e não asas...<sup>7</sup>

Para o externalismo, bem ao contrário, aprender uma língua é adquirir uma habilidade prática através de treinamento, diferente de aprender a andar de bicicleta porque há regras institucionais envolvidas. Tais regras são constitutivas, Não meramente regulativas; isto é, não são regras que regulam atividades previamente existentes, mas que criam, constituem atividades em si.

Para o internalismo, o aprendizado da língua, embora necessário, não é decisivo para estabelecer a estrutura da língua, sua forma essencial. Wittgenstein, pelo contrário, afirma que não há uma "forma geral da proposição e da linguagem" no conjunto das práticas lingüísticas, mas apenas "semelhanças de família"<sup>8</sup>.

Para o externalismo, as possibilidades da linguagem são mesmo dadas pelas possibilidades de aprendizado. Assim, o significado de uma expressão é aquilo que pode ser ensinado quando se ensina o emprego da expressão. Daí a alegada impossibilidade de uma linguagem privada, tese central do externalismo: seria impossível treinar um aluno a associar uma expressão lingüística a um objeto psicologicamente privado.

Creio que isso basta para caracterizar internalismo e externalismo. Tentarei mostrar agora que estas concepções são ambas insatisfatórias.

## 2. CRÍTICAS AO INTERNALISMO E AO EXTERNALISMO

### 2.1 Crítica ao internalismo

Gostaria de formular inicialmente uma crítica ao internalismo como teoria sobre a mente em geral, não apenas com relação ao "módulo lingüístico". Em resumo, é-nos dito que processos mentais são essencialmente operações formais, sintáticas, sobre representações internas. Parece então que o modelo é composto de dois itens distintos, a saber, operações formais e representações. Mas, curiosamente, é apenas dos processos formais que o internalismo se ocupa. Diz Fodor:

... verdade, referência e o resto das noções semânticas não são categorias psicológicas. Eis o que são: são modos de "Dasein". Eu Não sei o que é "Dasein", mas estou certo de que há aos montes por aí...<sup>9</sup>

Isto me parece a própria redução ao absurdo do internalismo como teoria sobre a mente, pois a (possibilidade de) objetividade de estados mentais intencionais só poderia ser explicada, no modelo internalista, por uma explicação da natureza de tais representações internas. Mesmo que a tese da computação cerebral fosse verdadeira - admitindo aqui sua discutível inteligibilidade -, ela seria irrelevante como teoria sobre a mente, na medida em que é incapaz de explicar a intencionalidade mental.

Mas passemos à crítica específica à idéia internalista de explicar a linguagem com o recurso da gramática universal. Trata-se basicamente do argumento de Ryle já mencionado. Isto é: o conhecimento tácito de regras internas só é suficiente para dar conta da ação lingüística se possui uma complexidade de mesma ordem que esta. Neste caso, o homúnculo é já um falante da linguagem natural, e nada foi explicado. A deficiência explanatória aqui é do mesmo tipo da envolvida na semântica de Locke<sup>10</sup>, em que palavras são "sinais sensíveis de idéias"<sup>11</sup>: como passar de uma lista de tais sinais, que representam uma lista de idéias, para um ato de fala complexo, como uma asserção ou uma promessa?

Resumindo, minha crítica ao internalismo é: é insatisfatória uma explicação da linguagem natural que recorre a um sistema interno essencialmente diverso da linguagem em si.

## 2.2 Crítica ao externalismo

O externalismo surge como uma resposta à insuficiência explanatória do internalismo. A explicação do fenômeno lingüístico, se não está e não pode estar "dentro" do falante, deve estar "fora", naquilo que Wittgenstein chamou de "forma de vida"<sup>12</sup>.

Nesta concepção, o significado de uma sentença não é mais um composto de unidades atômicas, composto este que pudesse refletir um outro composto, mental ou cerebral<sup>13</sup>. Pelo contrário, o significado de uma sentença é um todo, dado pelo lugar lógico, digamos assim, de tal sentença na forma de vida. A possibilidade de um mecanismo interno, como defende o internalismo, é por assim dizer corolário da tese de que o significado de uma sentença é um composto estrutural. O que dá significado a uma sentença, diz o externalista, é o conjunto de práticas e instituições humanas, e isto não é compatível com a noção de que o significado de uma sentença é algo oculto.

Compreender o significado de uma sentença não envolveria, então, alguma espécie de operação interna, mental ou cerebral, mas envolveria o reconhecimento prático do lugar lógico de tal sentença no todo da língua.

A questão então é: pode o comportamento lingüístico de fato ser concebido como não envolvendo essencialmente atividade mental? O problema a ser enfrentado, a meu ver, é o de caracterizar o que exatamente está envolvido na produção e compreensão do significado de uma sentença.

Vimos que a tentativa internalista parece inadequada, pois não há como passar do "dentro" para o "fora", do cérebro para o ato de fala concreto. O externalista então simplesmente afirma que nada há de oculto atrás da prática lingüística. Concordo com o externalista que a explicação internalista em termos de mecanismo

cerebral, computação, etc. não pode ser aceita. Mas isso apenas nos fornece uma caracterização negativa do que é significar.

Outra caracterização negativa da significação lingüística é assim expressa por Baker e Hacker:

... de acordo com Wittgenstein... entender, significar e intencionar não são estados de qualquer espécie. Estados mentais são tais coisas como estar nervoso, excitado, alegre. Estes ocorrem por certo tempo e podem ser cronometrados, interrompidos e retomados. Seguem um curso, estão sujeitos a graus de intensidade e cessam durante o sono. Entender, significar e intencionar não são assim.<sup>14</sup>

Não resta a menor dúvida de que estados mentais com tal fenomenologia nada têm e não podem ter a ver com a significação. Significar não tem grau de intensidade, duração, etc. Mas qual a força de um argumento contra o mental na significação que oferece uma descrição do mental que não esgota o mental? Pois fica obviamente aberta a possibilidade de que significar envolva outro tipo de participação mental.

Tugendhat nos diz que a concepção do significado como uso "não pressupõe que o entendimento de uma expressão lingüística pertence a um contexto teleológico, o contexto de uma ação intencional"<sup>15</sup>. É fácil constatar que o externalismo não oferece uma caracterização positiva do que seja significar. Mas parece que isso deveria ser feito antes que se possa afirmar se há ou não há participação mental na prática da linguagem.

É preciso notar que a recusa do externalismo de buscar uma explicação mentalista para a significação não deve ser rotulada de behaviorismo psicológico. Não se trata aqui de pretender explicar a linguagem no esquema de estímulos e respostas. Imaginemos o seguinte: Eu sei que uma determinada lâmpada está queimada e, apesar disso, realizo automaticamente o movimento rotineiro de ligar o interruptor. O externalista não quer, sem dúvida, insinuar que a linguagem envolve essencialmente tal automatismo - não de direito, embora às vezes possa de fato, envolver. O

externalismo poderia mesmo comparar um ato de fala ao caso, no exemplo dado, em que eu me lembro de que a lâmpada está queimada a tempo de conter o braço antes de atingir o interruptor. E ainda aqui negará que haja alguma coisa intrínseca como intencionalidade mental.

O que o externalista defende é que não é possível explicar algo tão abstrato quanto a natureza da linguagem. Não é a natureza da linguagem que tem de ser explicada pela mente, é antes a natureza da mente que pode ser explicada pela linguagem. E aqui "natureza" não é algo absolutamente objetivo e exterior à linguagem. Para o externalista só é possível dizer o que é significação internamente à linguagem isto é, dizendo como se emprega a expressão "significação".

Tal antropocentrismo lingüístico me parece premissa, não conclusão de argumentação. Bem pelo contrário, creio que possível descrever a natureza da significação, e, o que é mais maravilhoso, empregando a própria linguagem natural. Isto é, podemos falar sobre a natureza da linguagem com os recursos desta mesma linguagem.

A melhor maneira de mostrar que uma caracterização positiva da significação é possível, é apresentar uma. É o que farei na parte final do trabalho, explicando a teoria intencionalista de Searle.<sup>16</sup>

### 3. LINGUAGEM E MENTE

Nosso ponto de partida, então, é que é preciso esclarecer a idéia de que linguagem é ação e significado é o uso. Trata-se de responder sucessivamente as duas perguntas seguintes: (1) Que é ação intencional em geral? (2) Que tipo de ação é a ação lingüística?

Creio que todos estão de acordo sobre o que tipicamente conta ou não como ação intencional. Se eu tiro meu chapéu, temos uma ação intencional; se o vento tira meu chapéu, não temos uma ação intencional. Até aqui nada deve haver de polêmico: não falamos em mente, teleologia, etc. É um fato - podemos mesmo

falar com o externalista que é um fato de nossa linguagem - que distinguimos, dentre todos os movimentos físicos, uma classe particular de movimentos, a classe das ações intencionais.

Mas a esta distinção que todos fazemos deve corresponder uma diferença. Qual é esta diferença? Qual é o critério para a distinção? Esta pergunta admite duas respostas. A primeira, a do senso comum, é que só animais são capazes de ação intencional. A segunda resposta, que é a que nos interessa, envolve a caracterização lógica de ação intencional.

Dizemos que um movimento físico é tipicamente uma ação intencional se e somente se admite a possibilidade de êxito ou fracasso. Uma ação intencional pressupõe um agente, na medida em que êxito ou fracasso da ação é sempre êxito ou fracasso de um agente. O agente pode ser mesmo definido como aquele unicamente para o qual se coloca propriamente a questão de êxito ou fracasso.

O ponto crucial vem agora: quero mostrar que há um conteúdo intencional intrínseco a toda ação, e justamente na mente do agente. Ora, o agente é sempre capaz, se não de fato, ao menos de direito, de saber, uma vez completada a ação, se houve êxito ou fracasso. A única descrição correta de uma ação enquanto ação é uma descrição que o agente reconhece como descrevendo as condições de satisfação representadas em sua mente quando ele estava agindo. Vemos assim como é possível que o agente seja sempre em princípio capaz de saber imediatamente, sem observação ou inferência, se sua ação teve êxito ou não. É que já estavam representadas na consciência do agente, enquanto ele agia, as condições requeridas para ele ter êxito. Chamarei tais condições, seguindo Searle, simplesmente de condições de satisfação. Noutras palavras, então, toda ação é acompanhada da representação de suas condições de satisfação. Só isso pode explicar como o agente é capaz de saber, sem observação ou inferência, se foi bem-sucedido. O conteúdo intencional da ação específica, para o agente, o que conta como sucesso, e durante a ação ele nunca deixa de saber, portanto, o que conta como sucesso. Ao fim da ação, ele compara o resultado com as condições exigidas para que o resultado conte como êxito, e pode ver se houve êxito ou não.

Considero, portanto, equivocadas as seguintes palavras de von Wright:

/A intencionalidade/ não é um ato mental ou uma experiência acompanhando /o comportamento/ ... O comportamento adquire seu caráter intencional por ser visto pelo próprio agente ou por um observador externo numa perspectiva mais ampla, por ser colocado num contexto de metas e cognições.<sup>17</sup>

A concepção de Searle me parece muito mais intuitiva: tudo que é preciso para caracterizar logicamente um movimento físico como ação é que haja condições intrínsecas de satisfação. Para saber se determinado movimento de meu braço é intencional ou não basta verificar se tal movimento é acompanhado pela representação de condições de satisfação. Não há nada a ser verificado em nenhum contexto externo ao movimento do braço.

É preciso imediatamente esclarecer dois pontos. Primeiro, não há necessidade de intenção prévia para que se tenha uma ação intencional. Uma ação é intencional independentemente de qualquer deliberação, silogismo prático, etc. A confusão de von Wright está ligada a este ponto: ele não consegue tomar uma ação por si própria, por seu conteúdo intencional intrínseco, sem referência a intenções prévias.

O segundo ponto é que nada foi aqui afirmado acerca da fenomenologia da realização psicológica do conteúdo intencional. Que o agente tenha consciência das condições de satisfação da sua ação não implica na existência de sensação muscular, experiência de imagens, etc.

Wittgenstein pergunta: "o que resta se subtraio do fato de que eu levanto meu braço o fato de que meu braço se levanta?"<sup>18</sup> De acordo com o que foi exposto, a resposta é: o que resta é a representação intrínseca das condições de satisfação da ação, a saber, que meu braço se levante. E não há necessidade nem de intenção prévia de mover o braço, nem de uma imagem mental do movimento do braço acompanhando a ação.

Tendo, então, caracterizado logicamente a ação intencional em geral em termos da representação intrínseca de suas condições de satisfação, a questão seguinte é: que é ação lingüística? Isto é, dada a caracterização do gênero ação, como caracterizar a espécie ação lingüística? Trata-se, já podemos ver, de especificar as condições de satisfação deste tipo de ação.

Quando, numa ação lingüística, faço vibrar minhas cordas vocais ou produzo marcas sobre uma folha de papel, as condições de satisfação de tais ações obviamente não se restringem à produção de eventos físicos. Assim, se produzo marcas no papel que lemos como "O céu está azul", o que conta tipicamente como êxito de minha ação não é apenas que o papel fique rabiscado de uma forma peculiar, mas que sobretudo lá fora o céu esteja azul de fato. Isto é, o tipo de ação que realizei com a caneta escrevendo "O céu está azul" tem condições de satisfação mais complexas do que uma ação de erguer o braço. Mas esta é uma complexidade especial, diferente da complexidade, por exemplo, de uma ação de colocar óculos escuros para que ninguém perceba que estou cochilando durante uma palestra.

Trata-se agora de especificar tal complexidade. Podemos ver, no exemplo acima, que minha ação pode fracassar se as marcas peculiares não forem produzidas ou se o céu não estiver de fato azul. Mas o segundo fracasso só pode ocorrer se houver êxito na produção das marcas. Este conteúdo intencional complexo, conforme presente na mente do agente, seria descrito mais ou menos assim:

(esta ação tem êxito, se determinadas marcas são produzidas, e este produto, por sua vez, tem êxito, se o céu esta azul)

Isto é, o agente impõe condições de satisfação (que o céu esteja azul) sobre outras condições de satisfação (que tais e tais marcas sejam produzidas). A concepção de Searle pode ser resumida assim: a essência da ação lingüística, a ação de significar, fica caracterizada como sendo a imposição intencional de condições de satisfação sobre objetos físicos - marcas ou sons vocais -, sendo estes objetos, por sua vez, condições de satisfação de ações. A pergunta "o que significa esta sentença" é então analisada como

“que condições de satisfação foram impostas sobre estas marcas (ou sons)?”.

A ação lingüística é sempre uma cadeia de atos de fala individuais, e cada ato de fala envolve a imposição de condições de satisfação sobre outras condições de satisfação.

A noção de condições de satisfação, ou a noção de êxito, é, nesta análise, uma noção primitiva.

Estes resultados nos ajudam a ver o que parece errado com o internalismo e com o externalismo.

O internalismo não vê que a questão central em filosofia da linguagem é a questão do significado. A possibilidade de se produzir e compreender uma sentença nunca antes vista sobre a face da Terra e o número teoricamente ilimitado de sentenças de uma língua são exemplos de questões que movem o internalismo. E são motivação para a postulação de coisas como gramática universal inata, computação cerebral e conhecimento tácito de regras abstratas de formação de sentenças. Mas tais questões não tocam basicamente a questão do significado. Significar continuaria sendo a imposição de condições de satisfação sobre condições de satisfação que são objetos físicos, mesmo numa língua que contivesse apenas dez sentenças. Não é de estranhar, portanto, que gramática universal, computação cerebral e conhecimento tácito não sejam relevantes - quanto mais suficientes - para explicar o que é significar.

O externalismo, por outro lado, sem dúvida reconhece que a questão do significado é a questão central em filosofia da linguagem. Mas quando conclui que significar não é algo mental a partir da premissa - verdadeira - de que significar é agir, comete uma falácia do tipo premissa falsa. Pois a premissa implícita, que agir não é algo mental, é falsa. Agir pressupõe consciência de condições intrínsecas de satisfação, o que é mental. Ironicamente, o externalismo parece pecar por psicologismo: só é capaz de conceber o mental sob a forma de vivências, sensações, imagens, etc. Mas a representação de condições de satisfação não envolve tal fenomenologia psicológica; aliás, parece mesmo não envolver absolutamente nenhuma fenomenologia. É grande a tentação,

portanto, de afirmar, com o externalista, que não há na verdade qualquer conteúdo mental essencial à ação, em geral, e à ação lingüística, em particular. Pois que conteúdo mental pode haver quando simplesmente ergo meu braço ou quando digo "o sanduíche esta ótimo"? Se há algum conteúdo mental, este parece estar sempre se esquivando à introspecção.

Mas, por outro lado, parece indiscutível que, em condições normais, sempre sabemos o que estamos fazendo. Quando o réu confessa o crime mas diz que não sabia o que estava fazendo, não quer certamente com isso dizer que não sabia que sua mão, na ocasião do crime, empunhava um certo objeto e realizava com ele um certo tipo de movimento.

É sem dúvida irrelevante para a discussão que haja casos de movimentos corporais distraídos, rotineiros, automáticos, inconscientes, cacoetes, etc.: basta que concordemos que há uma classe bem definida de casos em que sabemos o que estamos fazendo. Mas o que quer dizer exatamente aqui "saber o que estamos fazendo"? Com certeza não quer dizer que estamos sempre nos observando enquanto agimos. E no entanto somos normalmente capazes de responder à pergunta "o que você esta (ou estava) fazendo?" E como somos capazes disso se não estávamos nos observando? R. J. Pred desenvolveu recentemente a interessante noção de "introspecção baseada em consciência não-observacional"<sup>19</sup>. Como quer que seja, o que importa para a presente discussão é que sabemos o que fazemos, ainda que desconheçamos a natureza epistemológica e psicológica desta fato. Utilizando a expressão de Pred, podemos dizer que o que nos possibilita dar uma resposta satisfatória à pergunta "o que você esta fazendo?" é a introspecção baseada em consciência não-observacional. O agente tem sempre - nos casos relevantes - consciência não-observacional do conteúdo intencional de sua ação.

O tipo mais notável de agente é o falante. O conteúdo intencional na mente do falante tem, como vimos, uma complexidade característica: a imposição de condições semânticas sobre as condições físicas, sons ou marcas, da ação. Ao dizer, por exemplo,

“o sanduíche está ótimo”, o falante tem consciência não-observacional de que a condição de que o sanduíche esteja ótimo esta sendo imposta sobre as condições de êxito de sua produção vocal.

Normalmente, a complexidade da intenção real do falante vai muito além da complexidade especificamente lingüística. Alguém pode dizer “o sanduíche está ótimo” para puxar assunto com outra pessoa. Mas seja lá o que for o que move um ato de fala, mesmo motivos inconscientes do tipo “Freud explica”, uma coisa é certa: há no conteúdo intencional da ação um núcleo especificamente lingüístico, e este, ao contrário de desejos reprimidos, é consciente.

Para terminar, gostaria de chamar a atenção para uma importante consequência do quadro conceitual aqui apresentado. Costuma-se vincular a forma proposicional essencialmente ao pensamento discursivo, à linguagem natural, à linguagem do pensamento, etc. Mas, como vimos, a simples ação de erguer o braço envolve um conteúdo intencional. Ora, qualquer conteúdo intencional tem necessariamente a forma proposicional, já que representa condições de satisfação, isto é, representa o que deve ser o caso para que haja êxito, e “que algo é o caso” é precisamente a forma proposicional. A forma proposicional reflete a existência de condições de satisfação, isto é, de possibilidade de êxito, isto é, de intencionalidade. A explicação da forma proposicional através da linguagem ou do pensamento discursivo comete o equívoco de tomar a espécie pelo gênero: considera a espécie condições de verdade (ou assertibilidade) no lugar do gênero condições de satisfação. Mesmo formas não-lingüísticas de intencionalidade, como desejo e intenção, tem conteúdos proposicionais, já que tem condições de satisfação. Uma objeção imediata é que nossos desejos, por exemplo, têm forma proposicional porque toda a intencionalidade humana é, em última análise, realizada lingüisticamente. Para ver que esta objeção não é válida, basta lembrar que a análise da intencionalidade aqui apresentada se aplica inteiramente a bebês de colo e, mesmo, ao comportamento dos animais em geral - ao menos dos animais superiores. Quando um cachorro corre para buscar um objeto que lhe foi lançado, esta

sua ação apresenta um conteúdo proposicional com as condições requeridas para o êxito da ação, a saber, que o objeto seja alcançado. E o melhor amigo do homem tem consciência não-observacional deste conteúdo proposicional. Por isso não continua tentando alcançar o objeto após tê-lo alcançado, e continua correndo até alcançá-lo: justamente por saber o que é que conta como êxito de sua ação.

Resumindo: a natureza da forma proposicional fica explicada pela estrutura da intencionalidade, lingüística ou não, e o argumento para tal conclusão é basicamente:

1. Há intencionalidade, lingüística ou não, se e somente se coloca a questão da possibilidade de êxito ou fracasso.
2. A noção de êxito ou fracasso envolve logicamente a noção de condições a serem satisfeitas para que haja êxito.
3. Tais condições de satisfação têm a forma proposicional, pois representam o que deve ser o caso para que haja êxito, e a forma "que algo e o caso" é precisamente a forma proposicional.

A questão que temos que enfrentar agora, para finalizar, é: não é esta posição também um internalismo, e, nesse caso, sujeita a crítica semelhante à movida contra Chomsky e Fodor? Não, há uma grande diferença aqui. Searle não postula representações internas, computações cerebrais; quando ele diz que há representação de condições de satisfação na mente do falante, pretende que tal representação esteja, por assim dizer, no próprio nível concreto da ação lingüística. Mas como dar um sentido claro, não metafórico, à alegação de que há representações mentais que não são internas, mas estão no próprio nível da linguagem? A resposta de Searle, aqui, me parece inteiramente obscura: ele afirma que a intencionalidade mental é produzida no e pelo cérebro<sup>20</sup>. Não vejo como neurônios, independentemente de quantos sejam e de quão maravilhosamente organizados estejam, sejam capazes de representar intrinsecamente condições de satisfação, de impor condições semânticas sobre sons vocais ou caracteres gráficos. É então o próprio quadro conceitual de Searle que nos obriga a rejeitar seu naturalismo biológico.

Mas como ficamos, então, se representações mentais não estão no cérebro? Consideremos a sugestão de Wittgenstein:

Nenhuma suposição me parece mais natural do que não há nenhum processo no cérebro correlacionado com associar ou pensar; de modo que seria impossível ler processos de pensamento nos processos do cérebro. Eu quero dizer o seguinte: se eu falo ou escrevo, existe, presumo, um sistema de impulsos saindo do meu cérebro e correlacionado com meus pensamentos falados ou escritos. Mas por que deveria o sistema continuar ainda na direção do centro? Por que não deveria esta ordem surgir, por assim dizer, do caos? O caso seria como o seguinte - certos tipos de plantas se multiplicam por semente, de modo que uma semente sempre produz uma planta do mesmo tipo daquela que a produziu - mas nada na semente corresponde à planta que sai dela, de modo que é impossível inferir as propriedades ou estrutura da planta a partir das da semente que sai dela - isto só pode ser feito a partir da história da semente. Assim, um organismo pode vir à existência a partir de algo bastante amorfo, como se não houvesse uma causa; e não há razão para que isso não seja realmente válido para nossos pensamentos, e, portanto, para nosso falar e escrever.<sup>21</sup>

Minha posição pessoal é a seguinte. Concordo com Wittgenstein que a linguagem não é explicada através de processos dentro do cérebro (embora haja, é claro, como ele reconhece, impulsos saindo do cérebro, que permitem o falar e o escrever). Mas discordo com ele no que diz respeito à inexistência de uma explicação causal na linguagem, isto é, na produção de significado. Se ele pretende que a inexistência de causalidade seja conclusão a partir da premissa da inexistência de processo cerebral, comete falácia do tipo "non sequitur". Se a inexistência de causalidade na significação é apenas uma intuição sua, tudo que posso dizer é que não corresponde a minha intuição pessoal. Acredito que a caracterização da significação lingüística como imposição, pela

mente, de condições de satisfação a sons vocais e marcas gráficas, é precisamente a caracterização do processo causal, não-cerebral, envolvido na ação lingüística.

Neste caso, penso eu, é preciso voltar a considerar seriamente o dualismo metafísico corpo-mente.

## NOTAS

- (1) L. Wittgenstein, *Investigações filosóficas* (tradução de José Carlos Bruni, São Paulo: Abril, 1979 - Os Pensadores), p.222.
- (2) G. Ryle, *The concept of mind* (Londres: Hutchinson, 1949), p.30.
- (3) Op. cit. Citado por J. Fodor em *Representations* (Cambridge, Ma: The MIT Press/A Bradford Book, 1981), p.71.
- (4) N. Chomsky, *Rules and representations* (Nova Iorque: Columbia University Press, 1980), p.244.
- (5) Op. cit., p.66.
- (6) Op. cit., p.241.
- (7) Op. cit., p.236.
- (8) Op. cit., § 65 e 67.
- (9) Op. cit., p.253.
- (10) Cf. J. Searle, "Chomsky revolution in linguistics", *Hamburger Phonetische Beitrage* 13(1974)85-116, pp.106ss.
- (11) J. Locke, *Ensaio acerca do entendimento humano* (tradução de Anoar Aiex, São Paulo: Abril, 1978 - Os Pensadores), Livro III, cap.2.
- (12) Por exemplo, op. cit., § 19.
- (13) Cf. R. McDonough, "Towards a non-mechanistic theory of meaning", *Mind* 98,389(jan 1989)1-21.
- (14) G. P. Baker e P. M. 5. Hacker, *Scepticism, rules and language* (Oxford: Basil Blackwell, 1985), p.29.
- (15) E. Tugendhat, *Traditional and analytic philosophy* (tradução de P. A. Gerner, Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p.152.
- (16) J. R. Searle, *Intentionality: an essay in the philosophy of mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- (17) G. H. von Wright, *Explanation and understanding* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1971), p.115.
- (18) Op. cit., § 621.
- (19) R. J. Pred, "Introduction to a theory of intentional processes", tese de doutorado pela University of California, Berkeley, 1983.
- (20) Op. cit., cap.10 - Epilogue: Intentionality and the brain.
- (21) L. Wittgenstein, *Zettel* (Oxford, Blackwell, 1967), § 608. Citado por Chomsky, op. cit., p. 171, e por McDonough, op. cit., p.2.

# **RUDOLPH CARNAP (1891-1970) - UM ITINERÁRIO INTELECTUAL**

**Marcello Souza Costa Neves KOUDELA**  
**UFRJ**

## **RESUMO**

Neste texto se objetiva apresentar uma visão sintética do pensamento de R. Carnap destacando a existência de algumas fases. O autor resenha a produção intelectual de Carnap procurando argumentar que ele teria sido um dos mais brilhantes defensores das concepções neo-positivistas, sendo sempre capaz de reformular suas concepções e pontos de vista.

## **ABSTRACT**

This text presents a short review of R. Carnap views in order to show the different phases of its development. Carnap's works are revisited and it is argued that he is an interesting defender of neo-positivism always able to change his positions and points of view.

Este trabalho tem por finalidade apresentar uma visão sintética do pensamento de Carnap, de acordo com suas fases. Considera-se como primeira, fase a etapa de formação acadêmica de Carnap na Universidade de Jena, que culminou com a dissertação por ele apresentada em 1921 ("O Espaço: uma Contribuição à

Teoria da Ciência"), destacando-se a já presente influência de Russell e de Frege em seu pensamento. Em 1926 Schlick convidou-o a assumir um cargo de professor-assistente na Universidade de Viena. Tornou-se então um membro do Círculo de Viena e abraçou a causa do princípio de verificabilidade.

"A Construção Lógica do Mundo" surge em 1928, apresentando o enunciado protocolar sob o ponto de vista solipsista, substituído posteriormente pelo ponto de vista fisicalista, sob influência de Neurath. Ainda em 1928 formou-se a Sociedade Ernst Mach, e, em 1929, Hahn, Neurath e Carnap publicaram o manifesto neopositivista ("A Concepção Científica do Mundo: o Círculo de Viena"). A partir da década de 30, Carnap e Reichenbach passaram a editar a revista *Erkenntnis*. Em 1931 Carnap mudou-se para Praga. A análise do papel da Filosofia (função negativa e função positiva) culminou com "A Sintaxe Lógica da Linguagem", em 1934. Em 1935 mudou-se para os Estados Unidos, planejando em Chicago a Enciclopédia da Ciência Unificada. A fase final do Círculo de Viena é marcada pela desintegração do grupo.

Carnap enfrentou o problema que as leis gerais da ciência representavam para o princípio de verificabilidade, substituindo-o pelo princípio de confirmabilidade no artigo "Testabilidade e Significado" (1936-1937). A fase final foi marcada por "Fundamentos Lógicos da Probabilidade" (1950), com o lançamento das bases de uma lógica indutiva.

Rudolph Carnap nasceu em Ronsdorf, em 1891. Estudou matemática, física e filosofia na Universidade de Jena, onde foi aluno de Gottlob Frege (1848-1925). Frege, assim como Bertrand Russell (1872-1970), exerceu profundas influências sobre a formação intelectual de Carnap. Em 1921, Carnap concluiu sua formação acadêmica com a dissertação "O Espaço: uma Contribuição à Teoria da Ciência". Neste trabalho ele procura distinguir claramente os conceitos matemático, físico e intuitivo de espaço, atribuindo a ausência desta distinção uma série de problemas filosóficos acerca do espaço. Análises lógicas imperfeitas suscitam mal-entendidos conceituais, que por sua vez geram problemas

filosóficos. Carnap acreditava que a solução para este problema seria obtida por meio dos instrumentos lógicos de Frege e Russell. Esta idéia, aliada a tendência de unir o empirismo aos modernos métodos lógicos e matemáticos, revela a presença, já neste primeiro trabalho de Carnap, das concepções que caracterizariam seu pensamento maduro.

Em 1926, Moritz Schlick (1882-1936), já então figura central do Círculo de Viena, convida Carnap a assumir um cargo de professor-assistente na Universidade de Viena. Ao aceitar o convite, Carnap ingressava no grupo neopositivista, do qual se tornaria um dos mais ativos e proeminentes membros. Já em 1928, ele participou da criação da Sociedade Ernst Mach, cujos intuítos eram "propagar e ampliar uma atitude científica" e "criar os instrumentos intelectuais do empirismo moderno".

Foi ainda em 1928 que Carnap escreveu sua primeira grande obra: "A Construção Lógica do Mundo". Seus pressupostos básicos eram o de que o significado de uma proposição consiste em suas condições empíricas de verificação, e o de que a distinção entre ciência e metafísica está profundamente vinculada a distinção entre proposições significativas e proposições não significativas. O projeto fundamental da obra era mostrar que qualquer proposição científica pode ser reduzida a uma combinação de enunciados protocolares, que por exprimirem diretamente a experiência imediata, são empiricamente verificáveis de modo imediato.

Na primeira parte da obra ele procura arrolar um conjunto de expressões primitivas referidas à experiência imediata, o conjunto das expressões lógico-matemáticas (que constituem a linguagem científica), e um conjunto de regras constitucionais. Estas regras permitiriam a formulação das expressões da linguagem normal da ciência em expressões diretamente ligadas à experiência imediata. Isto não implica, entretanto, a necessidade de se formular cada expressão científica em termos da linguagem da experiência imediata, mas, valendo-se da noção de "definição contextual" de Bertrand Russell, reduzir toda proposição contendo a expressão a ser definida, a uma proposição que não a contenha. Na segunda parte do trabalho, Carnap dedica-se a construção lógica do mundo

espaço-temporal, em termos de um conjunto de pontos-instante. Ele postula que qualquer afirmação sobre o mundo é redutível a atribuições de qualidades sensíveis a tais pontos-instante.

Em 1929, o Círculo de Viena publicava seu manifesto, intitulado "A Concepção Científica do Mundo: o Círculo de Viena". Nele eram expostas as teses básicas e as origens históricas do movimento empirista lógico. Por esta época, os contatos na Alemanha restringiam-se aos debates com Ludwig Wittgenstein (1889-1951), devido ao ambiente filosófico alemão de então, predominantemente idealista. Já na Inglaterra e nos Estados Unidos, as idéias do Círculo repercutiam de forma cada vez maior. Foram realizados congressos internacionais, tendo sido o primeiro em Praga, em 1929. A partir de 1930 surgem: a revista "Erkenntnis", editada por Carnap e Reichenbach (1891-1953); a coleção de monografias "Ciência Unificada", organizada por Otto Neurath (1882-1945); e a coleção de livros "Escritos para uma Concepção Científica do Mundo", aos cuidados de Schlick e Philipp Frank. É neste ritmo de alta produtividade intelectual que o grupo começa a se desintegrar, por motivos que vão da ascensão do nazismo ao brutal assassinato de Schlick, em 1936. Carnap mudou-se para Praga em 1931, e daí, em 1935, sob pressão do nazismo, para os Estados Unidos, onde viveu até a morte, em 1970.

O primeiro grande debate surgido no interior do Círculo de Viena, envolvia as proposições protocolares. Era consenso entre os membros do grupo a idéia de que proposições protocolares deveriam ser empiricamente verificáveis de modo imediato. Mas a que tipo de entidades fariam referência tais proposições? Surgiram então duas posições: a solipsista, defendida por Schlick, e a fisicalista, representada sobretudo por Neurath. Sob o ponto de vista solipsista, as proposições protocolares faziam referência a dados sensíveis, enquanto o fisicalismo as concebia como proposições referentes a objetos físicos, públicos, exteriores ao sujeito.

Os fisicalistas consideravam que a referência a dados sensíveis inviabilizava a objetividade e a intersubjetividade,

características tão marcantes do discurso científico. Schlick contra-argumentou observando que o dado sensível deveria ser concebido como composto de dois elementos: estrutura e conteúdo. Assim, quanto ao conteúdo, o dado sensível seria de fato incomunicável. Entretanto, quanto a estrutura, não se poderia dizer o mesmo. É assim que, se não podemos saber se a impressão que uma pessoa associa à palavra "vermelho" é a mesma que outra pessoa associa à mesma palavra, é lícito, por outro lado, sustentar que se reconhecem as mesmas relações entre as impressões associadas às palavras "vermelho", "verde" e "azul", quaisquer que sejam essas impressões para cada indivíduo. Os solipsistas, por sua vez, consideravam que a proposição protocolar, fazendo referência a objetos exteriores ao sujeito, perde seu grau de certeza máxima, deixando de ser um critério conclusivo para a verificação de hipóteses. O que abandonar em caso de conflito, a hipótese ou a própria proposição protocolar? Em "Sobre o Fundamento do Conhecimento", Schlick pergunta se não estará, desta forma, sendo a ciência colocada fora do controle dos fatos. Os fisicalistas respondem que enunciados e fatos são realidades de espécies diferentes, só havendo sentido em falar de correspondência entre enunciados e outros enunciados, que são privilegiados em dado momento por razões de conveniência. Observa-se aqui uma postura pragmática, que já considera a insuficiência de critérios apenas empíricos na verificação de teorias científicas, fazendo intervir razões de conveniência.

Pode-se dizer que o Carnap de "A Construção Lógica do Mundo" adota um ponto de vista solipsista, ao contrário da postura assumida em artigos como "A Linguagem Fisicalista como Linguagem Universal da Ciência" (1931) e "Psicologia em Linguagem Fisicalista" (1932). Entretanto, segundo ele, não se deve dar grande ênfase a esta polêmica, que reduz-se a polêmica entre positivistas e realistas, tendendo a assumir contornos metafísicos. A opção é de natureza meramente metodológica, dependendo dos objetivos propostos. Se estes objetivos envolvem a análise da conexão lógica entre proposições científicas e proposições protocolares, o solipsismo revela-se mais adequado. Se pretendemos, por outro lado, compreender a ciência como um sistema teórico intersubjetivo, o fisicalismo torna-se a escolha mais interessante.

Em 1934, Carnap tem pronta sua segunda grande obra, "Sintaxe Lógica da Linguagem". Seus objetivos fundamentais são dois: determinar o estatuto teórico da filosofia, e demonstrar a impertinência dos projetos filosóficos tradicionais. O ponto de partida de Carnap é o próprio princípio de verificabilidade, proposto pelos empiristas lógicos, que identificava o significado de um enunciado a suas condições empíricas de verificação. Esta concepção reduz a filosofia tradicional, sobretudo a metafísica, a um conjunto de seqüências assignificativas de sinais. Entretanto, já de saída duas questões se colocam. Em primeiro, por que a assignificatividade da metafísica distingue-se da assignificatividade de uma seqüência aleatória de sinais? E, em segundo, se todo o conhecimento possível fica reduzido ao conjunto da lógica, da matemática e das ciências empíricas, qual o estatuto teórico da proposição que afirma o próprio princípio de verificabilidade?

Segundo Schlick, a filosofia dedica-se a esclarecer conceitos propriamente científicos. Mas não se pode explicitar o significado de uma proposição apenas por meio de outras proposições, devendo-se em dado momento recorrer-se a um "ato que aponta" em direção do que nenhuma proposição poderia exprimir. O princípio de verificabilidade é, assim, a regra orientadora da atividade filosófica.

Carnap entende que proposições como "O nada nadaifica" e "Júlio César é um número primo" são gramaticalmente corretas, porque a gramática de uma linguagem ordinária não é adequada às exigências da lógica, pois esta linguagem não se constrói apenas com fins teóricos. Diante disto a filosofia pode desempenhar então duas funções. A função crítica da filosofia consistiria na construção de linguagens regidas por uma "sintaxe lógica", onde correção gramatical e correção lógica se identificassem. Os problemas metafísicos, não podendo ser formulados em tais linguagens, ficariam reduzidos a pseudo-problemas. Em dois artigos Carnap procura executar tal tarefa: "Superação da Metafísica pela Análise Lógica da Linguagem" e "Pseudo-Problemas em Filosofia". Já a função positiva da filosofia, a qual dedica-se a "Sintaxe Lógica da Linguagem", é exercida quando se entende filosofia como teoria da

sintaxe lógica da ciência. A filosofia é concebida então como metalinguagem, ou seja, como descritiva da estrutura sintática de uma linguagem ou prescritiva acerca da elaboração de novas linguagens. Apresentando-se desta forma, as proposições filosóficas são significativas. Há então dois tipos de proposições significativas: sentenças-objeto ou em modo material, as referentes ao mundo, e sentenças sintáticas ou em modo formal, as referentes à linguagem. As proposições metafísicas seriam sentenças pseudo-objeto, ou seja, sentenças sintáticas formuladas em modo material. Se convertidas ao modo formal tornariam-se significativas e recuperariam seu valor cognitivo. Típico exemplo dessa atitude encontra-se no artigo "Empirismo, Semântica e Ontologia", onde Carnap analisa o problema filosófico da existência. Mais tarde, ele reconheceu que a filosofia podia referir-se também aos aspectos semânticos da linguagem, mas sempre entendida como metalinguagem.

O grande problema que se colocou para o princípio de verificabilidade, é que nenhum conjunto finito de experiências é capaz de conferir veracidade a uma lei geral. Isto significa que o princípio não dá conta dos enunciados centrais do discurso científico, que são exatamente as leis de caráter geral. Diante disto, Schlick procurou mostrar que as leis não são propriamente enunciados que devam submeter-se ao princípio. Elas seriam na verdade apenas regras, que permitiriam passar de enunciados singulares a enunciados singulares. Carnap contra-argumentou mostrando que se as leis fossem meras regras, como se poderia falar em falsidade de uma lei?

Em "Testabilidade e Significado" (1936-1937), Carnap propõe o princípio mais flexível da confirmabilidade, passando a identificar o significado de uma proposição com a possibilidade de sua confirmação gradual. Quanto maior a quantidade de evidência empírica a seu favor, mais confirmada está uma proposição científica. O grau  $n$  de confirmação de uma hipótese é determinado pelo número de proposições protocolares verdadeiras dela dedutíveis. Carnap definiu também a noção de testabilidade, entendida como a possibilidade de submeter uma proposição a experimentos

capazes de confirmá-la. Em "Fundamentos Lógicos da Probabilidade" (1950), ele se defronta com o problema da indução, tentando lançar as bases de uma lógica indutiva. A determinação indutiva resultaria apenas da forma lógica das proposições envolvidas, a exemplo da dedutiva, e do conceito lógico de "grau de confirmação".

Rudolph Carnap foi um dos pensadores mais influentes de nosso século. Além de um dos mais brilhantes defensores das concepções neopositivistas, guardou durante toda a vida um excepcional senso auto-crítico, tendo sido sempre capaz de reformular suas concepções e pontos de vista, quando estes o exigiram. Devido à seriedade com que dedicou-se ao trabalho intelectual, parece-nos que a melhor forma de homenageá-lo por ocasião deste centenário é conhecendo e discutindo sempre mais as suas idéias.

### BIBLIOGRAFIA

COLEÇÃO Os Pensadores, Schlick, Carnap e Popper, Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1974.

PASQUINELLI, Alberto, Carnap e o Positivismo Lógico. Trad. de Armindo José Rodrigues. Lisboa, Edições 70, 1983.

PAUL Eduard (org.), Enciclopedy of Philosophy, MacMillan Publishing.

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to \*Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a \*Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a \*Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.

Revista Reflexão  
Instituto de Filosofia  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas  
Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro  
Telefone (PABX) 2-7001 - Ramal 29  
13020-904 - CAMPINAS - SP (BRASIL)

A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto de Filosofia da PUCAMP, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas-padrão datilografadas, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto a bibliografia, notas, referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo de 10 linhas. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

## **REFLEXÃO 51 e 52 - FILOSOFIA ANALÍTICA**

**Capa:** Alcy Gomes Ribeiro

**Diagramação e Composição - Supervisão Geral:** Anis Carlos Fares;  
Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Maria Aparecida Meschiatti e Maria Rita Aparecida Bulgarelli Nunes;  
Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Marcelo De Toni Adorno.

**Impressão - Encarregado:** Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Dagoberto Osvaldo B. de Moraes, Douglas Heleno Cioffi, Luiz Carlos Batista Grillo, Nilson José Marçola, Ricardo Maçaneiro e Sérgio Ademilson Giungi.

**Auxiliares de Administração:** Doriza Vaz, Elaine Simone Bernardo, Eliana de Jesus Perissinot, Flávia D. Costa Moraes, Márcia Figueredo dos Santos.

**Redação e Administração:** Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro  
13020-904 Campinas-SP - Tel.: (0192) 2-7001 - Ramal 29

**Distribuição:** Papyrus - Livraria-Editora  
Rua Barreto Leme, 1178  
13010-202 - Tel.: (0192) 32-7268

**Rejane Carrion**  
COMO CAIU O MUNDO QUE CARNAP CONSTRUIU  
EM 1928

**Mário A. L. Guerreiro**  
SIGNIFICADO E VERDADE NA ÚLTIMA FASE DO  
PENSAMENTO DE CARNAP

**Danilo Marcondes**  
QUESTÕES INTERNAS E QUESTÕES EXTERNAS

**Claudio Ferreira Costa**  
FATOS EMPÍRICOS

**Vera Cristina de A. Bueno**  
A MORALIDADE E SUA FUNDAMENTAÇÃO RACIONAL:  
SUBJETIVIDADE VERSUS INTERSUBJETIVIDADE

**Michael Wrigley**  
A FILOSOFIA DA MATEMÁTICA DE CARNAP

**Maria Cecília M. de Carvalho**  
HARE E OS LIMITES DA DESCRIMABILIDADE RACIONAL  
ENTRE NORMAS EM CONFLITO

**Luis Alberto Peluso**  
PROBLEMAS DA CONCEITUAÇÃO DE LEI EM JEREMY  
BENTHAM: PODE SER JUSTIFICADA A PUNIÇÃO  
LEGAL?

**Joaquim Clotet**  
IDENTIDADE PESSOAL E EU MORAL EM DAVID  
HUME

**Luiz Henrique de Araújo Dutra**  
LEIS, CONFIRMAÇÃO E LÓGICA INDUTIVA

**Renato Schaeffer**  
LINGUAGEM NATURAL E MENTE

**Marcello Souza Costa Neves Koudela**  
RUDOLF CARNAP (1891-1970): UM ITINERÁRIO IN-  
TELECTUAL

