

EVANDRO O. BRITO
LUCAS ALESSANDRO DUARTE AMARAL
(ORGS.)

RACIONALIDADE
INTENCIONALIDADE
E SEMÂNTICA



RACIONALIDADE, INTENCIONALIDADE
E SEMÂNTICA

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

Direção editorial: Charles Feldhaus (UEL/Brasil)

Série “Racionalidade, Intencionalidade e Semântica”

Editor da série: Evandro Oliveira de Brito (UNICENTRO/Brasil)

Comitê Editorial

- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (PUC-RS/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/Brasil)
- Fernando Mauricio da Silva (FMP/Brasil)
- Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS/Brasil)
- Gilmar Evandro Szczepanik (UNICENTRO/Brasil)
- Gislene Vale dos Santos (UFBA/Brasil)
- Gilson Luís Voloski (UFFS/Brasil)
- Halina Macedo Leal (FSL-FURB/Brasil)
- Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET/ Argentina)
- Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
- Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
- Joelma Marques de Carvalho (UFC/Brasil)
- José Cláudio Morelli Matos (UDESC/Brasil)
- Leandro Marcelo Cisneros (UNIFEBE/Brasil)
- Lucio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)
- Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF/Brasil)
- Maicon Reus Engler (UFPR/Brasil)
- Marciano Adílio Spica (UNICENTRO/Brasil)
- Marília Mello Pisani (UFABC/Brasil)
- Paulo Roberto Monteiro de Araujo (Mackenzie/Brasil)
- Renato Duarte Fonseca (UFRGS/Brasil)
- Renzo Llorente (Saint Louis University/Espanha)
- Rogério Fabianne Saucedo Corrêa (UFPE/Brasil)
- Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE/Brasil)

EVANDRO O. BRITO
LUCAS ALESSANDRO DUARTE AMARAL
(ORGS.)

RACIONALIDADE, INTENCIONALIDADE
E SEMÂNTICA

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
2023

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
Coordenadora Administrativa
Simone Gonçalves

Capa
Apolodoro Virtual Edições
Revisão sob responsabilidade dos autores

Concepção da obra
Grupo de Pesquisa “Origens da Filosofia Contemporânea”
(PUCSP/CNPq)

Concepção da Série
Grupo de Pesquisa “Origens da Filosofia Contemporânea”
(PUCSP/CNPq)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com o ISBD

R121 Racionalidade, Intencionalidade e Semântica / Organizadores Evandro O. Brito, Lucas Alessandro Duarte Amaral – Guarapuava [PR] : Apolodoro Virtual Edições, 2023.

456 p.

ISBN: 978-65-88619-33-9 (Físico).

ISBN: 978-65-88619-32-2 (Digital).

1. Filosofia. 2. Semântica. 3. Epistemologia. 4. Ontologia. 5. Brito, Evandro O. 6. Amaral, Lucas Alessandro Duarte. I. Título.

CDD 190

Marcio Carvalho Fernandes – Bibliotecário – CRB 9/1815

Atribuição: Uso Não-Comercial
Vedada a Criação de Obras Derivadas

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
editora@apolodorovirtual.com.br
www.apolodorovirtual.com.br

Agradecimentos

Agradecemos a todos os professores e pesquisadores que colaboraram com o envio dos trabalhos que compuseram este livro. Com essa publicação inaugura-se a série de editorial da Apolodoro Virtual Edições a respeito das origens da filosofia contemporânea, à qual reunirá periodicamente os trabalhos que mostram o andamento das investigações realizadas no Grupo de Pesquisa Origens da Filosofia Contemporânea da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP).

Lucas Alessandro Duarte Amaral
Evandro O. Brito

A concentração da filosofia do século XIX, no seu conjunto na temática da significação, é um fenômeno que não pode ser compreendido adequadamente se nos mantemos no campo da filosofia. Tanto a divisão entre analíticos e continentais, quanto o estabelecimento das suas raízes comuns por atenção ao estabelecimento do sentido e a significação como uma esfera específica, estão essencialmente vinculadas à chamada crise de identidade da filosofia e esta, por sua vez, à situação da ciência no século XIX. A atenção a este fenômeno permitirá entender por que um estudo das origens da filosofia contemporânea, só pode ser desenvolvido como uma investigação propriamente interdisciplinar. Este ponto merece uma consideração mais detida.

Mário Ariel González Porta

SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	11
INTENCIONALIDADE	
André Leclerc.....	21
A TESE DE BRENTANO (REVISITADA)	
Guillaume Fréchette	51
PSICOLOGIA MORAL E PERFECCIONISMO EM BRENTANO	
Federico Boccaccini.....	93
NOTA SOBRE CHISHOLM E A PREFERÊNCIA ÉTICA EM BRENTANO	
Evandro O. Brito	123
BRENTANO ON SCIENTIFIC PHILOSOPHY AND POSITIVISM	
Flávio Vieira Curvello	143
FRANZ BRENTANO'S HIGHER-ORDER THEORIES OF CONSCIOUSNESS	
Joelma Marques de Carvalho	175
HISTÓRIA DA INTENCIONALIDADE: UMA COMPARAÇÃO ENTRE DENNETT, DAVIDSON E TOMASELLO	
Juliana de Orione Arraes Fagundes	185
FUNÇÕES DO SIGNO E IDENTIDADE PESSOAL: O CASO DA "VIDA SOLITÁRIA DA ALMA" NAS INVESTIGAÇÕES LÓGICAS DE HUSSERL	
Carlos Diógenes Côrtes Tourinho.....	209

“FUNÇÃO SE DIZ DE MÚLTIPLOS MODOS”: DO USO POLISSÊMICO DE CASSIRER DO CONCEITO DE “FUNÇÃO” NA OBRA CONCEITO DE SUBSTÂNCIA E CONCEITO DE FUNÇÃO	
Lucas Alessandro Duarte Amaral	229
FREGE ANTECIPOU O PROBLEMA DA MÁ COMPANHIA EM UMA CARTA A RUSSELL?	
Alessandro Bandeira Duarte	261
A DEDUÇÃO SUBJETIVA NO <i>DUISBURG NACHLASS</i>	
Orlando Bruno Linhares	285
ANTICORRESPONDENTISMO DE NEURATH E AVENARIUS	
Lucas Baccarat Silva Negrão de Campos.....	313
NOMES FICCIONAIS NO REFERENCIALISMO CRÍTICO	
Eduarda Calado Barbosa.....	335
REVISÃO DA LÓGICA, DISPUTAS VERBAIS E NEGOCIAÇÕES METALINGUÍSTICAS	
Marcos Silva.....	365
A COMPREENSÃO DO TOTALITARISMO A PARTIR DA FENOMENOLOGIA DA CONSCIÊNCIA MÍTICA	
Rafael Garcia.....	397

PREFÁCIO

Na história da filosofia são inúmeros os processos e princípios teóricos subjacentes ao amplo – e proposital no caso desta coleção de textos – escopo em torno aos temas e atores envolvidos com tópicos referentes a *Racionalidade, Intencionalidade e Semântica*. Dentro do conjunto de contribuições aqui reunidas, apesar de sua heterogeneidade, os textos versam sobre pelo menos algum deles a partir de um determinado prisma e agenda de interesses específica. Dessa forma, quem for ler esta coletânea irá se deparar com ensaios nas mais variadas frentes: desde abordagens transcendentalmente orientadas a respeito das filosofias de Kant e do neokantismo de Cassirer; passando pelas origens e desdobramentos da fenomenologia e seu conceito chave (*i.e.*, intencionalidade) nos já clássicos Brentano e Husserl e seus epígonos contemporâneos; as interfaces entre as teorias positivistas dos séculos XIX e XX e, finalmente, temas de lógica e linguagem em autores desse mesmo período – como no caso da tríade Frege, Russell, Wittgenstein –, mas também em seu desdobramento mais recente – S. Kripke, R. Brandom, J. Perry, C. Wright, entre outros.

Possivelmente um ponto que interessa a todas essas agendas diz respeito ao fenômeno da divisão dos caminhos – termo tomado de empréstimo do Professor Michael Friedman, em seu livro seminal *Parting of Ways* (2000). Entre outras implicações, uma das tarefas que vimos realizando, em conjunto com as estudiosas e estudiosos que se dispuseram a participar deste projeto e paralelamente a outros centros de pesquisa no Brasil e no mundo, diz respeito ao estudo de um período chave na constituição dessa separação, a saber, aquele período que se deu entre a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do XX. Com efeito, foram as mais diversas

tendências, escolas e movimentos filosóficos que surgiram neste momento da história da filosofia. Desse modo, aquela distinção taxativa, e hoje já de pouca valia, entre a uma filosofia “analítica”, de um lado, e, de outro, uma filosofia “continental” carece de uma verdadeira renovação. Longe de serem unicamente dois, os caminhos a serem percorridos nas origens da filosofia contemporânea são múltiplos. E o presente volume traz ao leitor uma parte preciosa com respeito a essa pluralidade.

Se houve um tempo em que estudiosos na área pouco ou nada falavam a respeito das interrelações entre as filosofias “analítica” e “hermenêutico-fenomenológica” (ou continental, se quiserem), agora é praticamente impossível não se deparar com estudos, artigos, livros e coleções que buscam justamente fazer notar suas raízes comuns e interfaces. É nesse sentido que ruma o presente volume.

Em uma coleção de quinze textos de autoras e autores atuantes nessa linha de pesquisa em âmbito nacional e internacional, as contribuições deste livro trazem, a quem possa se interessar, reflexões apuradas sobre os múltiplos assuntos correspondentes aos temas e problemas do mencionado período, seja em se tratando de suas origens, seu desenvolvimento dentro de uma escola/autor, ou desdobramento posterior. Os ensaios aqui apresentados fornecem a quem quiser acompanhar os percursos aqui propostos, além de instigantes leituras ricas em detalhes e profundidade teórica, lugares que, cada vez mais, vem sendo examinados e discutidos.

No capítulo de abertura, intitulado *Intencionalidade*, André Leclerc analisa o próprio conceito de intencionalidade, tanto no sentido amplo (como a propriedade relacional de ser acerca de algo), como no sentido mais comum e estrito (como o poder da mente de representar algo). Sua análise explícita, primeiramente, o modo como Franz Brentano (1874) fez da intencionalidade a “marca do mental” e, subsequentemente, o modo como Edmund Husserl fez dela a noção central da Fe-

nomenologia. No segundo momento, o autor explicita o modo como a noção foi introduzida na Filosofia Analítica por R. M. Chisholm (1957), o qual procurou, sem sucesso, um critério lógico-linguístico do mental. Estas duas perspectivas introduzidas por Leclerc formam a base da tese de seu artigo, a qual permite reconhecer que a intencionalidade se tornou uma noção central em Filosofia da Mente. Finalmente o autor apresenta um breve histórico dos principais momentos de desenvolvimento teórico da noção de intencionalidade, tratando especificamente dos componentes e da estrutura da intencionalidade, e da complicada relação entre intencionalidade e consciência. Algumas questões importantes são abordadas: Como resolver o problema dos objetos intencionais inexistentes? A intencionalidade é mesmo a “marca do mental”? É possível “naturalizar” a intencionalidade?

No segundo capítulo, intitulado *A tese de Brentano (revisitada)*, Guillaume Fréchette sustenta uma leitura da “tese de Brentano” diferente da leitura de Chisholm, na medida em que toma intencionalidade como uma característica genérica apresentada de forma muito diferente por diferentes fenômenos mentais. Segundo a interpretação apresentada por Fréchette, ela não consiste simplesmente em uma característica discriminatória que distingue o mental do físico. Além disso, ele não assume a tese de que a citação da intencionalidade implique que *a direção a um objeto e a contenção intencional de um objeto em um ato* equivalem à mesma coisa. Fréchette explicita que, embora esses dois predicados sejam corretamente atribuídos aos atos intencionais, eles expressam diferentes propriedades intencionais. Seu ponto está baseado, em parte, no próprio uso de Brentano dos termos 'direção' (*Richtung*) e 'conteúdo' (*Inhalt*), os quais sustentam a distinção sugerida entre os dois predicados. Embora Fréchette deixe em aberto a questão de saber se Brentano realmente tinha em mente tal distinção, seu objetivo principal consiste em mostrar que há benefícios em ler Brentano com esta distinção em mente. Um desses be-

nefícios diz respeito à problemática questão da intencionalidade das sensações.

No terceiro capítulo, intitulado *Psicologia moral e perfeccionismo em Brentano*, Federico Boccaccini analisa o papel central da ética na descrição filosófica que Brentano faz da nossa vida mental como agentes morais. Tal análise explicita o modo como Brentano reivindica uma forma de intuicionismo moral baseada na noção primitiva de emoção correta. Primeiramente, Boccaccini opõe-se à tradição dos comentadores que explicam a teoria ética brentaniana nos termos de uma ontologia do valor intrínseco como um correlato intencional de um sentimento correto, mas também daqueles que a explicam nos termos de uma teoria meta-ética que se “livra da responsabilidade” (*buck-passing*). O autor oferece uma descrição diferente, pois sustenta que Brentano traça uma psicologia moral a fim de justificar uma forma de perfeccionismo ético de base emotiva. Deste modo, a teoria permite, portanto, fixar o conteúdo de nossos conceitos morais analisando a estrutura de nossos fenômenos mentais como o amor e o ódio. Fundamentalmente, o autor defende que a teoria ética de Brentano se baseia na psicologia moral, e sugere uma postura conciliadora entre seu intuicionismo e seu empirismo.

No quarto capítulo, intitulado *Nota sobre Chisholm e a preferência ética em Brentano*, Evandro O. Brito apresenta as especificidades da interpretação inaugurada pela análise apresentada por Roderick Chisholm. Trata-se, de modo mais específico, da análise de um dos seus primeiros trabalhos (1967-9) acerca da noção de *relação intencional* no contexto da terceira classe de fenômenos psíquicos (amor, ódio e preferência). Brito sustenta que, ainda que tal análise estivesse orientada por uma bifurcação entre a fase brentaniana da obra *Psicologia a partir de um ponto de vista empírico* (1874) e a fase brentaniana do *Reísmo* (1905), a interpretação de Chisholm não excluiu a relevância das reformulações indicadas como novidades na proposta da obra *Psicologia Descritiva*. Pelo contrário, segundo Brito, a pró-

pria teoria chisholmeana acerca do *valor intrínseco* tomou por base a interpretação da obra brentaniana, analisada segundo um critério que permitiu a descrição do *fenômeno psíquico de preferência*.

No quinto capítulo, intitulado *Brentano on scientific philosophy and positivism*, Flávio Curvello analisa a quarta tese de habilitação de Brentano, de acordo com a qual o método da filosofia deve ser aquele da ciência natural. O autor sustenta que o sentido desta tese pode ser abordado inicialmente por meio de um exame da perspectiva de Brentano acerca da relação entre as ciências humanas e naturais. Sua análise explícita que os argumentos de Brentano, em favor de uma unidade metodológica neste debate, mostram que ele está efetivamente argumentando por uma ideia omni-abrangente de conhecimento científico, que não pode ser restrita aos campos já reconhecidos como científicos, mas que pode também ser aplicada ao domínio filosófico. Finalmente o autor evidencia que uma compreensão mais robusta dessa ideia é oferecida pelos escritos de Brentano acerca do positivismo de Comte.

No sexto capítulo, intitulado *Franz Brentano's higher-order theories of consciousness*, Joelma Carvalho apresenta um breve comentário sobre a interpretação de Denis Fisette das teorias de ordem superior da consciência feitas por Franz Brentano, em que a consciência tem sido vista como uma forma de autoconsciência intransitiva, sendo intrínseca a um agente. Tomando por base tal interpretação, Carvalho apresenta alguns argumentos básicos para dar suporte a alguns pensamentos epistêmicos de Brentano dados nas obras *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (1874) e *Die Deskriptive Psychologie* (1982). A autora divide sua proposta em cinco seções. A primeira seção trata do entendimento inicial a respeito da psicologia de Brentano. A segunda seção oferece uma análise dos conceitos de consciência e intencionalidade. Na terceira seção, ela apresenta a classificação do fenômeno mental. A seção quatro se refere ao conceito de psicologia descritiva e à fenome-

logia e finalmente, na última seção, a autora apresenta as consequências dos argumentos epistêmicos e ontológicos de Brentano relacionados ao conceito de consciência.

No sétimo capítulo, intitulado *História da intencionalidade: uma comparação entre Dennett, Davidson e Tomasello*, Juliana Fagundes analisa a relação entre dois aspectos da mente humana - intencionalidade e triangulação - sob as óticas de três autores: Davidson, Dennett e Tomasello. A autora sustenta que: a intencionalidade é tomada como a característica de ao menos alguns estados mentais de estarem dirigidos a algo; a triangulação é o processo básico de interação de dois seres entre si e com o mundo, base da linguagem. Fagundes sustenta, ainda, que entre a intencionalidade e a triangulação se situam a linguagem articulada e a forma de pensar especificamente humana. Porém, sua análise descreve o modo como cada um desses autores compreende diferentemente o papel dessas duas características cognitivas na formação da linguagem e seu surgimento na história evolutiva. O resultado é que o conjunto dos seres dotados de intencionalidade é diferente para cada um deles. Assim, seu artigo investiga até onde a intencionalidade desce pela árvore evolutiva conforme cada um dos autores.

No oitavo capítulo, intitulado *Funções do signo e identidade pessoal: o caso da "vida solitária da alma" nas Investigações lógicas de Husserl*, Carlos Tourinho aborda o caso da "vida solitária da alma", no qual falamos "conosco mesmos" fora do discurso comunicativo., tal como apresentado por Husserl nos parágrafos iniciais da Primeira Investigação de *Investigações Lógicas*. Primeiramente, o autor apresenta os sentidos de signo como "indicação" e como "expressão". Em seguida, aborda o caso do discurso solitário, no qual o signo atua como expressão, mas não como índice. Por fim, o autor supõe que o caso considerado conteria a aceitação do princípio de identidade pessoal que, por sua vez, acarretaria o colapso das pessoas do falante e do ouvinte. Conclusivamente, o autor sustenta que a

denúncia desse colapso nos permitiria reivindicar uma equivalência entre o discurso dialógico e o discurso solitário.

No nono capítulo, intitulado “*Função se diz de múltiplos modos*”: do uso polissêmico de Cassirer do conceito de “função” na obra *Conceito de substância e conceito de função*, Lucas Amaral analisa três usos do conceito de “função” no contexto da epistemologia juvenil do neokantiano da escola de Marburgo, Ernst Cassirer. Nesse sentido, o autor busca estabelecer alguns pontos de contato e certos pontos de distanciamento entre Cassirer e os célebres nomes de Frege e Russell, uma vez que esses últimos forneceram uma rigorosa roupagem ao conceito de função, a qual foi simplesmente decisiva no contexto da filosofia analítica, nascente à época. Cassirer, diferentemente, se valeu dessa noção de maneira plural: certas vezes com um uso mais flexível e em outras oportunidades de modo mais rigoroso. O autor procura, por um lado, explicitar esses usos e as razões subjacentes a eles e, por outro, estabelecer certas interrelações entre neokantismo e filosofia analítica nas origens da filosofia contemporânea.

No décimo capítulo, intitulado *Frege antecipou o problema da má companhia em uma carta a Russell?*, Alessandro Bandeira analisa o trabalho monográfico publicado por Crispin Wright em 1983. Bandeira mostra que tal trabalho, intitulado *Frege’s conception of numbers as objects* (FC), sustentou uma posição logicista nos moldes propostos por Gottlob Frege em *Die Grundlagen der Arithmetik* (GLA). A análise desenvolvida por Bandeira apresenta resultados que suscitaram algumas questões na literatura secundária. Em primeiro lugar, Frege teria consciência plena do **Teorema de Frege (TF)**? Em caso afirmativo, por que ele não recuou, admitindo fundamentar a aritmética a partir do **Princípio de Hume (PH)**, quando descobriu que o axioma V era o responsável pela derivação do Paradoxo de Russell dentro do sistema lógico de **GGA**? Primeiramente, o autor discute a primeira questão e responde afirmativamente. Posteriormente, o autor analisa a resposta de Kimberly

Heck à segunda questão, baseada em uma tradução equivocada de uma carta de Frege a Russell, a qual sustenta que a Objeção de Júlio César desempenhou um papel central na rejeição de **PH** para fundamentação da aritmética. O trabalho é concluído com a interpretação da passagem da carta de Frege a Russell como uma antecipação do problema da Má Companhia.

No décimo primeiro capítulo, intitulado *A Dedução subjetiva no Duisburg Nachlass*, Orlando Linhares analisa o esboço do aspecto subjetivo da dedução transcendental das categorias, tal como apresentado por Kant nos manuscritos do *Duisburg Nachlass* de 1774-5, ao solucionar o problema da objetividade formulado na *Carta a Marcus Herz de 21 de fevereiro de 1772*.

No décimo segundo capítulo, intitulado *Anticorrespondentismo de Neurath e Avenarius*, Lucas Baccarat Campos analisa a controversa crítica de Neurath à teoria da verdade da correspondência. Segundo o autor, ainda que os novos estudos tenham sido capazes de retificar de alguma forma sua imagem amplamente difundida de um teórico da coerência, a posição de Neurath sobre o conceito de verdade continua a ser contestada e o conteúdo exato de sua rejeição de qualquer conversa sobre a realidade não totalmente explicado. Deste modo, Campos procura esclarecer a crítica de Neurath à teoria da correspondência, lançando luz sobre a influência de Avenarius sobre ele.

No décimo terceiro capítulo, intitulado *Nomes ficcionais no referencialismo crítico*, Eduarda Calado parte do seguinte problema: nomes vazios, tais como os nomes usados no discurso da (e sobre) ficção, supostamente representam um problema especial para os chamados referencialistas semânticos, em virtude do seu compromisso com a ideia de que os enunciados de substantivos próprios expressam proposições singulares - e são, nesse sentido, sobre indivíduos. Consequentemente, Calado considera que os referencialistas devem aceitar a conclusão contra-intuitiva de que as afirmações fictícias de

substantivos não expressam o conteúdo. Em função dessa falha, a autora discute como o referencialismo defendido por John Perry - também conhecido como referencialismo crítico - oferece uma solução para este problema, propondo uma semântica pluripropositiva e incremental em que substantivos ficcionais expressam um tipo de conteúdo que, apesar de não ser referencial, explica os nossos estados cognitivos (crenças, em particular) sobre ficção.

No décimo quarto capítulo, intitulado *Revisão da Lógica, Disputas Verbais e Negociações Metalinguísticas*, Marcos Silva defende que dissensos sobre a revisão da lógica devem ser vistos como negociações metalinguísticas e não como disputas verbais. O autor utiliza-se de uma leitura neo-pragmatista, expressivista e normativa baseada em Plunkett e Sundell (2013), Thomasson (2016), Wittgenstein (1969) e Brandom (1994, 2000).

No décimo quinto capítulo, intitulado *A Compreensão do Totalitarismo a partir da fenomenologia da consciência mítica*, Rafael Garcia mostra em que medida a concepção cassireriana da fenomenologia da consciência apresentada no segundo volume da *Filosofia das formas simbólicas* lhe permite, mais tarde, compreender o totalitarismo como um fruto possível, embora não inexorável, da própria constituição das formas simbólicas e da forma da interação destas entre si - uma espécie de atavismo (mas não apenas isso) do desenvolvimento esperado da consciência. Acerca disso, Garcia analisa os processos de surgimento da consciência e as dialéticas *inter* e *intra*formas simbólicas com atenção especial para o papel desempenhado pela forma mítica, pois que a dimensão emocional do espírito é um elemento-chave para a efetivação do totalitarismo. Em seguida, o autor mostra as consequências dos postulados de Cassirer para a concepção de homem em contraste com a concepção tradicional da filosofia, em especial do período moderno.

O conjunto de trabalhos aqui reunidos, portanto, pretende não apenas oferecer ao leitor uma indicação dos cami-

nhos possíveis nas investigações acerca das origens da filosofia contemporânea, mas fundamentalmente oferecer uma boa leitura acerca de algumas novas perspectivas na história da filosofia.

INTENCIONALIDADE¹

André Leclerc²

Origem e evolução do conceito

Considerada de maneira muito abstrata, a intencionalidade é *a propriedade relacional de ser acerca de algo*. Muitas coisas podem instanciar essa propriedade: representações públicas, como palavras, fotografias, desenhos, partituras, mapas, gráficos, etc., mas também representações mentais, conceituais ou sensoriais, como estados (crenças, desejos, intenções), atos (julgar, decidir, lembrar) e eventos mentais (experiências visuais, auditivas, tácteis)³. Num sentido mais estrito e comum, a palavra “intencionalidade” é normalmente usada para designar *o poder da mente de representar algo, a característica dos estados, atos e eventos mentais de serem acerca de algo, de indicar algo ou apontar para algo como um objeto particular, uma propriedade, um estado de coisas, um fato, ou ainda de apontar para outros estados ou eventos mentais*.

¹ Este trabalho foi publicado pela primeira vez na seguinte obra: Leclerc, A. *Intencionalidade*. Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica (2015). João Branquinho e Ricardo Santos (eds.). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. <https://doi.org/10.51427/cfi.2021.0048>

² Doutor em Filosofia pela Université du Québec, Canadá. Professor Titular da Universidade de Brasília (UNB). <https://orcid.org/0000-0002-4823-5883>

³ Sobre a variedade da relação *x é acerca de y*, ver o trabalho recente de Yablo (2014), em particular, cap. 2. Ver também Montague 2010.

A palavra “intencionalidade” deriva do latim “*intentio*” (tensão, esforço, tendência, objetivo) e, por sua vez, do verbo infinitivo “*intendere*” que denota, entre várias possibilidades, a ação de puxar a corda de um arco (*arcum intendere*), esticar algo, dirigir-se para certo destino, prestar atenção, visar algo, etc. Os lógicos medievais da tradição terminista dividiam os termos mentais em termos de primeira intenção – que se aplicam a indivíduos (conceitos como CACHORRO, CAVALO, CADEIRA,⁴ etc.) –, e termos de segunda intenção – que se aplicam aos precedentes (UNÍVOCO, EQUÍVOCO, CONOTATIVO, etc.). Há conceitos de primeira e de segunda intenção. Assim, *intentio* denota um certo tipo de representação mental incompleta, o constituinte da matéria de um juízo possível.

Hoje em dia, “intencionalidade” remete em primeiro lugar à *direcionalidade* dos estados mentais; é a referência mental a um objeto, um dirigir-se para algo. As atitudes proposicionais, as crenças, desejos e intenções, são *acerca de* algo e têm um *conteúdo conceitual* representando um objeto. Mas, uma representação pode ser sensorial, como veremos em breve, e certos tipos de eventos mentais são providos de *conteúdos não conceituais*, como a dor e outras experiências sensoriais, que também são vistas por muitos como intencionais.

No ato de conceber, algo está presente na mente, na representação. Quando Brentano (1874) introduziu na filosofia contemporânea o conceito INTENCIONALIDADE, indicou explicitamente suas origens medievais. Brentano referia à doutrina medieval da “in-existência intencional”. (Aqui o prefixo

⁴ Uso aqui a convenção, hoje comum, que consiste em denotar conceitos usando palavras em letras maiúsculas. Assim, ‘cadeira’ denota a própria palavra entre aspas, enquanto CADEIRA denota o conceito associado à ‘cadeira’.

“in-” é um prefixo de localização (existir em) e não de negação.) Essa seria, para Brentano, *a marca do mental, dos fenômenos psíquicos*, isto é, “ter um objeto representado” como conteúdo. Nada físico exhibe essa característica. Uma boneca matrosca não é acerca de outra que ela contém, não mais do que uma corda pode ser acerca de um homem enforcado. Mas, quando lembro de meu pai, meu pai “in-existe” na minha lembrança, e quando imagino uma montanha de ouro, ela in-existe ou está presente de alguma forma na minha imaginação. O mesmo pode ser dito das representações públicas e físicas como uma fotografia em preto e branco de uma certa pessoa. O que existe *realmente* nela é uma certa distribuição de pontos pretos sobre um papel branco. *Nela* aparece uma pessoa, com traços distintos e que pode ser facilmente reconhecida. Mas, essa pessoa *não está realmente* na fotografia. A in-existência intencional é uma doutrina ontológica: um *objeto*, aquilo que é representado na percepção, na imaginação, na memória, nas crenças, intenções, nos desejos, receios, temores, e nas várias experiências sensoriais, teria um status ontológico particular pelo simples fato de ser *imane*nte ao estado mental. Tal objeto existe somente enquanto ele é mentalmente representado (lembrado, imaginado, etc.) e, infelizmente, passou a ser chamado por um tempo de “objeto intencional”. Essa doutrina deu lugar a várias interpretações e equívocos, particularmente em razão dos objetos de nossos pensamentos que de fato não existem. Assim, Pégaso, Excalibur, Shangri-La e o Eldorado, pelo fato de serem representados e enquanto são representados, adquirem um certo status ontológico. Quando imagino Pégaso, não estou imaginando Excalibur, pois são “coisas” bem distintas, e o que imaginamos nesses casos, “existe por representação”. É o que Descartes chamava de “realidade objetiva” da ideia. Apesar das imprecisões e ambiguidades que afetam a maioria dos trabalhos filosóficos pioneiros, Brentano percebeu com clareza que *ter um objeto* é a característica comum dos atos, estados e eventos mentais, como sustentam os intencionalistas hoje em

dia. O que passou a ser chamado de Tese de Brentano tem duas partes: 1) a intencionalidade (ter um objeto) é o que caracteriza melhor o mental – é a “marca do mental”; e 2) nada físico exibe essa característica.

Essa ideia de uma existência imanente ao estado mental, que levou discípulos de Brentano, nomeadamente Alexius von Meinong e Anton Marty, a adotar ontologias um tanto exuberantes, foi abandonada em 1905 por Brentano e no mesmo ano por Russell (que ainda em 1903, aceitava as ideias de Meinong). No entanto, a contribuição de Meinong (1904), com sua Teoria dos Objetos, é especialmente importante, pois *não se pode obter um conceito unívoco da intencionalidade sem uma visão unificada dos possíveis objetos do pensamento* (Crane 2013).

Uma distinção mais precisa entre *conteúdo* e *objeto* de um fenômeno mental se revelou necessária para evitar esses “excessos”, particularmente nos casos em que o objeto representado não existe. Afinal, muitos morreram à procura do Eldorado. A própria ideia de uma representação sem objeto parecia problemática: como podemos referir a objetos onde não existe nenhum objeto real transcendente? Como, então, juízos existenciais negativos poderiam ser significativos e verdadeiros, juízos como “Sherlock Holmes não existe?” Como podemos dizer algo verdadeiro sobre aquilo que não existe (Sherlock Holmes)? Algo que não existe pode ter propriedades? Meinong (1904) acreditava que um objeto pode ter propriedades independentemente da questão de saber se existe ou não (cf. o seu famoso Princípio de Independência). Em textos tardios, Brentano afirma que a intencionalidade não pode ser uma relação, pois uma relação pressupõe a existência de seus *relata*, o que nem sempre acontece com a intencionalidade. Por isso, passou a usar a expressão “quase-relação” para falar da intencionalidade.

Uma distinção entre objeto e conteúdo das representações se tornou indispensável. Ela aparece finalmente e com mais clareza em Twardowski (1894) e Husserl (1901), mas al-

guns intérpretes de Brentano defendem que uma tal distinção (ou algo equivalente) já estava presente na parte de sua obra tratando de mereologia. Twardowski usou uma comparação que ficou famosa entre a paisagem real (o objeto primário), a atividade do pintor (o ato de representar) e a paisagem pintada na tela (o conteúdo), de um lado, e do outro, o objeto de um ato de representação, o ato mental de representar e o conteúdo do ato, respectivamente. A paisagem é o objeto primário (intencional) da atividade de pintar; a imagem na tela é o objeto secundário. Como o cachimbo de Magritte que não é um cachimbo de verdade, o cavalo alado de um desenho também não é realmente um cavalo alado. Assim pode haver representações de objetos não existentes (o pintor pode imaginar e pintar um cavalo alado), mas nesses casos não há um objeto transcendente correspondente. Como dizia Husserl (1901), num caso desses, o objeto imanente simplesmente não existe. O conteúdo está *na* representação, e o objeto (primário/ intencional) é apresentado *através* do conteúdo. Assim, a intencionalidade é o poder da mente de representar algo que pode existir ou não.

Na tradição fenomenológica, Husserl desenvolveu o conceito de intencionalidade muito além dos trabalhos de pioneiro de Brentano. Husserl vê a intencionalidade como essa característica fundamental da consciência de ser consciência de algo, apresentando intencionalidade e consciência como indissociáveis. Duas contribuições de Husserl merecem particular destaque. Em primeiro lugar, a estrutura da intencionalidade foi revelada com muito mais precisão. As “vivências” ou atos intencionais são constituídas de três partes: a *qualidade do ato*, a *matéria do ato* (algo parecido com o *Sinn* fregeano e com a mesma função que o conteúdo de Twardowski), e seu *objeto intencional*. Searle, como veremos, chegou praticamente à mesma estrutura. Em segundo lugar, nem toda intencionalidade aparece a um nível pessoal, é um “dirigir-se” consciente para um objeto intencional. Husserl descobriu que além dessa

intencionalidade “vertical”, havia formas impessoais de intencionalidade quando trabalhava a questão da consciência interna do tempo. Essa intencionalidade “longitudinal” não requer a atenção do sujeito de experiência e corresponde a uma outra estrutura. Vivemos no tempo. A cada momento, cada estado mental aponta para o precedente e aponta também para o próximo; cada estado mental aparece num horizonte temporal, está preso numa rede de retenção e protensão. Como Agostinho nas *Confissões* (Livros X e XI) já tinha observado, as melodias são objetos temporais por excelência, e a consciência de um objeto temporal requer necessariamente *a capacidade de reter o que foi dado um momento antes e a capacidade de antecipar o que está para vir no momento seguinte*. Podemos ver os diferentes ângulos de um objeto, por vez; esses perfis são percebidos como pertencendo ao mesmo objeto e essa síntese é passiva. O mesmo acontece com as notas de uma melodia. Além da qualidade, da matéria e do objeto intencional, então, devemos considerar uma estrutura em retenção e protensão que assegura a continuidade da vida mental. Isso é fundamental não só na teoria da constituição dos objetos temporais, mas sim para a constituição de qualquer objeto.

A Fenomenologia francesa de Sartre e Merleau-Ponty é altamente original e enriqueceu a noção de intencionalidade. Resumi-la em poucas linhas é uma tarefa insana. Sartre (1966) apresentou uma interpretação original da intencionalidade considerada hoje como uma forma radical de externismo: tudo o que é, tudo o que pode ser objeto intencional para um sujeito, está fora dele no mundo, até seu próprio ego.⁵ É o que Sartre chama de “transcendência do ego”, pois está no mundo junto com o resto. O ego, nessa interpretação da intencionalidade, não é um dos polos da relação intencional, e sim um

⁵ Sobre essa interpretação, ver em particular McGinn 1989.

objeto transcendente, pois ele pode ser objeto de referência mental como qualquer outro. O “em si” (tudo aquilo que existe independentemente de nós) está inteiramente fora da mente; assim, o “para si” (o que somos) é, portanto, o Nada (*Néant*). Merleau-Ponty centrou suas pesquisas sobre o corpo próprio; mais precisamente, analisou as duas formas de intencionalidade biologicamente mais fundamentais: a percepção e motricidade. Encontrará na motricidade do corpo próprio outra forma de intencionalidade funcionando anonimamente. O simples gesto de levantar a mão em direção a uma maçã manifesta uma forma de intencionalidade. O movimento não é “cego”. As sensações cinestésicas o orientam e o corrigem constantemente.

Na tradição analítica, Roderick M. Chisholm foi o primeiro a chamar a atenção sobre a importância dos trabalhos de Brentano (ver Chisholm 1957). Organizou na Universidade Brown um centro de estudos que contava com o acervo do próprio Brentano. Depois de sua crítica ao behaviorismo lógico (ver Chisholm 1955-6), Chisholm procurou um critério lógico-linguístico do mental. Algo seria um estado mental se a expressão literal desse estado ou a frase de atribuição correspondente: 1) não permite a substituição *salva veritate* de termos co-referenciais; 2) não autoriza a generalização existencial; ou 3) se o valor de verdade da cláusula proposicional é indiferente para a verdade da atribuição como um todo. Se Édipo quer casar com a rainha de Tebas, e se a rainha de Tebas é sua mãe, disso não segue que ele quer casar com sua mãe. Ponce de León acreditava que a Fonte de Juventude se encontrava na Flórida; disso não segue que $\exists x$ (Ponce de León acreditava que x se encontrava na Flórida). E finalmente, o valor de verdade da cláusula proposicional “que a Fonte de Juventude se encontrava na Flórida” é indiferente para a verdade da atribuição da crença a Ponce de León. O que importa é que ele acreditava, de fato, que a Fonte de Juventude se encontrava na Flórida. Todavia, os critérios escolhidos por Chisholm são critérios de

não-extensionalidade que determinam casos de *intensionalidade*, uma propriedade lógica de certas frases que não satisfazem critérios de *extensionalidade*, ao passo que a intencionalidade é uma propriedade de estados mentais. Chisholm se deu conta de que certas frases modais eram claramente intensionais, mas não tinham nada de psicológico. E certas frases psicológicas como “Pedro vê um cachorro”, não têm nada de intensional. Após uma tentativa engenhosa de correção (Chisholm 1967), Chisholm abandonou o projeto do critério logico-linguístico da intencionalidade. Houve uma notável controvérsia entre Chisholm e Sellars (1957) sobre a precedência da intencionalidade ou da linguagem. Chisholm defendia a precedência da intencionalidade, enquanto Sellars defendia a precedência da linguagem. Chisholm estabeleceu uma tese importante, aceita depois por Quine (1960): não se pode sair do círculo das noções intencionais. *A intencionalidade não pode ser definida em termos não intencionais*. Isso leva a um dilema importante, como Quine viu muito bem: ou aceitamos o “idioma dramático” da intencionalidade, e renunciamos a uma ontologia fisicista, ou adotamos uma atitude eliminista em relação ao idioma intencional e ficamos com a ontologia fisicista. Essa segunda opção será adotada, entre outros, por Quine e pelo casal Paul e Patricia Churchland.

Searle (1983) aborda o tema como uma continuação de seus trabalhos em filosofia da linguagem, em particular usando as categorias da teoria dos atos de fala, e acrescenta à noção de intencionalidade as noções originais de Rede (*Network*) e de Pano de Fundo (*Background*). A contribuição de Searle foi realmente influente. Nossas enunciações têm *condições de satisfação* (uma generalização da noção de condições de verdade) e *direção de ajuste*; da mesma forma nossas representações mentais (crenças, desejos, intenções, etc.) também têm condições de satisfação e direção de ajuste (crenças têm a direção de ajuste da mente para o mundo, e desejos, a direção de ajuste do mundo para a mente). Formar uma crença é saber o que a tor-

naria verdadeira, e formar um desejo, é saber de imediato o que poderia satisfazê-lo. Um caso à parte é a dúvida que não parece ter condições de satisfação nem direção de ajuste. A noção de representação é analisada em termos de condições de satisfação. No entanto, não se pode formar um desejo sem se ter já formado outras atitudes; cada atitude é parte de uma Rede de outras atitudes que lhe conferem sentido. Variando um exemplo do próprio Searle, cem mil anos atrás, ninguém podia formar o desejo de se candidatar à Presidência da União Europeia, por razões bastante óbvias! A intencionalidade pressupõe um certo holismo do mental. Não podemos ter um estado mental totalmente isolado de outros estados mentais. Além disso, como nossas representações mentais não se auto-aplicam (não são “*self-applying*”), elas pressupõem capacidades básicas *não representacionais* que pertencem ao Pano de Fundo. As mesmas representações aplicadas em contextos diversos irão determinar diferentes condições de satisfação. Searle fornece uma explicação simples da relação entre a intencionalidade e a intensionalidade. As atribuições de estados intencionais são intensionais porque um tal relato de atitude é *uma representação de representação*. O compromisso do “relator” é respeitar a perspectiva epistêmica do sujeito, procurando re-presentar o mesmo conteúdo intencional, a mesma proposição. Mas não se deve concluir que existem dois tipos de estados mentais só porque existem dois tipos de relato, *de re* e *de dicto*. Todos os pensamentos são *de dicto* para Searle; um cérebro numa cuba poderia ter uma vida mental indiscernível da nossa. Ele distingue a intencionalidade *intrínseca* dos estados mentais da intencionalidade derivada das palavras, mapas, fotografias, imagens, gráficos, etc. Finalmente, Searle nega a intencionalidade das experiências sensoriais, como a dor. Minha dor, aparentemente, não é dor *de* algo ou acerca de algo.

Dennett (1987) foi o primeiro a apresentar uma visão instrumentalista da intencionalidade com sua “postura intencional” (*Intentional Stance*). O que fazemos com as máquinas,

quando jogamos xadrez contra um computador, por exemplo, fazemos também com os animais, isto é, nós adotamos uma atitude de “*fazer como se*”, e atribuímos estados mentais mesmo que não existam. Dennett vai mais longe: é o que fazemos o tempo todo entre nós. Nós tratamos uns aos outros da mesma forma que tratamos as máquinas e os animais. Mas disso nada segue quanto à existência ou a não existência dos estados mentais atribuídos.

Os externistas (Putnam, Burge, Davidson, Stalnaker e Dretske) fizeram contribuições notáveis para a teoria da intencionalidade, oferecendo ideias alternativas. Putnam criticou o que chama de concepções “mágicas” da linguagem e da representação. Ao contrário do que foi defendido por Searle, nada é intrinsecamente intencional. Se considerarmos o exemplar concreto de uma palavra (*token*), por exemplo “Lua”, poderíamos descobrir propriedades intrínsecas desse exemplar (a forma ou tamanho das letras, a cor ou a composição das moléculas da tinta, etc.), mas nenhuma dessas propriedades seria capaz de determinar o valor semântico da palavra. “Lua” é acerca da Lua, e isso independe de qualquer propriedade intrínseca da palavra. As propriedades semânticas são relacionais e extrínsecas. Por que seria diferente das representações mentais? As palavras que usamos são acerca de algo porque foram aprendidas em certas circunstâncias particulares que envolvem, por exemplo, ensino ostensivo, e nossos pensamentos são acerca de algo determinado, mas dependem, para isso, de uma rede histórico-causal conectando-os a objetos, substâncias, propriedades, etc., do ambiente. Claramente, muitas palavras não foram aprendidas dessa forma (por exemplo, “felicidade”, “número”, etc.), mas sem um fundo amplo de palavras adquiridas por ensino ostensivo, seria impossível adquirir o uso das outras. A relação de referência entre representações públicas ou mentais e os referentes pressupõe uma relação causal apropriada entre os *relata*. O externismo é uma teoria distinta da intencionalidade, bem diferente da tradição feno-

menológica, e que abraça a ideia de que muitos de nossos estados mentais, como a percepção e o ciúme, são relacionais, *de re* (latim, para “da coisa”), e implicam a existência do objeto intencional (da percepção, do ciúme, etc.). A diferença entre a percepção de uma maçã e a alucinação de uma maçã é justamente a existência da maçã causalmente responsável pela percepção.

A estrutura da intencionalidade

Husserl (1901) e o filósofo estadunidense John Searle (1983) distinguem os mesmos componentes na estrutura de um ato ou estado intencional. O primeiro fala da “*qualidade*”, da “*matéria*”, e do “*objeto intencional*” de um ato. Usando a terminologia de Searle, os componentes são: *o modo psicológico, o conteúdo representacional e o objeto intencional*.⁶ O *modo psicológico* determina o tipo de ato, evento ou estado mental: se é do tipo crença, ou desejo, intenção, percepção, lembrança, receio, expectativa, juízo, decisão, ou experiências sensoriais, etc. O *conteúdo representacional* do ato é o que distingue um estado intencional de quaisquer outros do mesmo tipo; é o “*sentido*” do ato que determina quais os objetos, propriedades, ou fatos são visados no ato, é o aspecto ou modo de apresentação do objeto. Noutras palavras, o conteúdo representacional determina qual o objeto intencional e, portanto, qual o foco do ato ou estado mental. Searle parece acreditar que a crença de que a porta está fechada e o desejo que a porta esteja fechada são claramente de tipos diferentes (crença e desejo), mas teriam o mesmo conteúdo, a proposição *que a porta está fechada*, porque

⁶ Mais recentemente, Crane (2013) adota uma terminologia muito parecida. Ele usa, simplesmente, “*modo intencional*”, “*conteúdo intencional*” e “*objeto intencional*”.

a proposição parece envolver o mesmo ato de referência e de predicação. No entanto, isso não está totalmente acurado, pois a predicação certamente não é a mesma nos dois casos. O conteúdo proposicional da crença representa um fato, enquanto o do desejo representa um estado de coisas como possível ou desejável. Isso dá razão àqueles que defendem o que foi chamado recentemente de “Intencionalismo impuro”: o objeto intencional é determinado conjuntamente pelo conteúdo representacional e o modo psicológico (Crane 2014, Chalmers 2004). A crença de que vai chover e a crença de que o Pico da Neblina é a montanha mais alta do Brasil, pertencem ao mesmo tipo (ambas são crenças), têm o mesmo modo psicológico, mas o conteúdo representacional claramente não é o mesmo. Finalmente, o *objeto intencional* é o objeto determinado pelo conteúdo representacional do ato (e pelo modo psicológico para os intencionalistas *impuros* (ver Crane 2014)). Isso nos dá um critério de identidade para atos e estados intencionais: se dois atos intencionais, a_1 e a_2 têm o mesmo modo psicológico, o mesmo conteúdo representacional e o mesmo objeto intencional, então $a_1 = a_2$.

Um objeto intencional, como vimos, não é um tipo especial de objeto. Quando existem, os objetos intencionais não têm uma natureza própria e distinta dos outros. Observamos que alguns objetos intencionais não existem: sereias, Pégaso, o Eldorado; nossos sonhos (desejos) têm objetos (visitar o British Museum, conhecer a Austrália, etc.), mas muitos deles nunca se realizam; podemos desejar coisas indeterminadas – e, portanto, inexistentes –, como uma bola de sorvete de qualquer sabor, mesmo se o sorvete sempre tem um sabor particular. Os objetos intencionais não formam uma classe ou conjunto no sentido da teoria matemática dos conjuntos, pois um mesmo conjunto não pode abrigar elementos que existem ao lado de outros que não existem. Posso imaginar um unicórnio, conceber uma propriedade que nunca foi instanciada (como a propriedade de viajar mais rápido do que a luz), pensar num es-

tado de coisas abstrato (se o número 247 é ou não um número primo), posso também perceber uma laranja (ou qualquer objeto de tamanho médio), lembrar-me do que comi no jantar de ontem, etc. A única característica comum dos objetos intencionais é a característica *extrínseca* de ser objeto do pensamento, ou objeto dos atos, estados e eventos mentais. Meu computador tem, neste momento, a propriedade de *ser visto por mim*, mas essa propriedade extrínseca e relacional não serve para determinar a natureza do objeto, e não seria apropriada em qualquer classificação científica. Karl von Linnée (1701-1778 – criador da classificação científica das espécies e “pai da taxonomia”) certamente nunca pensou em usar propriedades como, “*ser uma espécie que já vi nas férias com a família*”, ou “*ser uma espécie da qual me lembrei anteontem*”, para classificar as espécies do reino animal ou vegetal. Uma tal classificação seria ridícula e nada teria de científico. Os objetos intencionais, portanto, são *simplesmente objetos de nossas atitudes, de nossos pensamentos e experiências, de nossos atos, eventos e estados mentais*. A Segunda Guerra mundial não é um objeto em nenhum sentido substancial (como uma árvore ou uma bola), mas posso pensar sobre ela, pesquisar sobre ela, etc. A noção de objeto aqui não tem nada de substancial, como a noção de objeto “material” ou de objeto “abstrato”. A ideia de objeto intencional é a ideia de objeto em um sentido *esquemático*, comparável à noção fregeana de objeto (qualquer coisa que não é uma função), ou ao sentido gramatical de “objeto” quando falamos do “objeto direto de um verbo transitivo”. O verbo “cortar” é transitivo; podemos cortar grama, cortar bolo, cortar a energia, cortar a palavra, cortar o orçamento, etc. Não há uma natureza comum aos complementos do verbo “cortar”. O mesmo vale para os objetos intencionais: eles não têm uma natureza comum.

O que torna os objetos intencionais não existentes tão problemáticos? Além das frases existenciais negativas, que comentamos brevemente acima, há diversos tipos de frases envolvendo objetos não existentes. “Sherlock Holmes é o per-

sonagem mais famoso criado por Conan Doyle”, “Sherlock Holmes é famoso”, “Vulcano foi postulado por Leverrier em 1859”, “Pégaso é um cavalo alado mítico”, etc. Quem defende a visão de Frege-Strawson sobre as pressuposições deveria dizer que essas frases são nem verdadeiras nem falsas. Um seguidor de Russell tentaria mostrar que elas são falsas. O problema é que elas são todas intuitivamente verdadeiras! Essas verdades geram compromissos ontológicos estranhos? Várias estratégias foram ensaiadas para resolver o problema dos objetos não existentes. Parsons (1980) propôs uma distinção entre propriedades nucleares e extranucleares, as nucleares sendo aquelas que usamos para identificar um objeto ou que decorrem delas. Assim, as nucleares podem servir a determinar a natureza de um objeto. A montanha de ouro certamente é de ouro e é uma montanha; decorre disso que ela é material e extensa. As extranucleares são expressas por predicados como “x existe”, “x é ficcional”, “x é mítico”, “x é possível”, “x é lembrado por alguém”, etc. Mas, como Russell já observava, o círculo quadrado parece ofender a Lei de não-contradição. Ademais, a única diferença entre os objetos “normais” e os não existentes seria que aos últimos faltam a propriedade de existir, o que é um tanto decepcionante. Parsons e Priest (2005) têm introduzido uma noção interessante para debater a questão: certas propriedades, como ser um cavalo, implicam a existência (*existence-entailing*), outras não. “Pégaso é um cavalo” permite a generalização existencial, mas não “Pégaso é um cavalo mítico”, pois *ser um cavalo mítico* não é uma propriedade que implica a existência. Outros (Zalta 1988, por exemplo) distinguem dois tipos de existência, dois tipos de generalização existencial, e duas maneiras de ter propriedades. Certos objetos podem *exemplificar* propriedades, e outros só podem *encodar* propriedades. Pégaso encoda a propriedade de ser um cavalo e a propriedade de ser alado. Mas, disso não segue que Pégaso pertence à classe dos cavalos, ou que ele exemplifica a propriedade de ser um cavalo. Objetos

abstratos encodam propriedades, objetos no espaço e no tempo exemplificam propriedades. Sherlock Holmes seria um objeto abstrato. O problema é que objetos abstratos, como Sherlock Holmes, são *criados*. Pégaso, Sherlock Holmes e Hamlet foram criados, ao contrário de objetos abstratos típicos, como números. Priest (2005) invoca mundos possíveis nos quais Sherlock Holmes poderia existir, e mundos impossíveis para círculos quadrados ou logaritmos vermelhos. Priest tem uma estratégia paraconsistente para lidar com contradições, mas no caso de Sherlock Holmes, a objeção de Kripke (1980) parece valer: em muitos mundos possíveis, poderia haver vários candidatos satisfazendo todas as condições descritivas para ser Sherlock Holmes. De novo, essa estratégia não leva em consideração o fato de que personagens como Holmes são criados, e o Princípio de Caracterização de Richard Routley e Priest (uma versão do Princípio de Independência de Meinong) não determina com precisão as propriedades que podemos usar para caracterizar os objetos não existentes. Finalmente, a estratégia reducionista de Crane (2013) consiste em explicar as verdades sobre objetos não existentes apelando para fatos relativos ao conteúdo representacional dessas verdades ou as ideias que elas envolvem. Certas propriedades são dependentes de representações (*representation-dependent*). Assim, a frase “Sherlock Holmes é famoso” é verdadeira porque muitas pessoas conhecem o personagem através de representações como livros, filmes, seriados, e podem imaginá-lo. Ser famoso é uma propriedade que depende de tais representações públicas ou mentais. Ser postulado é outra propriedade dependente de representação. “Vulcano foi postulado por Leverrier” é verdadeira porque Leverrier imaginou um planeta capaz de explicar a precessão do periélio de Mercúrio, etc. A estratégia reducionista de Crane descreve o mundo de maneira a explicar as verdades sobre os objetos não existentes sem gerar compromissos ontológicos bizarros, ou explicar as verdades proble-

máticas sobre o não existente em termos de verdades sobre representações.

Intencionalidade e consciência

Intencionalidade e consciência são as duas noções mais importantes da filosofia da mente (Chalmers 2004).⁷ Alguns tentam definir a consciência em termos de intencionalidade, como Brentano, aparentemente, tentou fazer, e hoje Carruthers e Rosenthal, ou fazer o oposto e tentar fundar a intencionalidade na consciência, como Searle. Representamos o mundo, e ao fazê-lo instanciamos propriedades intencionais (crer que vai chover, desejar casar com a Rainha de Tebas, recear uma avaliação ruim, etc.). Ter uma perspectiva em primeira pessoa sobre o mundo, sentir e perceber como fazemos, confere um caráter fenomenal a nossa presença no meio das coisas, e assim instanciamos também propriedades fenomenais (ver uma mancha vermelha, sentir um odor de enxofre, degustar um malbec argentino, etc.). Quais as relações entre as propriedades intencionais e fenomenais? As propriedades fenomenais podem ser idênticas a propriedades intencionais? A instanciação de uma propriedade intencional pode implicar estritamente a instanciação de uma propriedade fenomenal, ou vice-versa? Não será possível examinar aqui todas essas possibilidades (ver Chalmers 2004). O que me parece o mais interessante neste curto artigo é examinar se propriedades fenomenais podem ser vistas como representacionais, e depois revisar a tese de Brentano de que a intencionalidade é a marca do mental.

⁷ Sobre a relação entre intencionalidade e consciência ver o texto, hoje clássico, de Chalmers (2004).

O Intencionalismo (ou representacionalismo, como é também chamado) é a tese geral de que “a natureza de um estado mental consciente é determinada por sua intencionalidade” (Crane 2014: 150). O Intencionalismo identifica (ou torna equivalentes) propriedades intencionais e propriedades fenomenais. Alguns filósofos, já mencionamos Searle, mas também McGinn e Antony, rejeitam a ideia de que propriedades fenomenais são representacionais. Minha dor de cabeça não é acerca de algo, não parece ter um objeto. A teoria representacional da dor de Tye (1995a) mudou essa maneira de ver. A dor, uma experiência sensorial, indica a localização no corpo de uma lesão ou ferida ou indisposição. As dores são “representações topográficas”. Assim, a ideia de *representação sensorial* faz muito sentido. Como Dretske (1993) explica com admirável simplicidade, posso *ver* Glenn tocar piano, e posso *ouvir* Glenn tocar piano, e com base nessas experiências passo a *crer* que Glenn está tocando piano. Se as primeiras fossem de uma natureza totalmente diferente, não representacional, como poderiam servir de evidência para formar uma crença? Certas pessoas aguentam a sensação de dor muito bem, mas podem desmaiar só de olhar para a ferida! O modo psicológico ou intencional pode fazer uma grande diferença.

Temos, então, vários filósofos analíticos, como Tye, Dretske e Crane, que acreditam, como Brentano já bem antes deles, que a dor e as experiências sensoriais em geral são intencionais, pois elas envolvem um tipo diferente de representação consciente: representações sensoriais. Representações sensoriais representam estados físicos internos do corpo, mais precisamente, *mudanças* desses estados. Assim, por exemplo, a dor seria uma representação sensorial de danos ou desordens corporais que estão ocorrendo ou que ocorreram recentemente no corpo. Segundo eles, as experiências sensoriais em geral *indicam algo ou apontam para algo*, por exemplo, para a localização no corpo onde a dor é sentida.

Uma dor de cabeça é uma representação sensorial, e ela é bem diferente da representação sensorial que corresponde a uma dor no joelho ou àquela que corresponde a um prazer intenso como o orgasmo. Neste último caso, temos uma representação sensorial de mudanças prazerosas, principalmente na região genital, com variações rápidas de intensidade. Esses conteúdos *não são conceituais*, não são representações mentais que se aplicam a vários itens do mesmo tipo e que podemos manipular à vontade, mas são “conteúdos” mentais mesmo assim. Nós distinguimos os diversos prazeres e as dores pelo conteúdo (não conceitual) da mesma maneira que distinguimos pelo conteúdo conceitual ou proposicional uma crença de outra, um desejo de outro, etc.

A experiência do *membro fantasma* (que ocorre quando pessoas continuam a sentir dor ou uma coceira em um membro que foi amputado) fortalece essa visão da intencionalidade das experiências sensoriais. Da mesma forma que podemos procurar coisas que não existem (o Eldorado, a Fonte de Juventude), pode-se sentir dor em um membro amputado há algum tempo; assim, a dor é sentida como localizada num lugar, o do membro amputado, enquanto o membro em questão não existe mais. Há também um tipo de intencionalidade aqui, como Block notou, que também apoia a tese da intencionalidade das experiências sensoriais: de “Sinto uma dor na ponta de meu dedo” e “Meu dedo está na minha boca”, não segue que “Sinto a dor na minha boca”! A localização da dor é descrita de duas maneiras diferentes (na ponta do dedo e na boca) que não podem ser substituídas *salva veritate*.

A experiência visual, por sua vez, representa superfícies externas com certas qualidades, e nosso aparelho visual construiria mecanicamente representações dessas qualidades (cores, contrastes de luminosidade, brilho, etc.), de acordo com as mudanças no ambiente imediato (variações de distâncias, de iluminação, etc.). A informação sobre o ambiente não é fornecida conceitualmente, e sim diretamente através de um pro-

cesso de *covariação causal*. Assim, por exemplo, de noite, se andarmos na direção de uma fonte luminosa, as coisas vão aparecendo com seus contornos mais bem definidos, suas cores aparecem com mais nitidez, e o oposto acontece quando andamos na direção oposta à luz. A variedade e a riqueza dessas informações é tal que nem os melhores poetas às vezes conseguem capturá-las. Se Tye, Dretske e Crane estiverem certos, a tese de Brentano segundo a qual todos os atos, estados e eventos mentais são intencionais, e a tese de Husserl que faz da intencionalidade uma característica fundamental da consciência, ainda continuam firmes e verdadeiras.

A partir do que foi explicado até aqui sobre a Intencionalidade, é plausível a hipótese de que existem estados *inconscientes* (crenças, desejos) que poderiam ser descritos como intencionais?

Consideramos também como mentais certas *disposições*, como capacidades (reconhecer rostos), ou habilidades (falar uma língua, dirigir um carro, adicionar, dividir, multiplicar mentalmente, etc.). Formamos constantemente intenções de fazer algo num futuro não tão próximo (uma viagem à China, ou qualquer coisa que requer um planejamento em longo prazo); formamos regularmente crenças sobre os mais variados assuntos; e quando ficamos desejando uma coisa por muito tempo, o estado mental correspondente também permanece, durante um certo intervalo de tempo, como disposição. Essas crenças, desejos e intenções são inconscientes?

A psicanálise ensina que temos desejos inconscientes. Um desejo inconsciente seria certamente intencional, mas não seria “consciente” (pelo menos não o tempo todo). Deveríamos, por causa disso, considerar a tese de Husserl 1953: 28 (“Toda consciência é consciência de algo”) como falsa?

As disposições não são conscientes, apesar de poderem determinar estados conscientes quando recebemos um estímulo apropriado e relevante num contexto – por exemplo, se alguém afirmasse que $5 + 7 = 10$, a reação mais provável seria de

formar de novo, quase como um reflexo, a crença que $5 + 7 = 12$ para corrigir o erro. Uma crença que se torna consciente desta forma é uma crença *ocorrente*; o resto do tempo, ela é *disposicional*.

Disposições pressupõem uma base física e causal para existir. A fragilidade do vidro e a solubilidade do açúcar existem na estrutura molecular do vidro e do açúcar. Da mesma forma nossas habilidades, capacidades, competências e aptidões existem nas estruturas de nossos cérebros. Quando deixo de pensar ativamente que $5 + 7 = 12$, o que acontece com essa crença? Ela deixa de ser consciente para permanecer, exatamente como está, no inconsciente, numa espécie de limbo entre a neurofisiologia e a psicologia? Ou o cérebro simplesmente toma conta dela como disposição “física” até o próximo estímulo relevante provocar sua manifestação para ser usada de acordo com nossos fins? Os filósofos da mente, hoje, tendem a rejeitar a primeira alternativa.

O sentido da palavra “consciência” que nos interessa aqui foi esclarecido pelo filósofo estadunidense Ned Block. Quando estamos acordados e nossas mentes nos representam o mundo ambiente, somos conscientes no sentido da consciência-F (consciência fenomenal), diferente da consciência de acessibilidade (consciência-A). A consciência-F remete às experiências ou representações sensoriais e irreduzivelmente subjetivas. Um estado mental é A-consciente quando ele é acessível à consciência da pessoa ou quando ela pode fazer dele um uso cognitivo, isto é, usá-lo no controle racional da ação. Um tal estado *A-consciente* pode, a princípio, ser verbalizado e seu conteúdo pode entrar como premissa no raciocínio de um agente cognitivo. Todo nosso conhecimento proposicional (como saber que $5 + 7 = 12$) é desse tipo, é consciente nesse sentido.

Em resumo, até agora, a tese de Brentano de que a intencionalidade é a marca do mental, e a tese de Husserl de que toda consciência é consciência de algo, não estão realmente

ameaçadas. Muitos filósofos hoje aceitam que a consciência fenomenal é também intencional, como vimos; e as crenças, desejos e outras atitudes podem ser concebidas como disposições ou hábitos que são *A-conscientes* e podem se tornar conscientes (como atitudes ocorrentes) em circunstâncias apropriadas. Resta, no entanto, um problema a resolver: para Brentano, tudo o que é mental é intencional, e nada do que é “não mental” exhibe essa característica; certas coisas que claramente não são mentais são, no entanto, intencionais.

Há controvérsias na filosofia da mente em torno da possibilidade de haver uma intencionalidade originária ou intrínseca. Por “intencionalidade originária” se entende uma intencionalidade capaz de conferir a outras representações (como frases, desenhos, gráficos, etc.) a capacidade de representar, mas que tira de si mesmo, por assim dizer, essa capacidade de representar. As representações mentais (crenças, desejos, intenções, lembranças, etc.) teriam essa capacidade de representar originariamente, enquanto a capacidade de representar de outras representações, em geral representações físicas e públicas, seria *derivada* da primeira.

Se, de um lado, alguns eventos mentais não parecem, *prima facie*, intencionais (como as dores e outras experiências sensoriais), por outro lado enfrentamos agora um problema diametralmente oposto: *coisas que não são mentais* exemplificam a propriedade de *serem acerca de algo* e, assim, são *intencionais*. Já mencionei exemplos de tais coisas: palavras e frases, gráficos, partituras, retratos, fotografias, desenhos, mapas, sequências de sinais em código Morse, dentre muitos outros. Assim, o nome “Bertrand Russell” refere-se a Bertrand Russell, a palavra “cadeira” refere-se às cadeiras, a curva de um gráfico impresso no jornal pode representar o aumento da intenção de voto em um determinado candidato a governador; e uma fotografia em preto e branco de minha casa é acerca de minha casa. Como isso é possível? Como coisas físicas podem “se lançar fora de si” em direção a outros objetos?

A resposta mais óbvia é que a intencionalidade dessas representações físicas é *derivada* da intencionalidade *originária* ou *intrínseca* da mente que as concebeu, e as usa. A fotografia de minha casa é uma representação física e pública, mas o que existe realmente é um pedaço de papel e tinta distribuída em pontos pretos na superfície branca do papel. Minha casa não está realmente na fotografia em branco e preto, mas ela está representada nela *para quem olha e tem habilidades e recursos conceituais suficientes para identificar uma casa*.

As representações físicas e públicas pressupõem capacidades representacionais de agentes cognitivos e seus estados, atos e eventos mentais. Dizer acerca desses estados, atos e eventos mentais que eles são *intrinsecamente* intencionais pode ser uma maneira de evitar uma regressão infinita (a capacidade de representar de certas representações não pode depender *sempre* da capacidade de representar de outras representações). O “Problema de Brentano” deve ser lembrado aqui. Pode ser assim formulado: *Como um sistema físico, um organismo, digamos um cérebro ou sistema nervoso completo, pode produzir e manter estados que são acerca de outras coisas?* De onde vem a capacidade dos estados mentais de representar, de ser acerca de algo ou de ter um objeto representado como conteúdo? Uma resposta possível seria que essa capacidade emerge ou sobrevém, em última instância, da complexa atividade eletroquímica do cérebro.

Os fisicistas, sejam eles reducionistas (que identificam o mental com a atividade neuronal) ou emergentistas (que não acreditam nessa identificação, mas mantêm o mental fortemente amarrado ao físico), propõem uma explicação “de baixo para cima”, dos neurônios para os estados mentais intencionais. Porém, *nada do que acontece no cérebro pode ser descrito como sendo acerca de algo*. O cérebro é um produto da evolução e o que acontece nele são eventos e fatos brutos e cegos, uma complexa atividade eletroquímica. O vocabulário e os conceitos que usamos para descrever o comportamento e nossas ati-

vidades não se reduzem a conceitos e termos usados nas ciências da natureza.

A ideia de que existe uma intencionalidade intrínseca que sobrevém da atividade eletroquímica do cérebro foi fortemente criticada por Putnam (1981) que assemelha essa maneira de ver a uma versão da *concepção mágica da linguagem*. Nós vemos regularmente, no cinema, mágicos recitando fórmulas, usualmente em línguas mortas, e a pronúncia correta, o som produzido, tem poderes causais extraordinários, desencadeia processos que desafiam as leis da física. Os exemplares das palavras que usamos são compostos de sons ou marcas gráficas que têm propriedades intrínsecas. Uma propriedade intrínseca é uma propriedade que, digamos, determina do que uma coisa é feita. Ser feito de ouro é uma propriedade intrínseca de meu anel de casamento. Posso escrever a palavra “Lua” em uma lousa com um pedaço de giz; a soma de todas as moléculas de giz tem, de fato, uma certa massa, e outras propriedades que os físicos e químicos poderiam descrever. No entanto, nenhuma dessas propriedades determinam as condições normativas de aplicação do termo “Lua” (seu sentido, o que compreendemos quando compreendemos a palavra “Lua”), e o fato de essa palavra ter o único satélite natural da Terra como referente.

A relação entre um nome (uma representação pública) e o que ele designa é contingente, convencional, *a posteriori*, e não depende em nada das propriedades intrínsecas de uma inscrição concreta, sonora ou gráfica, do nome em questão. Por que seria diferente com as representações mentais? Como Davidson (2001) observa, a palavra “serpente” passou a ser usada para referir a serpentes simplesmente porque ela foi usada em contextos onde serpentes estavam presentes. Portanto, o que confere um significado ou a capacidade de representar a uma representação física e pública, são relações causais com elementos no ambiente. Porém, o fato de essas representações serem usadas regularmente, de forma padronizada, por agen-

tes cognitivos é decisivo na constituição das propriedades semânticas. A tese dos externistas em filosofia da mente, como Putnam e Davidson, é que o mesmo vale para as representações mentais privadas e subjetivas. Não haveria, portanto, intencionalidade intrínseca: toda representação, física ou mental, adquire sua capacidade de representar através de relações causais envolvendo um agente cognitivo e objetos (elementos, substâncias) do meio ambiente. Porém, é difícil colocar a intencionalidade de nossos estados mentais no mesmo patamar que a intencionalidade das representações físicas, pois todos os artefatos – e as representações públicas são artefatos – só fazem sentido para os usuários potenciais que são os agentes humanos providos de mentalidade.

Muitos de nossos pensamentos envolvem relações causais diretas ou indiretas com objetos ou substâncias no ambiente. Os filósofos chamam esses pensamentos de “pensamentos *de re*” ou “pensamentos demonstrativos”. Eles envolvem o próprio objeto e não um aspecto ou modo de apresentação sob o qual o objeto é representado. Posso querer um barco específico que eu vi recentemente na marina da minha cidade, ou posso querer um barco que ainda não existe, aquele que eu gostaria de construir um dia (exemplo famoso de Quine). No segundo caso, meu desejo tem um caráter geral e um conteúdo plenamente conceitual: algo, um certo barco que ainda não existe, é qualquer *X* que poderia satisfazer meu desejo de ter um barco com certas características gerais. No primeiro caso, a situação é totalmente diferente: o barco existe, eu o vi, é *esse* que eu quero, não qualquer um que poderia satisfazer certas condições gerais. O que temos aqui é a motivação para a distinção tradicional entre atitudes *de re* e atitudes *de dicto* (latim para “da palavra” – ou frase ou conceito). Uma crença ou desejo *de dicto* é geral e tem conteúdo conceitual, enquanto uma crença ou desejo *de re* envolve uma relação contextual com o próprio objeto da crença ou do desejo. De maneira geral, o desejo amoroso é do tipo *de re*: qualquer pessoa apaixonada

ficaria muito decepcionada em descobrir que, numa certa noite, namorou não a pessoa amada, mas um clone ou uma sósia! A identidade do estado mental neste caso depende diretamente da identidade do objeto.

Vamos imaginar alguém visitando um museu com um amigo e diante da tela de um grande mestre holandês, bem ao lado do amigo que está olhando a mesma tela, diz simplesmente: “Impressionante!” O amigo sabe imediatamente qual é o objeto intencional, o foco da atenção e da emoção. O conteúdo representacional do estado mental, nesta situação, envolve uma relação contextual direta, visual, com o objeto, e não por meio de um conceito ou conteúdo conceitual. É fácil imaginar uma situação em que alguém refere a algo sem querer; depois de um dia difícil, por exemplo, eu penso e digo: “Hoje foi um dia difícil”. Sem saber, formei essa crença e fiz essa afirmação algum tempo depois de meia noite, e passei, sem saber, a me referir ao dia seguinte. Alguns filósofos (Searle 1983; Chisholm 1976) acreditam que toda referência a um objeto sempre pressupõe um conteúdo representacional completo, isto é, um conteúdo proposicional, e que toda atitude é sempre *de dicto*. Outros, os externistas ou antiindividualistas, seguem Burge (1977) e admitem atitudes *de re*. Por enquanto, essa discussão está ainda em aberto, com certa vantagem para os partidários das atitudes *de re* e da referência direta. As crenças e desejos *de re* representam uma forma mais primitiva de intencionalidade que nos coloca mais diretamente em interação com o mundo.

As propriedades intencionais e semânticas sempre resistiram à *naturalização*. Como a intencionalidade é possível num mundo descrito com precisão pela física e a biologia e suas respectivas subdivisões? A intencionalidade nunca aparece nas descrições científicas de nosso velho mundo. O externalismo e outras teorias “causais” oferecem uma certa promessa de naturalização da intencionalidade. Afinal, nossas representações, públicas ou mentais, são partes da rede causal do mundo. O problema é que a cada momento uma quantidade

imensa de causas afeta nossos corpos e nossos sentidos e não podemos identificar o fator causal relevante sem consultar a experiência, a mente fenomenal. Mas assim, como sugere Merleau-Ponty, corremos o risco de reconstruir a percepção a partir do percebido, pressupondo o que está em jogo. A segunda parte da Tese de Brentano, que afirma que nada físico é intencional, serve ao mesmo tempo de provocação e de motivação para os naturalistas de hoje. O desafio, nas palavras de Dretske (1981: xi), é “cozinhar um bolo mental a partir de levedura e farinha físicas”. Duas das mais promissoras estratégias de naturalização são a teoria da informação desenvolvida por Dretske e muitos outros ao longo de três décadas, e a teleosemântica de Milikan e Papineau. A teoria da informação considera, de início, relações simples como fogo-fumaça, doença-sintoma, etc., instâncias de casos chamados por Grice (1957) de “significado natural”, e tentam depois explicar a intencionalidade de representações mentais sofisticadas. Na semântica informacional, “Héspero = Fósforo” tem o mesmo valor semântico que “Héspero = Héspero”. O problema é explicar como se pode crer a segunda e não a primeira. Os sistemas representacionais processam informações, mas o programa de pesquisa da teoria da informação não conseguiu até agora incluir e dar conta de todas as formas de intencionalidade encontradas na mente humana, como a imaginação e a ação intencional. O programa de pesquisa da teleosemântica, certamente traz algo importante para o debate. É extremamente plausível que as capacidades representacionais da mente humana foram selecionadas por ter uma importância decisiva em nossa filogênese; elas têm uma função e um alto valor de sobrevivência, sem dúvida. A capacidade de identificar alimentos e predadores certamente foi crucial para o futuro da espécie. Mas isso explica todas as formas de intencionalidade? Programas de pesquisa morrem quando morrem seus arautos. Certamente, esses programas têm ainda muito a oferecer, mas todos têm a mesma limitação: eles são tentativas de reconstru-

ção de algo identificado e descrito num vocabulário completamente diferente e muito rico. A tese de Chisholm, de que não se pode sair do círculo das noções intencionais, continua valendo.

Referências

- Brentano, Franz. (1874). *Psychology from Empirical Standpoint*. Ed. by O. Kraus; English edition by L. McAlister. London and New York: Routledge, 1973/1995.
- _____. (1995). *Descriptive Psychology*. Londres: Routledge.
- Burge, Tyler. (1977). Beliefs *de re*. *Journal of Philosophy* 74: 338-362.
- Chalmers, David. (2004). The Representational Character of Experience. In *The Future of Philosophy*, ed. by B. Leiter. Oxford: Oxford University Press.
- Chisholm, Roderick M. (1955-6). Sentences about Believing. *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, 1955-6. Republicado em H. Geirsson e M. Lososky (orgs.), Cambridge: Blackwell, 1996.
- _____. (1957). *Perceiving. A Philosophical Study*. Ithaca: Cornell University Press.
- _____. (1967). On Some Psychological Concepts and the 'Logic' of Intentionality. Em E. N Castañeda (org.) *Intentionality, Minds, and Perception*. Detroit: Wayne State University Press.
- _____. (1976). *Person and Object. A Metaphysical Study*. La Salle: Open Court.
- Chisholm, Roderick M. & Sellars, Wilfrid. (1957). Intentionality and the Mental: Chisholm-Sellars Correspondence on Intentionality. In *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (vol. II), ed. by H. Feigl M. Scriven and G. Maxwell, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Crane, Tim. (2013). *Objects of Thoughts*. Oxford: Oxford University Press.

- _____. (2014). *Intentionalism*. In *Aspects of Psychologism*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Davidson, Donald. (2001). *The Myth of the Subjective*. In *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press.
- Dennett, Daniel C. (1987). *The Intentional Stance*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Dretske, Fred. (1981). *Knowledge and the Flow of Information*. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. (1993). Conscious Experience. *Mind* 102: 263-283.
- _____. (1995). *Naturalizing the Mind*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Grice, Paul. (1957). Meaning. *The Philosophical Review* 66 (3): 377-388.
- Husserl, Edmund. (1953). *Les Méditations cartésiennes*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- _____. (1901). *Investigações Lógicas*. Tradução e supervisão científica de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Editora Forense Ltda, 2012.
- Jacob, Pierre. (2004). *L'Intentionnalité. Problèmes de Philosophie de l'Esprit*. Paris: Odile Jacob.
- Kripke, Saul. (1980). *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell.
- McGinn, Colin. (1989). *Mental Content*. Oxford: Blackwell.
- Meinong, Alexius v. (1904). On the Theory of Objects. In *Realism and the Background of Phenomenology*, ed. by R. Chisholm. Atascadero: Ridgeview, 1981.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1945). *La Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Millikan, Ruth. (1989). Biosemantics. *Journal of Philosophy* 86: 281-97.
- Montague, Michelle. (2010). Recent Work on Intentionality. *Analysis* 70 (4): 765-782.
- Papineau, David. (1993). *Philosophical Naturalism*. Oxford: Blackwell.

- Parsons, Terence. (1980). *Nonexistent Objects*. New Haven: Yale University Press.
- Priest, Graham. (2005). *Towards Non-Being*. Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, Hilary. (1981). *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, Willard v. O. (1960). *Word and Object*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Sartre, Jean-Paul. (1966). *La Transcendance de l'Ego*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Searle, John. (1983). *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Twardowski, Kasimir. (1894). *On the Content and Object of Presentations*. Haia: Martinus Nijhoff, 1977.
- Tye, Michael. (1995a). A Representational Theory of Pains and Their Phenomenal Character. *Philosophical Perspectives* 9: 223-239.
- _____. (1995b). *Ten Problems of Consciousness*. A Representational Theory of the Phenomenal Mind. Cambridge (MA): MIT Press.
- Yablo, Stephen. (2014). *Aboutness*. Princeton: Princeton University Press.
- Zalta, Edward N. (1988). *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge (MA): MIT Press.

A TESE DE BRENTANO (REVISITADA)¹

Guillaume Fréchette²

Introdução

Qual é realmente a tese da intencionalidade? Não é preciso dizer que a famosa citação da intencionalidade na *Psicologia a partir de um ponto de vista empírico* de Brentano deu origem a diferentes modos de entender o que está significado ali por intencionalidade. Desde a década de 1950, ela tem sido referida muitas vezes como uma teoria acerca da irreduzibilidade do mental ao físico.³ Esta concepção se deve, em grande parte, à interpretação apresentada por Chisholm em 1957, segundo a qual a tese de Brentano poderia ser expressa em termos da irreduzibilidade de *sentenças* intencionais no contexto de descrições psicológicas:

¹ Este trabalho apareceu pela primeira vez em inglês com título *Brentano's Thesis (Revisited)* na seguinte obra: Denis Fisette and Guillaume Fréchette (eds), *Themes From Brentano*, Amsterdam and New York: Rodopi, 2013, p. 91-120. Trabalharam conjuntamente nesta tradução para a língua portuguesa o Prof. Dr. Evandro O. Brito (UNICENTRO) e o Prof. Dr. Joedson Marcos Silva (UFMA).

² Doutor em Filosofia pela Universität Hamburg, Alemanha. Project director, Fachbereich Philosophie (KGW), Universität Salzburg. <https://orcid.org/0000-0002-7413-3290>

³ Um breve levantamento deste tipo de leitura é proposto por Moran (1996, 1-2).

Nós podemos... (re)expressar a tese de Brentano... por meio da referência às sentenças intencionais. Vamos dizer (1) que não precisamos usar sentenças intencionais quando descrevemos fenômenos não-psicológicos... Mas (2) quando queremos descrever atitudes de perceber, assumir, acreditar, saber, querer, esperar e outras, então (a) devemos usar sentenças que são intencionais ou (b) devemos usar termos que não precisamos usar quando descrevemos os fenômenos não-psicológicos (CHISHOLM, 1957, 172f.)

Três anos mais tarde, Quine reagiu à interpretação de Chisholm em um comentário que moldaria a maior parte da recepção posterior da assim chamada 'tese de Brentano', tornando-a uma tese "parte da tese da indeterminação da tradução" (QUINE, 1960, p. 221) e, mais particularmente, uma tese sobre a irreducibilidade do mental ao físico, bem como sobre a realidade do mental:

Pode-se aceitar a tese de Brentano como mostra da indispensabilidade de expressões idiomáticas intencionais e da importância da ciência autônoma da intenção, ou como mostra da falta de bases das expressões idiomáticas intencionais e a vacuidade de uma ciência da intenção. Minha posição, ao contrário de Brentano, é a segunda. (QUINE, 1960, p. 221)

De acordo com Quine, Brentano estava errado na medida em que apelou para a indispensabilidade das expressões idiomáticas intencionais para mostrar a indispensabilidade de objetos e atitudes mentais. Usar as expressões idiomáticas intencionais no modo quineano é simplesmente "postular as relações de tradução como algo objetivamente válido, embora

indeterminado, em princípio, em relação à totalidade das disposições discursivas" (ibid.).

A recepção quineana da tese de Brentano e a concepção da intencionalidade que veio com ela tiveram uma influência importante sobre Davidson, que tomou a indeterminação da tradução das expressões idiomáticas intencionais como base para o seu monismo anômalo⁴. Que coisas, eventos ou ações são ditas serem intencionais significa simplesmente que "nós podemos descrevê-las em um determinado vocabulário - e a marca deste vocabulário é intencionalidade semântica" (DAVIDSON, 1987, p. 46). A influência direta e indireta de Chisholm sobre Quine e Davidson teve, fundamentalmente, o efeito de imediatamente fazer da tese de Brentano sobre a intencionalidade como a marca do mental uma tese sobre a intencionalidade como a marca de algumas expressões idiomáticas ou vocabulário sobre o mental - uma tese sobre a intencionalidade. Embora esta interpretação tenha se provado frutífera nas discussões sobre o fisicalismo, permanece questionável se a tese de Brentano sobre a intencionalidade como a marca do mental é realmente uma tese sobre a irreduzibilidade do mental ao físico e, particularmente, se uma reformulação da tese da intencionalidade em termos de sentenças intencionais é realmente apropriada. No texto que se segue, eu vou discutir primeiramente um pressuposto da concepção de sentenças intencionais de Chisholm. Esse pressuposto - ou seja, que as sentenças intencionais são acerca de objetos intencionais e que esses objetos possuem uma forma diminuída de existência - sustenta certamente sua leitura da tese de Brentano, mas, como eu tentarei mostrar, há boas razões para questionar esse pressuposto. Tal como sustentarei, Brentano não estava argumentan-

⁴ Conferir Davidson (1980, 149) para um reconhecimento explícito disto.

do contra o reducionismo, embora ele certamente o tenha contestado. Em vez disso, ele tomou a realidade do mental como ela é dada na experiência, mas queria identificar uma base comum compartilhada por todos os fenômenos mentais que ainda levasse em conta a diversidade intrínseca dos fenômenos mentais. Neste sentido, a intencionalidade foi introduzida como uma característica que surge em diferentes variedades e que ainda fornece um elo para a unidade das sensações, apresentações, juízos, ambições, vontades, desejos etc., que constituem a vida mental de cada homem.

A minha leitura da 'tese de Brentano' difere da leitura de Chisholm, na medida em que eu tomo intencionalidade como uma característica genérica apresentada de forma muito diferente por diferentes fenômenos mentais. Em minha interpretação, ela não consiste simplesmente em uma característica discriminatória que distingue o mental do físico. Além disso, eu não penso que a citação da intencionalidade implique que a direção a um objeto e a contenção intencional de um objeto em um ato equivalem à mesma coisa. Embora esses dois predicados sejam corretamente atribuídos aos atos intencionais, eles expressam diferentes propriedades intencionais, como tentarei mostrar. Meu ponto aqui está baseado, em parte, no próprio uso de Brentano dos termos 'direção' (*Richtung*) e 'conteúdo' (*Inhalt*), os quais sustentam a distinção sugerida entre os dois predicados. Vou deixar aqui em aberto a questão de saber se Brentano realmente tinha em mente a distinção que estou propondo. Eu só quero mostrar que há benefícios em ler Brentano com esta distinção em mente. Um desses benefícios diz respeito à problemática questão da intencionalidade das sensações. Já nos anos seguintes à publicação da *Psicologia a partir de um ponto de vista empírico*, a tese de Brentano sobre a intencionalidade das sensações foi rejeitada por alguns dos seus alunos, entre eles Stumpf e Husserl, por não ser capaz de explicar a distinção entre conteúdo sensorial e não sensorial. De acordo com eles, não há objeto intencional a ser encontrado em conte-

údos sensoriais. Chisholm (1989) também sustentou um ponto similar, contestando a afirmação de que Brentano atribuiu intencionalidade às sensações. Segundo Chisholm, Brentano queria dizer que verdades sobre qualidades sensórias são de fato verdades sobre o eu ou sobre a pessoa que sente essas qualidades⁵.

Como eu quero mostrar, focar a distinção entre direção e conteúdo como duas propriedades intencionais distintas nos permite responder algumas objeções feitas por alguns dos estudantes de Brentano, mais especificamente Husserl e Stumpf, a respeito da intencionalidade das sensações. Uma vez que há também algumas evidências textuais que mostram que Brentano tinha em mente diferentes condições (e não meramente diferentes descrições da mesma condição), minha proposta atual pode ser vista como uma defesa da posição de Brentano contra alguns de seus alunos e, indiretamente, como uma defesa para a tese da intencionalidade das sensações.

A citação da intencionalidade

Vamos começar com a citação da Intencionalidade, uma vez que ela é a base das discussões que nos interessam aqui:

Todo fenômeno mental está caracterizado pelo que os escolásticos da Idade Média chamaram a existência intencional (ou mental) de um objeto, e que nós poderíamos chamar, embora não totalmente sem ambiguidade, relação a um conteúdo, direção a um objeto (o que não é entendido aqui

⁵ Chisholm (1989, 5).

como uma realidade), ou objetividade imanente. Todo fenômeno mental inclui em si mesmo algo como objeto, embora nem todos eles o façam da mesma forma. Na apresentação algo é apresentado, no juízo algo é afirmado ou negado, no amor amado, no ódio odiado, no desejo desejado e assim por diante. (BRENTANO, 1995, p. 68)

Desde Husserl, esta citação tem sido costumeiramente dividida em três teses diferentes⁶:

(T1) Todo fenômeno mental é caracterizado pela direção a um objeto e sua objetividade imanente.

(T2) O objeto (de um fenômeno mental) não é uma realidade.

(T3) Todo fenômeno mental inclui em si mesmo algo como objeto, embora nem todos eles o façam da mesma maneira. Na apresentação algo é apresentado, no juízo algo é afirmado ou negado, no amor amado, no ódio odiado, no desejo desejado e assim por diante.

Seguindo esta análise, a citação da Intencionalidade envolve uma tese psicológica (T1) sobre a natureza da relação intencional, juntamente com uma tese ontológica (T2) sobre a natureza do objeto dos atos intencionais, suplementado com uma tese (T3) sobre as diferentes maneiras de como essas relações podem ocorrer por meio das diversas correlações intencionais: apresentar/presentado, julgar/julgado etc. (T1) parece, ao menos, ambígua, uma vez que expressa tanto a direcionalidade dos atos intencionais como sua propriedade de conter algo como objeto. Se estas duas expressões são sinônimas ou

⁶ Conferir Husserl (1901, 366f.) e Smith & MacIntyre (1982, 48).

simplesmente correlativas é uma questão que eu irei discutir mais tarde, mas (T1), tal como está, envolve claramente mais do que uma tese psicológica. (T2) também é problemática, uma vez que é uma tese negativa. Ela não nos diz o que é o objeto de um fenômeno mental, ela simplesmente nos diz que não é uma realidade. Quanto à (T3), ela pode expressar duas coisas: ou ela é simplesmente uma tese sobre as diferentes maneiras sob as quais se pode estar em relação para com um objeto intencional, ou ela é uma tese sobre diferentes correlações intencionais (atos e seus correlatos), e nesse sentido (T3) - ou pelo menos a segunda parte dela - não concerniria necessariamente a objetos intencionais, mas simplesmente a correlatos intencionais.

Tomadas em conjunto, (T1) e a primeira parte (T3) parecem expressar dois critérios que são necessários para que um ato seja intencional:

(C1): um ato x é intencional sse x é uma relação entre um pensar e um objeto intencional.

(C2): um ato x é intencional sse x contém algo em si mesmo como um objeto (isto é, objeto contido ou 'conteúdo').

Por simetria e transitividade, fazem-se equivalentes as partes direitas de (C1) e (C2): x é uma relação entre um pensar e um objeto intencional sse x contém algo em si mesmo como um objeto.

(C1) e (C2) são simples proposições equivalentes ou os termos 'objeto intencional' e 'conteúdo' em (C1) e (C2) são sinônimos, tornando as proposições intensionalmente equivalentes? Até onde eu sei, não há nenhum reconhecimento explícito da equivalência intensional de (C1) e (C2) nos escritos de Brentano, mas isso, claro, não exclui a plausibilidade da tese de sinonímia. Na minha interpretação, a leitura de Chisholm da tese de Brentano pressupõe a tese de sinonímia: as partes direitas de (C1) e (C2) não são apenas proposições equivalen-

tes, dado que, segundo sua interpretação, os termos 'objeto intencional' e 'conteúdo' em (C1) e (C2) são sinônimos e (C1) e (C2) são intensionalmente equivalentes⁷. No primeiro caso, a alegada sinonímia de 'objeto intencional' e 'conteúdo' em (C1) e (C2) é o pressuposto para a tese de que o objeto de um ato intencional é sempre um conteúdo, ou seja, um objeto imanente. No segundo caso, a equivalência intensional de (C1) e (C2) conduz à tese de que a 'relação intencional' e 'inclusão intencional' são expressões sinônimas. Mais tarde eu voltarei a esta consequência específica, que resulta da equivalência intensional de (C1) e (C2), mas podemos acrescentar apenas que a expressão 'conteúdo' é usada aqui para sublinhar a contenção expressa em (T3). Se o conteúdo é a mesma coisa que o objeto intencional, isso é uma questão que discutiremos mais tarde, mas estou apenas presumindo aqui que (T1) e (T3) são teses diferentes.

A interpretação de Chisholm de (C1) e (C2) como coextensiva é confirmada também pela sua interpretação de (T2). De acordo com (T2), uma vez que o objeto do fenômeno mental não é uma realidade, ele só deveria desfrutar de um tipo de existência diminuída. Esta é a conclusão apresentada em Chisholm (1960) e (1967):

O uso de Brentano da expressão 'in-existência intencional' (ele não usou o termo 'intencionalidade') também pode sugerir uma doutrina ontológica ou metafísica sobre os tipos de ser ou existência. Ele queria dizer que, para podermos dirigir nossos pensamentos aos objetos que não existem, esses

⁷ Curiosamente, encontramos em Dennett (1969, 21-22) uma interpretação de (C2) em termos de conteúdos proposicionais e de (C1) em termos de objetos apresentados.

objetos devem estar disponíveis para nós em pelo menos algum modo de 'in-existência'? Se ele estava inclinado a aceitar algum reino do ser em 1874, ele rejeitou explicitamente em seus escritos tardios.⁸

A in-existência intencional, o modo de ser dos objetos imanes, é assim vista como um

(...) modo de ser (in-existência intencional, objetividade imanes, ou existência no entendimento) que é menos do que a realidade, mas mais do que nada.⁹

Esta caracterização da intencionalidade foi decisiva para a formulação de Chisholm dos critérios segundo os quais sentenças que são usadas intencionalmente se distinguem das sentenças que não são. Se os objetos de todos os atos intencionais desfrutam de um modo diminuído de existência na mente, é fácil ver que sentenças intencionais, como

Mary está pensando em um centauro

são generalizações existenciais falhas. A versão quantificada de (a),

$\exists x$ (x é um centauro & Mary está pensando acerca de x)

é simplesmente falsa. Também é fácil ver que sentenças sobre objetos intencionais não estarão imunes à falha da subs-

⁸ Chisholm (1960, p.4-5). Ver também Chisholm (1957, p.169).

⁹ Chisholm (1967, p.201).

tituição de termos co-referentes *salva veritate*. Se Mary acredita que Cícero foi um grande imperador, mas não sabe que Túlio é a mesma pessoa que Cícero, suas sentenças sobre Cícero e Túlio serão sentenças cerca de dois objetos (imanes) diferentes.

Ao afirmar, tanto a sinonímia de 'objeto' e 'conteúdo' como a equivalência intensional de (C1) e (C2), Chisholm construiu uma influente teoria da intencionalidade e referência, inspirado por Brentano, desenvolvendo assim o critério de Brentano para distinguir entre o mental e o físico - apenas atos mentais têm a propriedade de ser intencional - em um argumento contra a redução das propriedades mentais às propriedades físicas.

Mas a interpretação de (T2), pressuposta aqui, é mais problemática e tende a confundir a existência com a realidade, que Brentano separa estritamente. De acordo com ele, as realidades são substâncias individuais. A realidade de uma substância individual prevalece independentemente de sua existência: cadeiras e centauros são reais, uma vez que ambos são corpos, embora existam apenas cadeiras. Ao dizer que o objeto de um fenômeno mental não deve ser entendido como uma realidade, Brentano não está, portanto, comprometido com a conclusão tirada por Chisholm de que objetos intencionais gozam de uma forma diminuída de existência. Em minha opinião, ele simplesmente quer dizer que o objeto de um fenômeno mental não deve ser entendido como uma substância individual, o que equivale a dizer que a questão de sua existência ou não existência é irrelevante. Em outras palavras, o objeto de um fenômeno mental é uma entidade não real; uma *entia rationis* ou uma irreabilidade, como Brentano costuma rotular esse

tipo de entidade.¹⁰ Se a leitura de Chisholm de (T2) é insatisfatória em relação ao que Brentano realmente pretendia com essa tese, então é difícil ver qual papel a tese da sinonímia deve desempenhar, se ela não cumpre mais o papel que era suposto (ou seja, dar a base para a leitura de Chisholm de (T2)).

Objeto intencional, conteúdo e objeto-pensado

Como observamos na seção anterior, a sinonímia de 'objeto intencional' (também chamado de 'objeto imanente') e 'conteúdo' e a equivalência intensional de (C1) e (C2) defendidas por Chisholm significam que o objeto de um ato intencional é sempre um conteúdo. De acordo com a interpretação chisholmeana de Brentano, o objeto imanente serve então como um mediador para o objeto externo, o objeto do mundo exterior, independentemente de haver um. Além de seus objetos imanentes trivialmente distintos, a apresentação de um centauro e a apresentação de um cavalo diferem simplesmente em relação à ausência altamente provável de um objeto externo no primeiro caso.

Nesse caso, o ato é dirigido para algo que simplesmente não está lá, mas tem sua direção graças ao objeto imanente. A ideia de Chisholm é a seguinte:

- (1) um unicórnio real intencionalmente in-existente é produzido quando alguém pensa em um unicór-

¹⁰ Eu, portanto, estou em desacordo com Antonelli (2002, p. 22) que lê (T2) como afirmando "que os objetos de pensamento podem ser não apenas realidades concretas, 'coisas' no sentido estrito da palavra, mas também entidades irrealis e entia rationis."

nio; (2) o pensar desse alguém, no entanto, não está dirigido a este unicórnio real intencionalmente inexistente; E ainda (3) é em virtude da existência do unicórnio intencionalmente inexistente que o pensar desse alguém pode ser dito dirigido a um unicórnio.¹¹

Qual é exatamente a natureza ontológica do objeto intencional nesse caso? Como salientou Sauer (2006, 7), há duas maneiras de interpretar a natureza ontológica do objeto intencional seguindo esta leitura da Citação da Intencionalidade e, mais especificamente, de (T1), da sinonímia do 'objeto' e do 'conteúdo' (ou 'objeto-pensado', como usado por Sauer) e a equivalência intensional de (C1) e (C2):

(T1a): Quando alguém pensa de uma coisa A que, se ela existe espaço-temporalmente, é uma entidade independente da consciência, então o objeto intencional é a contraparte mental modificada de A, o *entia rationis* pensado, que é o correlato intencional.

(T1b): Uma e a mesma coisa pode existir de dois modos diferentes: como um simples objeto do pensamento ou *na realidade espaço-temporal*. Portanto, todo objeto do pensamento existe no primeiro sentido e alguns deles existem também no segundo sentido.

De acordo com Sauer (2006), o erro de Chisholm (mas também de Kraus e Smith)¹² é interpretar (T1) com o pressuposto de que (T1a) e (T1b) estão expressando a mesma coisa e ver o objeto intencional como tendo "uma forma diminuída da

¹¹ Chisholm (1967a, p.11).

¹² Ver Smith (1994, p. 41) e Kraus (1919, p. 26).

existência". Concordo com Sauer, a formulação de Brentano de (T1) não implica esta conclusão. Eu também concordo com ele que Brentano nunca sustentou nem (T1a) nem (T1b). Este é basicamente o ponto da observação feita a seu aluno Marty em uma carta de 1905, em que Brentano enfatiza que

(...) por um objeto de uma apresentação (Objekt der Vorstellung) eu quis dizer aquilo acerca do qual é a apresentação, havendo ou não havendo algo fora da mente correspondente à apresentação.

Nunca foi meu ponto de vista que o objeto imanente é idêntico ao 'objeto da apresentação' (vorgestelltes Objekt).

A apresentação não tem uma 'coisa apresentada' como objeto, ela tem 'a coisa' como objeto. Por exemplo, a apresentação de um cavalo não tem um 'cavalo apresentado' como objeto, ela tem 'um cavalo', como objeto (objeto imanente, isto é, o único a ser devidamente nomeado objeto).

No entanto, este objeto [imanente] não precisa existir. A pessoa pensando pode ter algo como o objeto de seu pensamento, mesmo que essa coisa não exista.

Claro que tem sido costume dizer que universais, *qua universais*, 'existem na mente' e não na realidade, e coisas do gênero. Mas isso é incorreto se o que é assim chamado 'imanente' é tomado como sendo o 'cavalo contemplado' (gedachtes Pferd) ou 'o universal como objeto de pensamento' (gedachtes Universale).¹³

¹³ Brentano (1930, p. 87-8). Tradução inglesa (significativamente modificada) em Brentano (1966, p. 51). Curiosamente, encontramos uma observação muito semelhante em uma carta

A própria terminologia confusa de Brentano, mesmo neste importantíssimo esclarecimento, certamente desempenhou um papel nos 'absurdos' atribuídos a ele por alguns de seus primeiros alunos. Vamos simplificar um pouco esta terminologia. Seguindo esta observação, o chamado 'objeto da apresentação' (também chamado de 'conteúdo', 'objeto de pensamento' ou simplesmente 'correlato') é o correlato (não real) do ato (real) e não deve ser confundido com o 'objeto imanente'. Vamos chamar o primeiro simplesmente 'conteúdo' e o segundo o 'objeto intencional' para evitar mais confusões. Para cada ato de apresentação p , há um conteúdo cp , de tal forma que não só p e cp são interdependentes, mas também que estar ciente de p significa também estar ciente de cp e o contrário também. Apresentar um cavalo ou um unicórnio não faz diferença ontológica a este respeito, uma vez que a correlação se mantém entre o ato e seu correlato: o cavalo-presentado ou o

não publicada, no início de 1891, de Brentano para Marty, onde Stumpf é acusado de confundir o correlato com o objeto intencional: "Eu descobri que [Stumpf] acreditava que 'vermelho' e 'vermelho apresentado', 'homem' e 'homem apresentado' são uma e a mesma coisa [...]. Eu esclareci a questão da melhor maneira possível [...] e lhe propus pensar mais uma vez acerca dos argumentos [...]" (*"Ich fand, dass [Stumpf] glaubte, 'Rot' und 'vorgestelltes Rot', 'Mensch' und 'vorgestellter Mensch' seien eins und dasselbe. [...] Ich legte ihm die Sache, so gut ich konnte, klar [...] und bat ihn schließlich, für sich allein noch einmal die Argumente zu überdenken"*). Esta carta desacredita muito a leitura da carta de Kraus (1930, p. 192) de 1905, segundo a qual Brentano concebeu o objeto imanente como correlato, mas em 1905 não foi mais capaz de lembrar corretamente o seu próprio ponto de vista anteriormente.

unicórnio-presentado. Este correlato (ou 'conteúdo') deve ser visto apenas como uma parte distintional modificada do ato de apresentar um cavalo. Ele não é, de acordo com Brentano na *Psicologia*, o objeto primário do ato, mas pertence (como uma parte distintional modificada) ao objeto secundário do ato.¹⁴ O correlato como parte distintional modificada do ato é, portanto, distinto do 'objeto imanente' não modificado. Há dois tipos distintos de entidades, a primeira sendo não real e a segunda real, mas esta distinção não implica uma distinção no que diz respeito a diferentes modos de existência.

O caso do centauro

Se Brentano não defende (T1a) nem (T1b), ele ainda tem que fornecer uma explicação para os casos do centauro: Como pode um juízo como este enunciado por "não existem centauros" ser verdadeiro e, também, acerca de centauros? Se o juízo é sobre centauros, então estes devem ter o mesmo tipo de existência de cavalos, mesas e cadeiras. Mas então, juízos existenciais negativos acerca de cavalos, mesas e cadeiras também devem ser verdadeiros. Parece que duas outras opções estão disponíveis: ou esses juízos são acerca de centauros intencionais (com um tipo diminuído de existência) ou eles não são acerca de centauros de modo algum. Contrariamente à Chisholm, eu não penso que eles sejam acerca de centauros intencionais. Ou, pelo menos, eu não penso que Brentano tenha encontrado muito interesse em uma solução desse tipo.

¹⁴ Veja, por exemplo, o argumento de Brentano contra a tese de que o conceito de tom é um conceito relativo, o qual fornece suporte suficiente a essa afirmação. Ver Brentano (1874/1995, 185/101)

Muitos elementos nos escritos de Brentano confirmam essa atitude. Em sua carreira, ele propôs diferentes estratégias para abordar os casos do centauro: em alguns escritos, ele sugeriu considerar os juízos existenciais negativos como uma rejeição de algum *entia rationis* (o centauro apresentado) ou como a rejeição de estados de coisas negativos (a não existência de um centauro).¹⁵ Em 1911, um juízo existencial negativo verdadeiro como o que foi expresso pela asserção "não há centauros" foi mais bem traduzido pela seguinte afirmação: "alguém que julga que não há centauros julga corretamente". As entidades negativas aqui supostas são, então, simplesmente ficções, comparáveis à estratégia de Aristóteles com relação aos nomes indefinidos (*onoma aoriston*)¹⁶. Brentano não foi muito claro acerca da correta solução a ser adotada em relação aos juízos existenciais negativos. Em 1885, em uma palestra sobre lógica, ele preferiu dizer que eles simplesmente não tinham qualquer objeto.¹⁷ Se Brentano nunca esteve realmente

¹⁵ Conferir Brentano (1930, p. 133) e Srednicki (1965, p. 79).

¹⁶ Conferir Brentano (2008, p. 417 / 1995, p. 231). Mesmo se sua concepção o tivesse permitido superar este problema, Bolzano também deixou um lugar em sua teoria para apresentações puramente negativas (*rein verneinende Vorstellungen*), uma subcategoria de apresentações sem objeto expressas por termos indefinidos (*onoma aoriston*). Conferir Bolzano (1837, p. 416s. e 421 (volume 1).); Bolzano (1837, p. 48 (volume 2)); Bolzano (1837, 220s. (Volume 4)).

¹⁷ Conferir Brentano (EL81, 13550): "é preciso distinguir 1) entre o objeto da apresentação e a apresentação [...] e 2) entre o objeto do juízo e o juízo [...] os primeiros estão ausentes muitas vezes (como no caso do juízo verdadeiro negativo)". "[m] um muss unterscheiden 1) ZW[ischen] dem objeto d[er] Vorstell[un]gu[nd] der Vorstell[un]g[...] 2) ebenso zw[ischen]

satisfeito com as soluções que ele desenvolveu acerca dos juízos existenciais negativos, eu acredito que a forma como esses juízos são tratados permanece um caso excepcional em sua teoria, e não um caso paradigmático, tal como muitas vezes é considerado e tal como é tratado por Chisholm.¹⁸

Se in-existência intencional não é um tipo diminuído de existência, então há uma distinção a ser feita entre o ser-objeto dos objetos intencionais e sua existência: o objeto intencional 'é-um-objeto' independentemente da aceitação ou negação de sua existência.¹⁹ Os casos do centauro e o tratamento específico dos juízos acerca da sua existência ou não existência são casos interessantes do ponto de vista da segunda publicação, mas eles não mostram nenhuma particularidade específica, quando considerados do ponto de vista da primeira publicação. Uma clara ilustração disso pode ser encontrada na carta de Brentano à John Stuart Mill, de 1873, parcialmente reproduzida na *Psicologia a partir de um ponto de vista empírico*:

A proposição 'um centauro é uma ficção poética' não implica, como você corretamente observa, que um centauro exista, mas implica o oposto. Mas se ela é verdadeira, isso não implica que algo mais exista, nomeadamente uma ficção poética... A verdade da proposição não exige que haja um [centauro], mas exige que haja algo mais. Se não hou-

d[em] objeto d[es] Urtheils u[nd] dem Urtheil [...] Die ersteren fehlen oft. ([wie] beim wahren negativen Urtheil) ".

¹⁸ Para uma interpretação diferente da teoria do conteúdo do juízo de Brentano, conferir Mayer-Hillebrand (1959, p. 320).

¹⁹ Eu uso a expressão 'ser-um-objeto' a fim de sublinhar o fato de que não se pode deduzir de 'x é-um-objeto' que x é ou existe.

vesse algo que existisse apenas no pensamento de alguém, a proposição não seria verdadeira.²⁰

Basta lembrar que, para Mill, tais proposições indicam que a cópula 'é' nem sempre expressa existência, portanto, (ele) distingue entre dois usos do 'é', meramente nominal, no caso de centauros e existencial no caso de juízos sobre as coisas existentes. A resposta de Brentano a Mill foi uma tentativa de convencê-lo de que essa distinção era desnecessária e que há apenas o uso existencial da cópula. Nos casos do centauro, ocorre simplesmente que o predicado 'é uma ficção poética' não funciona atributivamente, como os predicados costumam fazer, mas de um modo modificado como fazem os predicados 'está morto' ou 'está pintado'. A função modificadora do predicado é tal que ela não predica a coisa a qual a sentença parece tratar, mas algo mais. Nos casos do centauro, Brentano nos diz que tais sentenças reconhecem a existência de 'algo que existia apenas no pensamento de alguém, mas não na realidade' (*etwas, was bloß in der Einbildung, nicht aber in Wirklichkeit besteht*). Seria, naturalmente, tentador caracterizar esse 'existir apenas no pensamento de alguém' como uma espécie de existência diminuída, como faz Smith e como sugere a tradução inglesa. No entanto, esta caracterização vai completamente contra o que Brentano pretende em seu argumento contra Mill, uma vez que aceitar dois tipos de existência ainda nos deixaria com dois usos da cópula. Se, supostamente, o ponto de Brentano contra Mill está correto, então se deveria evitar essa caracterização.

O ponto de vista de Brentano contra Mill não está isolado do modo como ele considera os casos do centauro, tal como mostra o seu tratamento de juízos, como o que foi ex-

²⁰ Brentano (1995, 170).

presso pela afirmação: 'Júpiter é um não ente'.²¹ Mas os casos do centauro são mais problemáticos quando alguém os considera a partir da perspectiva dos juízos existenciais negativos verdadeiros. Aqui, as soluções de Brentano são múltiplas e a questão é complicada.²² Mas podemos resumi-la da seguinte maneira: para que um juízo seja verdadeiro, ele deve ser evidente. Brentano aceita dois tipos de evidência, o que ele chama de evidência axiomática e a evidência de percepção interna. É com base no primeiro tipo de evidência que um juízo como "não existe A que é um não A" é verdade. O juízo verdadeiro expresso por "existem leões" é mais bem formulado por "quem julga que existem leões julga justamente (corretamente)". Por outro lado, um juízo verdadeiro como "centauros não existem" significa que quem julga que centauros existem julga falsamente (incorretamente)". Juízos existenciais negativos verdadeiros são verdadeiros, uma vez que eles expressam a rejeição de alguém que julga tal e qual. Portanto, no caso de juízos existenciais negativos verdadeiros, Brentano não está defendendo a tese de que nós rejeitamos a existência de centauros: juízos existenciais negativos são simplesmente a rejeição de algo mais. Seu modo de lidar com os juízos sobre os centauros mostra que Brentano não confunde a existência com a realidade: os centauros são reais, mas rejeitar sua existência não significa que alguém toma uma posição (aceitando ou rejeitando) sobre sua existência. Se defendesse uma visão como a que Chisholm atribui a ele, não teria necessidade de propor esse tratamento particular dos casos do centauro.

Os assim chamados casos do centauro e o tratamento reservado a eles por Brentano mostram que duas questões devem ser distintas, quando se consideram objetos intencio-

²¹ Brentano (1995, 170).

²² Eu discuto esta questão em Fréchette (2011).

nais: o seu ser-objeto e sua existência. Centauros são objetos intencionais, tal como são mesas e cadeiras, na medida em que são objetos de uma apresentação, mas apresentar um centauro não é de modo algum uma indicação de sua existência. O problema da existência de centauros só aparece a partir do ponto de vista dos juízos: um agente sem qualquer habilidade judicativa simplesmente não seria capaz de lidar com este problema, uma vez que o conceito de existência, de acordo com Brentano, aparece apenas após reflexão sobre juízos.²³

Considerando tanto a distinção entre o objeto intencional e conteúdo discutida na seção anterior e o tratamento particular dos casos do centauro, oferecido por Brentano, nós poderíamos resumir sua visão do seguinte modo: (a) há uma distinção entre o correlato do ato e o objeto intencional: o primeiro é uma parte distincional modificada do ato e o segundo é uma contraparte não real (modificada) do correlato; (b) que (C1) e (C2) estão extensionalmente equivalentes não implica a sinonímia dos termos 'objeto' e 'objeto-pensado' (ou 'conteúdo'): (C1) é uma tese sobre o objeto intencional, enquanto (C2) é uma tese sobre o correlato. Estas duas 'condições' são meramente uma descrição do que está envolvido em cada ato intencional, elas não são intensionalmente equivalentes; (c) a questão sobre a existência ou não existência de objetos intencionais é uma questão que se coloca no nível dos juízos, não no nível das apresentações. Não há nada de estruturalmente distinto entre a apresentação de uma mancha vermelha e a apresentação de um centauro:²⁴ ambos têm objetos intencionais que são indistinguíveis (do ponto de vista do apresentar) das contrapartes mentais modificadas, ou correlatos intencionais. Do ponto de vista da pessoa que apresenta esses objetos (e apenas

²³ Brentano (2008/1995, 233/163).

²⁴ Husserl (1901, p. 299 / 2001, p. 99) formulou a mesma ideia.

os apresenta, sem julgá-los ou avaliá-los), os correlatos intencionais necessariamente (e trivialmente) têm o mesmo status ontológico, uma vez que o ato de apresentar não permite modalidades ou qualidades. A questão da existência ou não existência não pode ser levantada a partir do ponto de vista do apresentar e, portanto, a distinção entre conteúdo e objeto não pode ser feita a partir dessa perspectiva.

Quanto à (T2), se nós distinguimos entre a existência e realidade, (T2) não pode ser vista, como Chisholm e Husserl sugeriram, como uma tese sobre o estatuto ontológico do objeto intencional, mas apenas como uma tese sobre o objeto intencional como sendo um *irrealia*. Isto é basicamente ao que se destina a formulação negativa. O diagrama a seguir ilustra as nossas últimas observações:



De acordo com a nossa interpretação da teoria, para cada ato de apresentação há um correlato para o ato e um objeto intencional (ou imanente). Como nós já dissemos, ser-um-objeto não é um tipo diminuído de existência: que objetos intencionais 'são-objetos' faz deles simplesmente um tipo de entidade, um *irrealia*, distinto do objeto secundário, que é um *realia*. Pelo menos antes da virada reística, Brentano reconhecia tanto *realia* como *irrealia* na ontologia do ato. Isto significa que apresentar um centauro, como apresentar um cavalo, envolve os

correlatos reais e os objetos intencionais. Mas isso significa que tanto centauros como cavalos existem do mesmo modo? Se esse fosse o caso, Brentano iria acreditar que juízos expressos por sentenças como 'não existem centauros' são juízos verdadeiros. Ele não poderia ter essa crença se cavalos e centauros existissem do mesmo modo.

Esta é basicamente a linha de reflexão que apoiou grande parte das interpretações inspiradas por Chisholm e que defendeu um segundo modo de existência para objetos intencionais. Em minha opinião, este movimento é desnecessário, como mostra a própria concepção de Brentano dos casos do centauro. No lado direito do diagrama, nós encontramos o objeto externo, que é a causa do objeto intencional. Inversamente, o objeto intencional é um sinal do objeto externo. Mas, deve-se ressaltar aqui que o objeto externo não é em nenhum sentido um elemento da relação intencional. Em suma, quando eu tenho a apresentação de algum unicórnio branco, há apenas um relativo próprio, o apresentar; o objeto denominado 'o unicórnio branco' é um relativo impróprio da apresentação construído pela desconstituição da modificação (*demodification*) do correlato não real. No entanto, esta análise só é possível apenas no nível judicativo.

Uma objeção

Pode-se, naturalmente, opor a esta reconstrução que ter um correlato e, também, um objeto intencional parece estar sobrecarregando a teoria: se a distinção entre correlato e objeto intencional é apenas o resultado de nossa crítica à tese da sinonímia, então ainda precisamos mostrar que essa distinção é importante na teoria de Brentano. Como veremos, esta distinção se torna crucial quando se levam em conta a natureza da percepção interna e a importância das outras classes de atos, tais como juízos e atos de vontade ou desejo.

A ideia básica de Brentano sobre a percepção interna é que nossos atos mentais são dirigidos-a-objetos, bem como autodirigidos (ou 'internamente percebidos'). Quando ouço um tom, meu ato é dirigido ao tom (o objeto intencional, o qual é o objeto primário), mas também é autodirigido. O objeto secundário da minha audição é a própria audição com seu correlato. Como não há consciência inconsciente, de acordo com Brentano, todo ato mental é acompanhado pela percepção interna.

Em sua carta à Marty, ele esboça um argumento que já se pode encontrar na *Psicologia a partir de um ponto de vista empírico*, a fim de mostrar a importância dessa distinção. Podemos reconstruir este argumento da seguinte forma: se o objeto imanente e o correlato fossem uma e a mesma coisa, o objeto (primário) do ouvir seria um tom ouvido e, portanto, os conceitos de tons, cores (mas também qualquer outro conceito de objeto intencional) seriam simplesmente conceitos relativos, cujas partes são relativas ao que é visto, ouvido, imaginado etc. O detalhe do argumento *ad absurdum* se dá da seguinte maneira:²⁵

Suponhamos que o tom fosse o mesmo que o tom ouvido; o tom ouvido seria o objeto primário do ato de audição, bem como um correlato; correlatos sendo também parte do objeto da percepção interna, a audição do tom seria (juntamente com seu correlato) o objeto primário da audição do tom, e não seu objeto secundário; portanto, nós não poderíamos pensar qualquer coisa, exceto relações para

²⁵ Eu tomo a formulação do argumento de Sauer (2006), que discute duas versões diferentes do mesmo.

conosco mesmos e nossos pensamentos, e isto é indubitavelmente falso.²⁶

Este argumento tem como objetivo mostrar que é preciso uma distinção entre o correlato e o objeto intencional, se é para defender a tese de que os objetos intencionais não são meramente relações para com os próprios pensamentos, ou seja, se o objeto intencional não é apenas uma parte do ato. Para aceitar este argumento, deve-se, naturalmente, aceitar a tese de que a percepção interna acompanha todo ato mental. Aqui não é o lugar para avaliar se as razões de Brentano que apoiam esta tese estão justificadas, mas uma vez que é óbvio que ele sustentou essa tese por toda sua vida, não há aqui nenhum ponto questionável.²⁷ Além disso, uma vez que este argumento envolve percepção interna, ele mostra muito bem que a distinção entre o correlato e o objeto intencional caminha de mãos dadas com o reconhecimento da perceptibilidade interna dos atos mentais.

Até agora, o que eu queria salientar é que há boas razões para apoiar a visão de que Brentano não considerou as expressões 'conteúdo' e 'objeto intencional' como sinônimas. Uma vez que o 'conteúdo' (ou correlato, para ficar com nossa terminologia) é parte não real do objeto (o 'objeto intencional' em nossa terminologia) - é uma parte distintional do objeto intencional em um sentido modificado - (C1) e (C2), como tal,

²⁶ Brentano (2008, p. 150 / 1995, p. 101).

²⁷ Conferir a primeira seção de Brentano (1995) sobre a consciência interna, que precisamente argumenta extensivamente contra a consciência inconsciente. Mas conferir também a sua concepção de atos sobrepostos em Brentano (1995/1982). Sua Teoria de categorias (BRENTANO 1933/1981), escrita no período final, também confirma esta posição.

não podem ser intensionalmente equivalentes num sentido (não modificado) determinativo. Portanto, faria mais sentido ver (C1) e (C2) como expressões de duas condições diferentes. Duas outras considerações devem ajudar a apoiar esta leitura: em primeiro lugar, a tese de Brentano sobre a intencionalidade das sensações e, em segundo lugar, o uso real das expressões 'direção' e 'conteúdo', que também parece mostrar que Brentano não considerou (C1) e (C2) como intensionalmente equivalentes.

Intencionalidade das sensações

Tem sido frequentemente sublinhado que a concepção da intencionalidade de Brentano, a qual implica que dores, cavalos e unicórnios são todos objetos intencionais no mesmo sentido, enfrenta alguma dificuldade quando se trata do objeto das sensações. Um dos primeiros estudantes de Brentano, Carl Stumpf, tocou anteriormente neste ponto: ele não concorda com a teoria de Brentano, a qual sustenta que aquilo que caracteriza a sensação da dor é a in-existência intencional de seu objeto. De acordo com Stumpf, Brentano negligencia a distinção entre sentir (*empfinden*) e apresentar (*vorstellen*).²⁸ Segundo ele, há uma distinção categorial entre essas duas classes (você pode localizar a sua dor, mas você não pode localizar a sua memória (acerca) dela, por exemplo) que Brentano falhou em ressaltar. O que une essas categorias não é o seu carácter intencional, mas sua dependência da percepção sensorial. De acordo com Stumpf, intencionalidade é, portanto, uma propriedade de apenas alguns atos mentais, ou seja, dos que estão baseados em algum apresentar.

²⁸ Conferir, por exemplo, Stumpf (1916).

Husserl tocou num ponto semelhante, alguns anos mais tarde. Se quisermos compreender intencionalidade como a direção a um objeto, como Brentano sugeriu, nós devemos evitar primeiramente o erro do empirismo no qual os atributos das sensações (a cor como vista, o tom como ouvido) são confundidos com as propriedades dos objetos. De acordo com Husserl, a teoria de Brentano comete este erro e, portanto, não é capaz de explicar a diferença entre o fato de eu ver uma pintura de Yves Klein e de eu perceber alguma mancha azul desordenada.²⁹ A resposta de Husserl para a explicação de Brentano é dizer que, enquanto eu estou direcionado para a pintura, estou apenas experienciando os conteúdos sensoriais. Meu *ver uma pintura* é intencional, mas meu *experienciar um conteúdo sensorio* não é.

O que essas objeções têm em comum é que elas mostram a dificuldade de atribuir uma direção intencional às sensações, uma posição que Brentano seria forçado a admitir se ele sustentasse que todo ato mental é intencional.³⁰ Mas essa é realmente a sua posição? Que eu saiba, ele não oferece qualquer argumento específico para a *direcionalidade* das sensações, embora ele ofereça muitos argumentos (indiretos) para a intencionalidade das sensações. Segundo seu ponto de vista, sensações têm como objeto primário uma qualidade sensorial e são seu próprio objeto secundário. Ver uma mancha azul é ter uma qualidade sensorial localizada de azul como um objeto primário e estar consciente de vê-la. Prazer sensorial e desprazer são constituídos de maneira ligeiramente diferente: sentir dor não só consiste em ter uma qualidade sensorial localizada (e estar consciente disso), mas também significa sentir

²⁹ Conferir Husserl (1901, p. 694 e 2001, p. 335).

³⁰ Conferir particularmente sua crítica a Hamilton, em Brentano (1995, p. 68).

algum desprazer em relação a esta sensação. Ou, em outras palavras, o *sentimento* de dor tem uma sensação (ou melhor: um sentir) como objeto intencional, enquanto a *sensação* de dor em si mesma tem apenas uma qualidade sensorial como objeto intencional.³¹ Sensações (ou *sentir*), sendo fenômenos mentais, também são intencionais.

Como já dissemos antes, Brentano não oferece qualquer argumento específico para o carácter intencional das sensações além da sua categorização como fenômeno mental. Assim como os fenômenos mentais são totalmente intencionais, assim também são as sensações. Mas seria um pouco contra intuitivo dizer que elas são dirigidas a alguma coisa. Com efeito, na ausência de um argumento explícito para a direcionalidade do sentir, é razoável questionar a reivindicação. Se alguém afirma que há equivalência intensional de (C1) e (C2), como Chisholm faz e como Smith também parece fazer, deveria ser obrigado a dizer que afirmações como:

meu sentir de uma coceira em meu pé tem uma qualidade sensorial localizada como objeto intencional

e

meu sentir de uma coceira em meu pé está dirigido para uma qualidade sensorial localizada como objeto intencional

são intensionalmente equivalentes.

Mas eu vejo uma dificuldade nisso, uma vez que dois significados de 'direção' parecem estar envolvidos aqui. Em primeiro lugar, parece estranho, ao menos *prima facie*, dizer que minha dor de dente é acerca de um objeto no mesmo sentido que o meu desejo de fumar um cigarro é acerca de um

³¹ Conferir Brentano (1995, p. 164).

cigarro, mas, segundo suas interpretações da tese de Brentano, elas deveriam dizer, tanto da dor de dente como do desejo, que eles são acerca de alguma coisa. Aceitar a tese de sinonímia leva à consequência de que deve haver algo acerca dos quais são as sensações. Em segundo lugar, a direção envolvida em (b) parece, antes, ser uma direção a uma localização, mais especificamente, uma parte do corpo. Em outras palavras, parece que a conversa da direcionalidade das sensações está baseada em um mal-entendido: faz sentido dizer que o meu sentir de uma coceira está dirigido ao meu pé, mas *este* sentido de 'direção' certamente não é o mesmo que a direcionalidade do meu desejo de fumar um cigarro. A direcionalidade do sentir depende basicamente (e exclusivamente) da localização da qualidade sensorial no corpo, enquanto parece que a direcionalidade do meu desejo envolve o tipo de direcionalidade discutido acima. Portanto, parece estranho tomar o termo 'direção' em (b) como significando a mesma coisa que 'relação' em (C1) ou 'direção' em (T1).

Embora a tese de sinonímia seja obrigada a esta leitura da intencionalidade das sensações, o próprio Brentano - ao menos no que eu conheço de suas obras - não parece assegurar a tese forte de que toda intencionalidade é direcional. Pelo contrário, ele aceita diferentes classes de atitudes intencionais (presentar, julgar, amar e odiar), o que dá uma boa indicação, a meu ver, de que ele não estava defendendo a tese de que a intencionalidade provém apenas de um tipo. Se se aceita que diferentes variedades de intencionalidade são referidas na citação da intencionalidade, então existem algumas alternativas para o problema da direcionalidade das sensações e para a tese da sinonímia:

Pode-se deixar de lado uma ou outra condição da tese de sinonímia: deixar de fora (C1) significaria que a intencionalidade é direcionalidade e apenas direcionalidade. Por outro lado, deixar de fora (C2) levaria à concepção de que, para que um ato mental seja intencional, ele precisa conter algo como

um objeto. Expressar intencionalidade apenas em termos de direcionalidade³² torna difícil dar conta da intencionalidade das sensações. Portanto, não é nenhuma surpresa ver Husserl desenvolver tal descrição e rejeitar a intencionalidade das sensações.³³ Por outro lado, expressar intencionalidade apenas em termos de algum tipo de contenção de um objeto em um sujeito oferece um modelo interessante da intencionalidade das sensações, o qual está próximo não só de muito do que Brentano escreveu, mas também da sua principal fonte de influência: Aristóteles.³⁴ Mas certamente este é um sentido remoto de intencionalidade que mal faz frente à originalidade do conceito desenvolvido por Brentano.

³² Eu tomo 'propriedade de ser acerca de' (aboutness) como sendo uma forma de direcionalidade (directedness), embora eu não tome aqui uma posição sobre o caso particular de 'propriedade de ser acerca de' (aboutness), mas permaneço com direcionalidade em geral. A principal razão é que 'propriedade de ser acerca de' (aboutness) é entendida muitas vezes em termos de conteúdo semântico, enquanto Brentano tem uma concepção muito mais ampla de direcionalidade do que 'propriedade de ser acerca de' (aboutness) compreendido neste sentido. Esta foi a visão dominante da filosofia da mente na década de 1980. Conferir, por exemplo, a primeira frase de Dennett e Haugeland (1987), mas de modo mais geral McGinn (1982), Searle (1983) e Dennett (1989).

³³ Husserl (1901).

³⁴ A principal fonte de influência é Aristóteles, *De Anima*, 2.11, 423^a 27 - 424^b 10. Brentano (1867, p.79) interpreta a visão de Aristóteles de que os sentidos recebem a forma sem sua matéria no sentido de que os objetos da percepção sensorial estão objetivamente (*objectiv*) contidos no agente.

Outras duas nuances opcionais parecem interessantes aqui: a primeira é desenvolvida por Tim Crane sob o rótulo de 'intencionalismo fraco'. De acordo com Crane, todos os estados mentais são intencionais e dirigidos a um objeto. O caso problemático das sensações corporais é, então, ligeiramente diferente das crenças, mas estruturalmente semelhante a elas: na sensação algo é sentido, a saber, o corpo.³⁵ Em outras palavras, a sensação é dirigida à parte do corpo onde esta sensação é sentida. A ideia por trás dessa tese é que a consciência corporal (estar consciente da própria sensação de dor, por exemplo) é um tipo de experiência perceptiva. Uma vez que a percepção é intencional, também são sensações. Ou, colocando nas palavras de Martin, "ao se ter sensações corporais, parece como se o que quer que se tenha consciência através dessa sensação é uma parte do próprio corpo".³⁶

No contexto da teoria de Brentano, vejo duas dificuldades com esta descrição: primeiro, ainda nos resta o problema de usar o termo 'direção' tanto no sentido de localização como no sentido não locacional. A segunda dificuldade é a ausência, na descrição de Crane, de uma distinção epistemológica entre percepção interna e externa. Ele argumenta que os fenômenos mentais são intencionais, mas recusa a distinção entre percepção interna e externa. Isso aparece mais claramente no seu tratamento das sensações corporais: para ele, as sensações corporais são uma forma de consciência (do próprio corpo). Isto porque atentar a uma sensação de dor no meu tornozelo, por exemplo, é necessariamente dependente de focar em (ou uma consciência de) meu tornozelo como uma parte do meu corpo. No texto brentaniano, para que eu tenha uma percepção interna do meu sentir, eu preciso primeiramente ter

³⁵ Conferir Crane (1998).

³⁶ Martin (1995, p. 269).

uma percepção externa da localização da qualidade sensorial, a qual seria uma consciência da parte do mundo percebido, mas que teria o mesmo valor epistêmico que a percepção interna. Embora eu considere este tratamento das sensações corporais atraente em si mesmo, ele dificilmente seria uma opção atraente para Brentano, uma vez que a superioridade epistêmica da percepção interna é deixada de lado. De acordo com Brentano, a localização sentida pertence à percepção externa: seria, para ele, uma contradição atribuir a ela uma espécie de consciência que é exclusiva da percepção interna.³⁷ Sendo essa superioridade epistêmica uma das principais características distintivas dos fenômenos mentais, juntamente com a intencionalidade, outra solução deve ser encontrada para reavaliar a intencionalidade das sensações a partir do ponto de vista Brentano.

A alternativa que proponho aqui é (novamente) rejeitar a tese de sinonímia: mais especificamente no caso das sensa-

³⁷ Brentano tem apenas um conceito de consciência, ao qual ele se refere como 'consciência interna' ou 'percepção interna'. É bem provável que ele tivesse rejeitado a ideia de consciência corporal apresentada por Crane, uma vez que ele rejeitou uma ideia muito semelhante de Lotze (conferir a crítica de Brentano à Lotze em Brentano 1995, p. 192). Em poucas palavras, a teoria de Lotze dos sinais locais fornece uma descrição de nossa percepção qualitativa das sensações espacialmente estendidas, na qual a distinção entre os sentimentos e sensações desempenha um papel crucial: sentimentos corporais desfrutam de uma relativa independência das sensações que permitem aos primeiros dar conta da subjetividade de nossa experiência, deixando sensações fora da explicação. Para Brentano, localização resulta exclusivamente das sensações e não há outro acesso epistêmico a ela que a percepção interna (do sentir).

ções, isso significaria rejeitar a direcionalidade das sensações, enquanto permanece mantendo a distinção entre a percepção interna e externa e a classificação dos atos. Mas também significaria adicionar uma especificação com respeito a apresentar e sentir, a qual não pode ser explicitamente formulada nos escritos de Brentano, mas que seria perfeitamente compatível com o espírito de suas ideias.

Por que rejeitar a direcionalidade das sensações? Isto poderia ajudar a ressaltar que o conceito de direção implica o conceito de uma direção alternativa (ou, pelo menos, oposta). Eu posso *amar ou odiar* garrafas caras de vinho, posso *aceitar ou rejeitar* que está chovendo, mas não há 'direção oposta' quando se trata de apresentar ou sentir. Certamente faria sentido para Brentano dizer que meu sentir a dor em meu pé está direcionado a esta única parte do meu corpo, mas não porque todos os estados mentais são direcionados para partes percebidas do mundo (Crane): apenas na medida em que, e muito indiretamente, eu *aceitar* (e não *rejeitar*) que meu pé dói. Tomar meu sentir a dor em isolamento, ou tomar minha apresentação de uma mancha vermelha, ou mesmo de um centauro, isoladamente, não me dá nenhuma direção alternativa.

Seguindo esta ideia, sentir uma dor em meu pé e amar caras garrafas de vinho são ambos atos intencionais, mas eles são intencionais sobre uma base muito diferente: o que eles têm em comum a partir de um ponto de vista descritivo é que seu objeto está contido neles mesmos, mas apenas o meu amor às caras garrafas de vinho tem uma direção.

A óbvia objeção aqui é dizer que esta descrição ainda seria um afastamento da teoria de Brentano, pois, segundo ele, a não sinonímia de 'conteúdo' e 'objeto intencional' se aplica a todos os atos, do sentir ao querer. Assim, seria necessária uma distinção entre a direção da dor e o correlato do ato de sentir dor.

Para responder a essa objeção, eu vou recordar apenas que o argumento a favor da distinção entre 'conteúdo' e 'objeto

intencional' é um argumento baseado na percepção interna. Percepção, e portanto percepção interna, é um juízo. Assim, a fim de distinguir entre o conteúdo (o correlato) e o objeto intencional, é necessário um juízo. Em outras palavras, não há distinção descritiva entre o conteúdo e o objeto intencional em uma apresentação isolada *sem percepção interna*. É através da percepção interna que eu faço essa distinção. Mas percepção interna envolve um juízo.

Direção e conteúdo

A minha proposta é certamente pouco ortodoxa, mas não é tão absurda quando se considera o uso brentariano dos termos 'direção' (*Richtung*) e 'conteúdo' (*Inhalt*) em sua *Psicologia*. Enquanto 'conteúdo' é principalmente, mas não exclusivamente, usado para contextos relacionados ao conteúdo sensorial, o termo 'direção' (*Richtung*) parece surgir quase que exclusivamente em contextos de atos mentais de ordem superior, como juízos e atos de amor e ódio.

As ocorrências de *Richtung* e *gerichtet sein* na *Psicologia* não são tão numerosas e são fáceis de listar:

- A 'direção da vontade' no De Anima de Aristóteles, as direções dos sentimentos e desejos (*Gefühlsrichtungen*) (2008, p. 21, 69 e 268);
- A direção a um objeto (*Richtung auf ein object*) (2008, p. 106);
- A direção (da consciência interna) às nossas próprias atividades mentais (BRENTANO, 2008, p. 118);

- A direção do ato de sensação (*sensation*) aos fenômenos físicos, que é seu objeto primário (BRENTANO, 2008, p. 164).³⁸
- A direção de duas atividades mentais ao mesmo objeto primário, como ver e ouvir ou apresentar e desejar. (BRENTANO, 2008, p. 177 e 182);
- A direção do aspirar (*Streben*) (BRENTANO, 2008, p. 198);
- A direção do desejo e do amor a um objeto (BRENTANO, 2008, p. 223 e p. 278);
- A direção da aceitação e rejeição a um objeto apresentado (BRENTANO, 2008, p. 243); aceitação e rejeição são modalidades de direção (BRENTANO, 2008, p.269);
- A direção da vontade e afeto (BRENTANO, 2008, p. 258);
- A direção da apresentação de consciência interna (BRENTANO, p. 2008 e 286).³⁹

Em suma, parece haver evidência textual para o tratamento individual e separado dos predicados '...é dirigido à ___' e '... contém ___ como objeto'. Além disso, é importante notar que Brentano nunca usa a expressão '*Richtung auf einen Inhalt*'

³⁸ Este é o único uso de 'direção' em relação com as sensações.

³⁹ Há também três outros usos indiretos do termo 'direção' na Psicologia: a) não há vontade inconsciente que estaria dirigida aos movimentos corporais (BRENTANO, 2008, p. 133); b) a falsidade das concepções de Mill e Bain, segundo as quais a audição é dirigida a si mesma como objeto e idêntica ao ouvido (p 140, 141 e 147); c) a crítica de Brentano à concepção de que a percepção interna tem a mesma direção que a percepção externa (p. 184).

nem '*gerichtet sein auf einen Inhalt*' (estar dirigido a um conteúdo). O fato de que uma atividade mental contém um objeto é, pelo menos em parte, diferente do fato de que uma atividade mental é dirigida a um objeto, embora em alguns casos elas possam ser indistinguíveis. Eu penso que este é o caso da classe de apresentações (incluindo sentir): há um sentido de falar da direção de uma apresentação, mas apenas na medida em que esta apresentação é tomada como uma parte de um todo maior, que inclui um juízo. Quando tomado isoladamente, apresentações simplesmente não parecem mostrar qualquer direção. Isso também explica, em parte, a confusão entre o correlato do ato e o objeto intencional, uma vez que, no nível das apresentações, a distinção entre os dois simplesmente não parece ser evidente. Em resumo, o que eu proponho aqui são duas coisas: 1) como a distinção entre (C1) e (C2), tomada como uma distinção entre os tipos de intencionalidade, só aparece quando se toma atos mentais como um todo e não isoladamente. Uma descrição isolada do ato de apresentação não nos dá a distinção entre o correlato e o objeto intencional. Do ponto de vista da descrição isolada, dizer que uma apresentação está dirigida a um objeto (objeto intencional) ou que ela contém algo em si como objeto (correlato, conteúdo) parece apenas equivaler à mesma coisa.

Considerações finais

Em suma, a ideia que eu estou propondo aqui é distinguir entre dois tipos de propriedades intencionais. Eu não tenho a pretensão de que era exatamente isso que Brentano tinha em mente em sua *Psicologia*, especialmente em relação às sensações. Esta é mais uma visão alternativa, penso eu, capaz de preservar importantes insights de *Psicologia* de Brentano, enquanto proporciona uma resposta às acusações feitas a ele por seus alunos, mais especificamente por Stumpf e Husserl,

com respeito à intencionalidade das sensações. O meu principal alvo foi a tese de sinonímia, ou seja, a tese segundo a qual 'direção' e 'inclusão' são dois termos sinônimos que expressam uma única e mesma característica dos atos intencionais. Enquanto muitos comentadores de Brentano, entre eles Chisholm e Smith, tendem a conceber a tese de Brentano como implicando a sinonímia, eu mostrei que há boas razões para questionar a afirmação de sinonímia. Primeiro, ela pressupõe que as expressões 'objeto intencional' e 'conteúdo' também são sinônimos. Como eu tentei mostrar, há boas razões para acreditar que Brentano foi contra a sinonímia dessas duas expressões, não só porque há evidências textuais que indicam isso, mas também porque Brentano precisa da distinção entre correlatos não reais de atos (os quais eu chamei de 'conteúdos') e objetos intencionais, muitos dos quais são reais (mesas, cadeiras, centauros etc.).

Em segundo lugar, eu sugeri que não há nenhuma evidência textual que deveria nos levar a considerar o tratamento brentariano dos casos do centauro como casos paradigmáticos para a sua concepção de intencionalidade. Ao afirmar que a contenção intencional de um objeto em um ato é a mesma coisa que a relação intencional entre um pensar e um objeto intencional, os defensores da tese da sinonímia são levados a ver (T3) como uma mera especificação do (T1), recusando assim a distinção entre o objeto intencional e conteúdo (ou 'correlato'). Deste modo, centauros, como qualquer outro objeto intencional, devem combinar as duas propriedades (frequentemente) incompatíveis seguintes:

ser o correlato não real de um ato
ser um objeto real

Suas maneiras de evitar a incompatibilidade são compreender (I) no sentido de um tipo diminuição da existência: de acordo com esta leitura, (i) centauros têm uma espécie di-

minuída de existência e (ii) são reais. Portanto, em suas opiniões, Brentano resolveria o terceiro enigma de Russell dizendo que não é autocontraditório negar a existência de centauros já que, nesse caso, não é uma não entidade que é objeto da proposição 'O centauro Quíron não existe', mas uma 'entidade diminuída', um objeto intencional com um tipo de existência diminuída. Esta leitura é enganosa, como eu salientei: as diferentes soluções propostas por Brentano para o tratamento dos casos do centauro mostram, pelo contrário, que ele realmente nunca encontrou uma solução satisfatória para o tratamento dos juízos existenciais negativos verdadeiros. Além disso, a maioria das suas soluções tenta evitar precisamente postular centauros intencionalmente existentes como a base do juízo existencial negativo verdadeiro. E, quando eles postulam tais entidades, não há nenhuma indicação nos respectivos textos de que este tratamento deva ser generalizado a todos os objetos intencionais. A minha proposta, com relação a esse caso, foi distinguir entre o ser-objeto do centauro e a negação de sua existência: eu poderia estar representando um centauro sem tomar uma posição acerca da sua existência ou não existência. Neste caso, o fato de que a minha apresentação tem um objeto intencional não tem qualquer significância existencial. O problema da existência só entra em questão com os atos cognitivos e afetivos de ordem superior, como julgar, desejar etc. Portanto, não só se deveria limitar a extensão do problema da existência de objetos intencionais para o reino dos atos de julgar e atos afetivos: o tratamento de Brentano dos casos do centauro, entendido desta maneira, mostra que ele aceita, no nível de apresentações, que há sempre tanto um correlato como um objeto intencional, mas no nível de juízo ele se recusa, na maior parte do tempo, a utilizar esses objetos intencionais a fim de resolver o terceiro enigma de Russell. Eu propus considerar diferentes sugestões de Brentano (apresentadas ao longo de sua carreira) para o tratamento dos casos do centauro, como diferentes tentativas de evitar o tratamento de objetos intenci-

onais como tendo uma 'forma reduzida de existência' (Smith), seu ponto contra Mill é precisamente evitar dois significados diferentes da cópula. Pelo contrário, o que o seu tratamento dos casos do centauro mostra é que Brentano permaneceu fiel, durante a maior parte da sua vida, à distinção entre a existência e realidade: que centauros sejam reais não implica que eles existam. Ao rejeitar (com razão) a existência dos centauros, eu não estou introduzindo implicitamente sua existência, a qual então eu rejeito: o conceito de existência aparece para ele apenas no nível mais elevado de atos mentais chamados juízos: como eu já salientei, um agente brentaniano sem habilidade judicativa não seria capaz de discriminar entre centauros e cadeiras com relação à questão da sua existência. Portanto, o real tratamento de Brentano dos casos do centauro pode ser visto, de acordo com uma determinada visão, como uma indicação da tese de sinonímia, mas há muita evidência de que os casos do centauro sugerem precisamente a sua posição contra a tese de sinonímia.

Em terceiro lugar, eu acrescentei então uma análise mais aprofundada dirigida contra a tese da sinonímia: eu apresentei uma nova objeção para a distinção entre correlato e objeto intencional, baseada na descrição da percepção interna de Brentano. Se o correlato e o objeto intencional fossem um e o mesmo (e se aceitarmos que todo ato mental é um objeto de percepção interna), a distinção entre o objeto primário (o azul sentido) e o objeto secundário (meu sentir o azul com seu correlato) desapareceria. Percepção interna é uma característica fundamental de todos os fenômenos mentais, é melhor ficar com ela.

Em quarto lugar, coloquei uma questão problemática para os defensores da tese da sinonímia: a intencionalidade das sensações. Se alguém aceita a tese de sinonímia, tem que admitir que as sensações tenham uma direção, no mesmo sentido que os atos mentais de nível superior. Eu sugeri que isto era contraintuitivo, proporcionando assim mais um motivo

para ir contra a tese de sinonímia sem abandonar completamente o espírito da tese de Brentano. A solução foi, mais uma vez, ver as duas características de 'direção intencional' e 'inclusão intencional' como duas características distintas, as quais nem sempre são percebidas em cada ato mental: sensações *incluem* um objeto intencional, mas é impossível do ponto de vista do agente sensível discriminar entre o objeto intencional (para o qual ela é dirigida) e o correlato (o qual ela contém).

Quais são os benefícios de revisitar a tese de Brentano no caminho que propus? Primeiro, ela permite uma leitura da obra de Brentano que não é totalmente determinada por sua mudança de ideia, que ocorreu por volta de 1900, acerca da possibilidade de apresentar (e julgar acerca, desejar etc.) objetos intencionais que são não reais. De acordo com minha leitura, as características principais da tese da intencionalidade como (C1) e (C2) não têm uma importância reística, como teriam de acordo com Chisholm. Ela permite, portanto, certa continuidade na compreensão de Brentano da intencionalidade. Em segundo lugar, ela neutraliza um pouco as objeções feitas por Husserl e Stumpf relativas à intencionalidade das sensações, oferecendo assim uma visão alternativa que está em conformidade com a tese de Brentano acerca da intencionalidade das sensações. Em terceiro lugar, ela reajusta um pouco o foco da tese de Brentano: admitidamente, intencionalidade tem muito a ver com intensionalidade, mas seria um erro avaliar a tese de Brentano a partir do ponto de vista da semântica. Reavaliar a intencionalidade das sensações de um modo que não se refira a uma abordagem semântica (como Chisholm 1989) está certamente mais perto do espírito de Brentano. Em quarto lugar, eu penso que distinguir entre direção e conteúdo oferece uma descrição mais contrastada daquilo que se entende na citação intencionalidade, mostrando que nas preocupações de Brentano havia mais do que fornecer simplesmente uma descrição de conteúdo semântico e uma teoria da referência, como é muitas vezes considerado ser o caso desde Chisholm. Por último, eu

penso que a descrição aqui proposta é menos restritiva do ponto de vista hermenêutico, uma vez que ela leva em consideração as diferentes teses sustentadas por Brentano. Se isso realmente reflete a descrição de Brentano é outra questão, mas certamente tenta permanecer fiel ao espírito de Brentano.

Referências

- Antonelli, M. (2002). 'Franz Brentano, the "Grandfather of Phenomenology" and the Spirit of the Times'. In: A.-T. Tymieniecka (ed.). *Phenomenology world-wide, Foundations, Expanding dynamics, Life-engagements*. A guide for research and study. Dordrecht: Kluwer, 11-29.
- Bolzano, B. (1837). *Wissenschaftslehre* (4 volumes). Sulzbach: Seidelsche Buchhandlung.
- Brentano, F. (unpublished), EL81: *Fragment über Logik, Manuscript*. Houghton Library, Harvard University.
- _____. (1867/1978). *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*. Mainz: Franz Kirchheim.
- _____. (1874/1995). *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Duncker & Humblot. Reedition 2008, (ed. Antonelli), Frankfurt. Ontos. English translation: *Psychology from an Empirical Standpoint*, London: Routledge (2nd edition 1995).
- _____. (1982/1995). *Deskriptive Psychologie*, Hamburg: Meiner. English translation: *Descriptive Psychology*, London: Routledge.
- _____. (1933/1981). *Kategorienlehre*, Leipzig, Meiner. English translation: *Theory of Categories*, Nijhoff: Den Haag.
- _____. (1930/1966). *Wahrheit und Evidenz*, Leipzig: Meiner. English translation: *The True and the Evident*, Oscar Kraus (ed.), translated by Roderick Chisholm, Ilse Politzer, and Kurt R. Fischer, New York: Humanities Press.
- Chisholm, R. (1957). *Perceiving*. Ithaca: Cornell University Press.

- _____ (ed.) (1960). *Realism and the Background of Phenomenology*. New York: Glencoe.
- _____ (1967). Intentionality, in Edwards, P. (ed.), *Encyclopaedia of Philosophy*. London: MacMillan.
- _____ (1967a). Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional, in E. Lee and M. Mandelbaum (eds.). *Phenomenology and Existentialism*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1-23.
- _____. (1989). *The Objects of Sensation: A Brentano Study*. *Topoi* 8: 3-8.
- Crane, T. (1998). Intentionality as the Mark of the Mental, in A. O'Hear (ed.), *Current Issues in Philosophy of Mind* (Royal Institute of Philosophy Supplement 43). Cambridge: Cambridge University Press, 229-251.
- Davidson, D. (1980). *Essays on Actions and Events*. Oxford, Oxford University Press.
- _____. (1987). Problems in the Explanation of Action, in P. Pettit, R. Sylvan & J. Norman (eds.), *Metaphysics and Morality*. London: Blackwell.
- Dennett, D. (1969). *Content and Consciousness*. London: Routledge.
- _____. (1989). *The Intentional Stance*. Cambridge MA: MIT Press.
- Dennett, D. and J. Haugeland. 1987. Intentionality, in R.L. Gregory (ed.) *The Oxford Companion to the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Fr chet te, G. (2011). Contenu et objet du jugement chez Brentano, in *Philosophiques*, 38: 241-261.
- _____. (2014). Austrian Realism? Brentano on states of affairs, in G. Bonino, J. Cumpa, G. Jesson (eds.) *Defending Realism*, Frankfurt: Ontos, 379-400.
- Husserl, E. (1901/2001). *Logische Untersuchungen. Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle: Niemeyer. English translation: *Logical Investigations. Volume 2*. London: Routledge.

- Kraus, O. (1919). Franz Brentano. Leben und Werke, in Kraus O. (ed.). *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. Munich: Beck, 1-84.
- _____. (1930). *Anmerkungen des Herausgebers*, in Brentano, 1930/1966, 166-220.
- Macintyre, R. and D.W.Smith. (1982). *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning and Language*. Dordrecht: Reidel.
- Martin, M.G.F. (1995). Bodily Awareness: A Sense of Ownership, in J.-L. Bermudez, N. Eilan and A. Marcel (eds.) *The Body and the Self*. Cambridge MA: MIT Press.
- Mayer-Hillebrand, F. (1959). Franz Brentanos ursprüngliche und spätere Seinslehre und ihre Beziehungen zu Husserls Phänomenologie, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13: 316-339.
- McGinn, C. (1982). *The Character of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Moran, D. (1996). Brentano's Thesis, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes: 70: 1-27.
- Quine, W. (1960). *Word and Object*. Cambridge MA: MIT Press.
- Sauer, W. (2006). 'Die Einheit der Intentionalitätskonzeption bei Brentano, in *Grazer philosophische Studien*, 73: 1-26.
- Searle, J. (1983). *Intentionality: An essay in the philosophy of mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, B. (1994). *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*. Open Court: Chicago.
- Srzednicki, J. (1965). *Franz Brentano's Analysis of Truth*. Nijhoff: Den Haag.
- Stumpf, C. (1916). Apologie der Gefühlsempfindungen, in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 75: 1-38.

PSICOLOGIA MORAL E PERFECCIONISMO EM BRENTANO¹

Federico Boccaccini²

Todos os homens por natureza desejam o conhecimento

Seja no campo da psicologia filosófica, seja no campo da ética, a filosofia de Brentano parece empenhada em descrever as estruturas fundamentais que presidem e guiam o pensamento nos seus diferentes elementos e nas suas múltiplas

¹ A primeira versão deste artigo intitulada *Correct and Incorrect Emotions: Love and Hate in Brentano 's Moral Psychology* foi apresentado e discutido em 18 de maio de 2015 no grupo *Affections and Ethics* do *The Oxford Research Centre in the Humanities* na Faculdade de Filosofia, Universidade de Oxford. Agradeço muito a Sabina Lovibond e Lorenzo Greco por seus valiosos e esclarecedores comentários e todos os participantes na estimulante discussão. A versão final foi publicada originalmente como "Psicologia morale e perfezionismo in Brentano", «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CXI (2019), 4, p. 821-834. Sua tradução em língua portuguesa apareceu pela primeira vez como "Psicologia moral e perfeccionismo em Brentano", "Guairacá Revista de Filosofia", v37, n1, p. 254-271, 2021.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Paris I, Panthéon-Sorbonne, França. Professor visitante da Universidade de Brasília, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-7487-2691>

manifestações. Com base no princípio de referência intencional que governa e unifica toda a atividade mental, Brentano separa e reúne os diferentes atos mentais em três grandes classes: apresentações³, juízos e movimentos afetivos. A nossa vida

³ De um modo diverso ao que foi feito na primeira tradução deste trabalho (Psicologia moral e perfeccionismo em Brentano, *Guairacá Revista de Filosofia*, v37, n1, p. 254-271, 2021.), decidiu-se traduzir o termo italiano *presentazione* por “apresentação” a fim de introduzir um substantivo raramente utilizado, sobretudo nas traduções filosóficas brasileiras para língua portuguesa, que pudesse garantir a exata compreensão do texto original pelo leitor desta nova tradução. É importante deixar claro que o Autor usa no texto o termo como uma tradução do alemão *Vorstellung* porque em Brentano esta classe de atos mentais é análoga àquela da simples nomeação de uma coisa no plano da linguagem. Brentano, portanto, usa *Vorstellung* para se referir a algo que se manifesta à consciência, no sentido de estar diante da mente: no sentido de algo que está presente, colocado na frente (*stellen vor*) da consciência, e não no sentido de estar na mente, ou seja, um estado interno ou conteúdo mental do sujeito ou do seu pensamento. Por *Vorstellung* Brentano entende todos os fenômenos mentais em que o objeto está simplesmente presente para nós, o objeto aparece sem qualquer atitude nossa: são todas as “apresentações” sensíveis, sejam simples sensações, mas também as apresentações amnésicas ou ficcionais, e noéticas ou apresentações conceituais. Portanto, o estatuto elementar e fundador da *Vorstellung* na psicologia de Brentano não deriva necessariamente da sua origem sensorial, mas, em primeiro lugar, da sua função de identificar ou “apresentar” o objeto do ato mental (cujo objeto pode ser de natureza não sensível, por exemplo um objeto matemático ou teológico). Uma *Vorstellung* não é, portanto, apenas a “impres-

moral, segundo Brentano, baseia-se na terceira classe, ou seja, nas emoções que guiam os desejos; e porque a natureza da moralidade faz parte da natureza do pensamento, e o pensar faz parte da condição humana natural, o conceito de moralidade, como Brentano sugere, refere-se a uma condição natural do ser humano. Como a moralidade não transcende a natureza humana, a ética terá como objeto a descrição de nossa experiência moral, pois ela se manifesta na percepção interna (*innere Wahrnehmung*) que garante sua correção. Ora, quando Brentano usa o adjetivo natural (classificação natural, fenômenos naturais, ordem natural), isto não deve ser entendido no sentido de inato ou baseado em impulsos e instintos partilhados com os animais; por natural, Brentano entende aquilo que se opõe a uma ética construída *a priori* e fundada, ou justificada, apenas na razão e não na experiência. Em 1874, quando publicou a *Psicologia a partir de um ponto de vista empírico*, sua obra mais importante e representativa, Brentano concebeu a experiência moral como uma experiência que não podia ser descrita e explicada independentemente do estudo da mente humana e da observação da natureza humana. Portanto, a ética não é uma disciplina autônoma, mas depende em parte da psicologia

são sensível" da tradição empirista clássica. Por esta razão, a escolha de traduzir *Vorstellung* com "*presentazione*" quer sublinhar como este conceito em Brentano representa um ato da mente em linha com a tradição aristotélico-tomista e não uma representação mental, noção mais próxima da linha cartesiano-lockeana da filosofia moderna. Sobre esta interpretação, veja F. Boccaccini, «Brentano's use of mental act», in M. Antonelli, F. Boccaccini (eds), *Franz Brentano, vol. 2 - Intentionality and Philosophy of Mind -*, Routledge Critical Assessment of Leading Philosophers Series, London, Routledge, 2019, pp. 356-373, 2019. (NdA).

gia, uma vez que a identificação de princípios e a análise de conceitos morais dependem, por sua vez, dos resultados que a psicologia adquire do estudo da experiência humana em todo o seu âmbito, incluindo o estudo comparativo de animais e as análises psicológicas contidas na literatura, nas biografias, no estudo de obras de arte e na história.⁴

Isto significa, para Brentano e de acordo com a sua psicologia, que uma lei que rege tanto a apresentação como o juízo deve necessariamente ser válida também para as emoções e as volições, porque, como Brentano afirma várias vezes, podemos imaginar a existência de um ser que pensa algo sem sentir uma determinada emoção despertada pelo objeto pensado, mas não podemos imaginar que sentimos uma emoção ou um desejo sem alguma apresentação do objeto desejado. Podemos desejar ou amar algo ou alguém sem saber por que o desejamos ou o amamos, mas não podemos desejar algo ou amar alguém sem nos referirmos à coisa desejada ou à pessoa amada.

A dificuldade inicial em compreender a originalidade da filosofia moral de Brentano diz respeito precisamente a esta dependência parcial da moralidade em relação à psicologia porque, se por um lado a sua posição parece ser antinaturalista para alguns e próxima do realismo moral, por outro lado Brentano parece, ao basear a ética na psicologia, apoiar uma forma

⁴ F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), Meiner, Leipzig 1924, p. 59; Para uma introdução à filosofia de Brentano, e em particular à questão da intencionalidade, eu indico M. ANTONELLI, M. - BOCCACCINI, F. *Brentano's Philosophy and Intentionality*, in IDD. (eds.), *Franz Brentano*, vol. 1 Sources and Legacy, Routledge, Londres, 2018, pp. 1-22.

de naturalismo.⁵ Seria, no entanto, um erro pensar que Brentano em última análise apoia uma forma de psicologismo moral.⁶ Qual é exatamente a concepção que Brentano defende no

⁵ Na esteira de Aristóteles, e no sentido especificado, na *Psicologia* de 1874, Brentano defende uma forma de naturalismo ético que ele abandonará mais tarde em favor de um racionalismo ético baseado nos resultados contidos nas palestras vieneses sobre psicologia descritiva onde ele acentua o elemento apriorístico do conhecimento interno, mas isto não significa que a experiência moral depende, em sua análise, da natureza do mundo externo e do ambiente circundante, como ele afirma claramente em seu livro *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889). Neste último sentido, Brentano é um anti-naturalista e defende, na continuidade, uma forma de objetivismo moral e de objetividade. Em certa medida, na perspectiva de leitura que estou sugerindo, a concepção de Brentano da teoria ética pode ser comparada em um sentido amplo com o naturalismo moral neo-aristotélico de alguns filósofos contemporâneos que defendem a objetividade dos bens humanos naturais, como o conhecimento. Para uma visão geral das diferentes posições dentro do naturalismo ético neo-aristotélico veja por exemplo J.A. FREY, *Neo-Aristotelian Ethical Naturalism*, em T. ANGIER (ed.), *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, pp. 92-110.

⁶ Afirmar a natureza psicológica da moral pode induzir a atribuir a Brentano uma posição que pode ser definida como psicologismo moral, segundo o qual o estudo da ética deve ser fundamentado em processos mentais subjetivos ou, uma posição mais radical, reduzida a elementos biológicos. Isto obviamente não é o que eu quero dizer com psicologia moral. Para uma concepção biológica da ética, ver F. DE WAAL, *Good Na-*

campo da filosofia moral? Tem sido argumentado que de um ponto de vista meta-ético é difícil classificar a teoria de Brentano, uma vez que ela teria elementos opostos: realismo e sentimentalismo, cognitivismo e não cognitivismo, realismo e anti-realismo, naturalismo e não-naturalismo.⁷ Não quero entrar nos méritos deste debate, minha intenção é oferecer uma perspectiva diferente a partir da qual possamos, mais tarde, possivelmente discutir estes problemas.⁸ Meu principal interesse é esclarecer o pano de fundo em relação ao qual todo um projeto filosófico é estabelecido: se aceitarmos a ideia de que Brentano concebe sua psicologia como uma "epistemologia da psicologia", teremos que reconhecer como consequência que isto necessariamente influenciará a parte moral de sua psicologia. Ao definir sua psicologia a partir de "um ponto de vista empírico", ele já está descrevendo não apenas o objeto, mas

ured: the Origins of Right and Wrong in Humans and Others Animals, Harvard University Press, Cambridge, 1983.

⁷ J. ÖLSON, *Brentano's Metaethics*, in U. KRIEGEL (ed.), *Routledge Handbook of Brentano and the Brentano School*, Routledge, London and New York 2017, pp. 187-195.

⁸ Sobre a questão do cognitivismo e anti-cognitivismo das emoções, realismo e anti-realismo dos valores em Brentano, ver R. CHISHOLM, *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge University Press, Cambridge 1986; M. MONTAGUE, *A Contemporary View of Brentano's Theory of Emotion*, "The Monist", 100 (2017), pp. 64-87; G. Iocco, *Franz Brentano e il cognitivismo emotivo*, "Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia", 9 (2018), 1, pp. 45-56; a terceira parte do livro de U. KRIEGEL, *"Brentano's Philosophical System. Mind, Being, Value"*. Oxford University Press, Oxford- New York 2018. Cf. também o quarto volume em M. ANTONELLI -F. BOCCACCINI (eds.), *Franz Brentano, Ethics, Aesthetics, Religion*. Routledge, Londres, 2018.

também o método e as condições de verdade - estabelecidas pela evidência da percepção interna - de uma disciplina que Brentano considera uma ciência. Seu interesse é determinar as fontes do conhecimento, a origem dos conceitos e, sobretudo, descrever como o conhecimento é adquirido e justificado; em que sentido um pensamento pode ser válido ou inválido e uma ação moral correta ou incorreta. Portanto, quando nos voltarmos ao estudo da terceira classe e dos fundamentos da ética, será apropriado lembrar que Brentano não só pretende definir conceitos morais como bom, certo, errado, injusto, correto, legítimo, obrigatório, e assim por diante, mas ele também afirma justificar através da percepção interna sua gênese e o conhecimento contido em uma experiência moral na qual estes conceitos se originam. Neste sentido, o conceito de conhecimento moral (*sittliche Erkenntnis*) deve ser entendido, não como uma forma de cognitivismo moral, mas sim como *uma epistemologia da psicologia moral*.⁹

Por psicologia moral entendo "o estudo da moralidade como parte da dimensão psicológica", uma definição que me parece concordar perfeitamente com a própria ideia de

⁹ Sobre a questão do cognitivismo e anti-cognitivismo das emoções, realismo e anti-realismo dos valores em Brentano, ver R. CHISHOLM, *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge University Press, Cambridge 1986; M. MONTAGUE, *A Contemporary View of Brentano's Theory of Emotion*, "The Monist", 100 (2017), pp. 64-87; G. Iocco, *Franz Brentano e il cognitivismo emotivo*, "Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia", 9 (2018), 1, pp. 45-56; a terceira parte do livro de U. KRIEGEL, *Brentano's Philosophical System. Mind, Being, Value*. Oxford University Press, Oxford- New York 2018. Cf. também o quarto volume em M. ANTONELLI -F. BOCCACCINI (eds.), *Franz Brentano, Ethics, Aesthetics, Religion*. Routledge, Londres, 2018.

ética de Brentano.¹⁰ É por isso que Brentano afirma que fenômenos emocionais e valorativos não são "um juízo do tipo 'o que se deve amar' ou 'o que se deve odiar' (isto seria um juízo de bondade ou de maldade), mas *são* um ato de amor ou um ato de ódio"¹¹; em outras palavras, estes fenômenos não são conceitos ou juízos cujo conteúdo é dotado de um valor de verdade ou simplesmente prescritivo, mas são atos. Ou seja, são experiências específicas que não descrevem nenhum conhecimento ou inferência, mas expressam atitudes éticas.¹² Quando digo que "não pagar impostos é errado" não estou apenas expressando um pensamento, mas estou desaprovando a evasão fiscal; estou agindo mentalmente, assim como julgar, decidir, escolher e amar são ações mentais. A análise desta classe de atos mentais é uma parte da psicologia e são fundamento da ética. Neste sentido, portanto, o conceito de conhecimento moral deve ser entendido como uma justificativa do "fundamento psicológico da ética [*die psychologische Grundlage der Ethik*]"¹³.

Esta relação de dependência entre psicologia e ética estabelecida por Brentano tende a ser interpretada em termos

¹⁰ R.J. WALLACE, *Moral Psychology*, in F JACKSON- M. SMITH (eds.), *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 86-113, aqui p. 86.

¹¹ BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt 2*, p. 90: «Ein Phänomen dieser Klasse ist nicht ein Urteil; dies ist zu lieben", oder, dies ist zu hassen" (das wäre ein Urteil über Güte oder Schlechtigkeit); aber es *ist* ein Lieben oder Hassen».

¹² Sobre o conceito brentaniano de ato mental permita-me referir a F BOCCACCINI, *Brentano e il pensiero come atto mentale*, "Rivista di Filosofia", CVIII (2017), 3, pp. 365-380.

¹³ BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt 2*, p. 109.

de um cognitivismo moral que parece justificado pela tese psicológica de Brentano sobre a dependência dos atos valorativos da terceira classe em relação aos atos epistêmicos da segunda classe. Esta suposição pode ser explicada considerando a mera concepção mereológica que Brentano tem da mente. De acordo com sua concepção de mente, nossa experiência é semelhante a uma estrutura de caixa chinesa onde a última classe contém a segunda e ambas contêm a primeira. Parece implausível, porém, a este respeito, afirmar que para amar ou odiar algo eu devo primeiro necessariamente aceitá-lo ou rejeitá-lo no ato de julgar. Como já vimos, Brentano separa claramente as duas classes: uma emoção não é um juízo; um fato não é um valor. O que Brentano quer dizer quando diz que os fenômenos emocionais são baseados em juízos? Se aceitarmos a ideia de que na terceira classe estamos lidando com atitudes não-inferenciais e não cognitivas, a relação entre juízos e emoções deve ser esclarecida precisamente à luz do papel epistêmico desempenhado pela percepção interna: a experiência moral é análoga à experiência perceptiva, o que não significa que elas sejam a mesma coisa, já que ambas manifestam uma referência intencional diferente. Uma outra dificuldade diz respeito, finalmente, a outra característica da psicologia brentaniana das emoções, que estabelece que os sentimentos e desejos sejam unificados sob a mesma classe. Mas parece ir contra nossa própria experiência dizer que, por exemplo, uma decisão é algo que se enquadra na classe dos sentimentos. Uma decisão pode ser precedida ou acompanhada por uma emoção, digamos de raiva ou alegria, mas como a experiência mostra, somos capazes de distinguir entre as duas; uma decisão não é um sentimento, e de fato pareceria estranho dizer que sentimos uma decisão. Mais uma vez, esta tese psicológica brentaniana deve ser esclarecida; deve-se explicar em que sentido Brentano pretende unificar sentimentos e vontades à luz de sua psicologia moral. No presente trabalho, portanto, pretendo mostrar porque, primeiro, a filosofia moral brentaniana

deve ser considerada como uma ética anticognitivista e, segundo, que ela pode ser apresentada dentro da família mais ampla do realismo moral apenas como uma forma de objetivismo psicológico. Se por realista se quer dizer que Brentano acredita em uma lei moral universal e inquestionável, isto é certamente verdade, mas é trivialmente verdade porque este conceito de realismo é tão amplo que pode abranger filósofos muito diferentes. Se por realismo moral nos referimos ao acesso a uma realidade de propriedades e objetos éticos transcendentem à natureza que forma o pano de fundo tanto da ética que se baseia em uma ontologia de valores como de teorias metaéticas de tipo normativo, então Brentano não é um realista. Acho que tanto o cognitivismo quanto o realismo moral ontológico, no sentido especificado, apresentam uma imagem da filosofia moral de Brentano que deixa de fora aspectos significativos da concepção de Brentano sobre a vida moral. Acredito que em suas tentativas de atualizar a ética de Brentano, ambas as perspectivas deixam escapar um elemento essencial, a saber, a dimensão psicológica que caracteriza a ética de Brentano como, precisamente, uma psicologia moral. O papel da psicologia moral - esta é a tese central do presente trabalho - é o pano de fundo não para alguma forma de conhecimento, mas para uma concepção perfeccionista de valores.¹⁴ A origi-

¹⁴ Para uma introdução ao perfeccionismo moral veja R. HURKA, *Perfectionism*, Oxford University Press, New York 1993. Ver também J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980 e P. FOOT, *Natural Goodness*, Oxford University Press, Oxford 2003. Uma das maiores perplexidades que surgem ao ver a filosofia moral de Brentano inserida na estrutura da metaética analítica contemporânea reside no fato de que a tradição analítica, depois de Frege, distingue drasticamente os problemas psicológicos dos proble-

nalidade da ética de Brentano reside precisamente em sua tentativa de fundamentar o pensamento moral recuperando, por um lado - e até a publicação da *Psicologia a partir de um ponto de vista empírico* - a psicologia dos sentimentos morais da tradição britânica e, por outro, a excelência da vida humana da tradição aristotélica como a escolha do melhor fim entre aqueles possíveis. As emoções que guiam os desejos nos permitem compreender o que é preferível e compreender o conceito de bem em si, distinguindo-o dos bens aparentes, ou seja, o que manifesta um valor intrínseco e não um valor dependente de outro bem. O objetivo das escolhas que compõem nossa vida é a perfeição moral.

A parte metaética da psicologia moral de Brentano certamente pertence à família da ética intuicionista, mas ao contrário dos intuicionistas clássicos como Sidgwick e Moore, Brentano fornece um intuicionismo ético *a posteriori*.¹⁵ Para o

mas filosóficos, sendo estes últimos de natureza puramente conceitual. Esta distinção para Brentano, no entanto, não faria sentido porque ele concebe a psicologia em parte como uma gnoseologia, em parte como uma epistemologia e em parte como uma filosofia da mente. Em Brentano não há distinção clara entre problemas psicológicos e filosóficos, as duas disciplinas estão intimamente interligadas. Por esta razão, penso que sua contribuição à ética deve ser entendida mais no sentido de uma psicologia moral do que no de uma metaética. Obviamente um não exclui o outro, veja por exemplo os ensaios coletados em *Metaethics and Moral Psychology*, segunda parte de R. JOHNSON - M. SMITH (eds.), *Passions and Projections: Themes from the Philosophy of Simon Blackburn*, Oxford University Press, Oxford 2015.

¹⁵ Por intuicionismo ético *a posteriori* entendo a possibilidade de conciliar, em Brentano, seu intuicionismo com seu empi-

propósito deste trabalho, não vou entrar em detalhes sobre como fixamos os significados morais de acordo com Brentano, ou seja, o aspecto metaético; o que quero sugerir é antes uma conexão entre dois elementos diferentes que atravessam a filosofia moral de Brentano e que são essenciais para compreender tanto sua ética como sua teologia natural e filosofia da religião: um enfatiza a parte moral de sua filosofia como epistemologia da experiência moral, o outro elemento é o perfeccionismo dos bens objetivos que formam o pano de fundo de sua concepção de ação moral.

Dividirei este trabalho em três partes: a primeira parte tratará da psicologia das emoções de Brentano, onde analisarei os argumentos de Brentano em apoio à tese sobre a psicologia das emoções, ou seja, a dependência das emoções perante os juízos, mostrando que não se trata de uma forma de cognitivismo. Na segunda parte tratarei da relação entre psicologia moral e perfeccionismo, explicando em que sentido a unificação dos sentimentos e da vontade se destina a apoiar uma teoria perfeccionista de valores. Meu objetivo é inscrever a

rismo no nível metodológico, um problema ao qual o próprio Brentano renuncia no período de Viena ao reforçar seu intuicionismo no sentido cartesiano e racionalista. Sobre a possibilidade de compreender a percepção interna das emoções corretas como uma forma de intuição a posteriori de valores. Cf. R. AUDI, *Moral Perception*, Princeton University Press, Princeton 2013; S. ROESER, *Moral Emotions and Intuitions*, Palgrave Macmillan, Londres 2011. Ver também W. SINNOIT-ARMSTRONG, *Moral Intuitionism Meets Empirical Psychology*, in T. HORGAN- M. TIMMONS (eds.), *Metaethics After Moore*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 339-366.

ética de Brentano na tradição do perfeccionismo moral de Aristóteles, Tomás de Aquino e Leibniz.¹⁶

Juízos e emoções: a analogia da percepção

Afirmar que, embora a psicologia das emoções de Brentano se baseie em juízos e crenças, isto não faz dele um cognitivista moral. Vou agora argumentar porque é que a teoria geral subjacente à sua psicologia moral é não cognitivista, se por não cognitivismo se entende a opinião de que uma enunciação moral exprime uma atitude de natureza não cognitiva semelhante a um desejo, aprovação ou desaprovação, e por cognitivismo entende-se a opinião contrária de que uma enunciação moral descreve uma crença ou juízo moral que pode ser verdadeiro ou falso. Embora para Brentano não seja obviamente uma questão de afirmações, mas de atos, pode-se observar que mesmo nos atos de amar ou odiar algo que manifesta um valor intrínseco não é uma forma de conhecimento epistêmico. Quando Brentano fala de um desejo que pressupõe conhecimento, refere-se ao fato de que não é possível para a razão humana aspirar a algo irrealizável - uma questão importante no centro do debate alemão, de Kant a Lotze. Quando se deseja, portanto, já se possui o conceito de existência efetiva, cuja gênese reside na experiência do juízo. Amar algo significa em geral desejar que ele se realize porque existe uma perfeição

¹⁶ Sobre o perfeccionismo em Aristóteles e no aristotelismo, ver *Aristotelian Perfectionism*, segundo capítulo do livro de HURKA, *Perfectionism*. Sobre Leibniz ver J. RAWLS, *Leibniz I: His Metaphysical Perfectionism*, in ID. *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2000.

maior se o objeto intencional for realizado, isto significa que amar é uma condição de possibilidade da vontade, ou seja, a nossa vontade de agir pressupõe o sentimento de amor: "por fazer emergir o objeto amado, a vontade pressupõe a experiência de uma influência dos fenômenos do amor".¹⁷

Isto não implica, naturalmente, a existência efetiva do objeto, como Brentano já havia deixado claro com relação aos juízos existenciais, pois posso acreditar em uma certa ideia de Deus e, com referência ao conteúdo desta crença, posso sentir um sentimento de amor e respeito por este objeto; mas isto não implica nem demonstra sua existência.¹⁸ Demonstra, porém, de um ponto de vista psicológico, que não posso amar a Deus sem acreditar em sua existência; neste sentido, portanto, os sentimentos pressupõem uma crença. No que diz respeito à relação entre crenças e emoções, deve-se observar primeiramente que Brentano nunca afirma qualquer forma de identidade entre juízos e emoções, mas apenas uma analogia. Esta analogia se fundamenta em uma polarização interna de ambas as classes de fenômenos: assim como um juízo pode ser afirmativo ou negativo, também um sentimento pode ser de amor ou de ódio. Brentano vai um passo além quando explora a dimensão epistemológica da esfera moral relacionando a experiência da verdade do juízo com a do amor correto (*richtig*), um conceito que tem sua gênese na experiência lógica e que Brentano usa por analogia para descrever a experiência moral. A estreita relação entre o pensar verdadeiro e o desejo correto já é descrita por Aristóteles no livro VI da *Ética a Nicômaco*.¹⁹ Brentano toma da *Ética* de Aristóteles o esquema da polariza-

¹⁷ Cfr. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt 2*, p. 115.

¹⁸ *Ibi*, p. 128.

¹⁹ ARISTÓTELES, EN, 1139a 17-25.

ção interna destes fenômenos: como os juízos afirmam ou negam que algo é ou não é (*Kataphasis/Anerkennen - Apophasis/Verwerfen*), assim os fenômenos da terceira classe desejam ou evitam algo, identificando-os como atos de amor ou ódio (*dioxis/Liebe - phyge/Hass*).

Tais movimentos afetivos se baseiam no conceito aristotélico de *orexis*²⁰; Brentano define estes fenômenos de forma geral e técnica como movimentos da alma, como interesse, como amor (*Gemütsbewegungen, Interesse, Liebe*)²¹ ou mesmo como referência emotiva (*Gemütsbeziehung*)²². Isto não significa que Brentano pense que está usando esta classe para acessar o conhecimento de alguma realidade moral separada da experiência; os sentimentos não são juízos, nem se referem a fatos morais externos à mente ou a proposições morais que são verdadeiras ou falsas. Contra a possibilidade de interpretar os sentimentos como juízos, o próprio Brentano expressou-se muito claramente em defesa de sua concepção geral tanto na *Psicologia*, de 1874, como posteriormente no *Apêndice VII* da edição de 1911 apenas do segundo volume:

Acredito que ninguém vai entender minhas palavras como significando que os fenômenos desta classe [isto é, as emoções] são atos cognitivos em virtude dos quais, em certos objetos, a bondade ou

²⁰ Sobre o conceito de *orexis* em Aristóteles, ver G. PEARSON, *Aristotle on Desire*, Cambridge University Press, Cambridge 2012; J.M. COOPER, *Reason, Moral Virtue, and Moral Value*, in ID., *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1999, pp.253-280.

²¹ BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* 2, p. 35.

²² Ibi, p. 153.

a maldade, o valor ou o desvalor, são percebidos; mas, a fim de tornar qualquer interpretação deste tipo completamente impossível, advirto expressamente que fazê-lo seria negar totalmente minha verdadeira opinião. Se assim fosse, eu primeiro atribuiria estes fenômenos aos juízos, ao passo que os distingo como uma classe particular; além disso, em geral, pressuporia as apresentações de bondade e maldade, valor e desvalor para esta classe de fenômenos, ao passo que, em vez disso, mostrarei como todas as apresentações desse tipo surgem apenas da experiência interna destes fenômenos.²³

Não é surpreendente que algumas pessoas que, com base no que eu disse na minha *Psicologia*, tenham sido convencidas de que o juízo deve ser separado da apresentação como classe fundamental, tenham chegado à ideia de unificar o juízo e as referências emocionais (*Gemütsbeziehungen*) numa classe fundamental e tenham entendido o reconhecimento como uma espécie de amor, e a negação como uma espécie de ódio. Acreditar num objeto (*Objekt*) é algo muito diferente de amá-lo, e negar um objeto é algo muito diferente de odiá-lo, caso contrário, qualquer má notícia seria excluída.²⁴

O argumento de Brentano para distinguir categoricamente fenômenos mentais de tipo epistêmico, tais como crenças e juízos de valor, de fenômenos emocionais é bastante claro: se amar fosse acreditar em algo, quando recebo notícias

²³ *Ibi*, p. 35

²⁴ *Ibi*, p. 154

dolorosas, por exemplo, a morte de um ente querido, então ao reconhecer esta notícia como verdadeira, não deveria experimentar um sentimento de dor. A nossa experiência mostranos, pelo contrário, que os nossos sentimentos de alegria ou tristeza, amor ou ódio, são de natureza diferente dos fenômenos do conhecimento. O reconhecimento de um objeto como verdadeiro não é necessariamente seguido por um sentimento de amor ou alegria; a negação de um objeto como falso não é acompanhada por um sentimento de ódio. Se sinto dor perante a notícia da morte de um ente querido, é porque o meu ato emocional é dirigido ao objeto apresentado (*Vorgestellt*) que o juízo diz que já não existe, e não à verdade do juízo, nem ainda menos a um fato externo. A minha dor é dirigida à memória da pessoa amada que se manifesta como o objeto (*Objekt*) do meu sentimento na medida em que ele está presente (*Gegenwärtig-sein*) aqui e agora diante da minha consciência; quanto maior for a sua presença, mais intensa será a minha dor. Sejam os claros, não estou sofrendo pela ideia da pessoa desaparecida, a minha dor é dirigida à pessoa real que já não está lá, mas para que esta dor seja real deve basear-se, por sua vez, numa apresentação concreta do amigo desaparecido. Como Brentano já tinha estabelecido em 1874 na primeira edição da *Psicologia*: "todo o fenômeno psíquico contém em si mesmo algo como um objeto, mesmo que não todos da mesma maneira", e é precisamente esta diferença modal dos atos que interessa a Brentano. Os atos mentais não estão, de fato, cada um orientado para o seu próprio objeto, mas para o mesmo objeto com uma referência intencional diferente. O objeto da experiência permanece sempre o mesmo, o que muda são os modos de relação dos atos mentais aos objetos: primeiro é apresentado, depois afirmado ou negado no juízo e, finalmente, amado ou odiado. O primeiro ponto a ser fixado a fim de compreender a parte epistemológica da psicologia moral de Brentano é que a diferença entre atos é mental, e não ontológica. Temos a experiência de diferentes pensamentos porque pensamos de modo

diverso acerca do mesmo objeto. Esta relação de dependência caracteriza a proposta de análise do psíquico em Brentano como uma estrutura de atos fundados e fundantes.

Ora, se por um lado parece bastante claro dizer que uma emoção não pode surgir sem se referir a alguma apresentação do objeto, parece estranho, por outro lado, justificar o porquê de uma emoção ou um desejo se basear numa crença. Começemos com a ideia de que Brentano não está afirmando que todo o caso de amor e ódio implica uma crença verdadeira ou falsa. Em vez disso, Brentano insiste na ideia de que todo o ser humano capaz de amar ou odiar deve, em primeiro lugar, ser *também* capaz de julgar. Não posso ter atos valorativos sem pressupor uma capacidade de juízo, o que não significa que os dois sejam sobrepostos. Apenas uma criatura dotada de uma capacidade de crer e julgar pode amar ou odiar. Em suma, apenas criaturas capazes de acreditar em algo podem amá-lo ou odiá-lo. Esta tese fundamental da sua psicologia respeita a premissa intencionalista, mas é diferente da tese, que é mais forte, mas não estritamente brentaniana, segundo a qual os fenômenos do amor e do ódio são crenças morais. Como vimos, é o próprio Brentano que critica esta identificação; além disso, esta tese estaria longe da sua inspiração aristotélica e mais próxima da ética estoica, segundo a qual, por exemplo, a avareza é uma falsa crença sobre a importância do dinheiro. Segundo Brentano, o sentimento de amor não é, portanto, uma verdadeira crença e o sentimento de ódio não é uma falsa crença. Brentano sublinha fortemente e em continuidade com a sua recusa dois pontos fundamentais da sua psicologia: 1) os juízos e as crenças são fenômenos ontologicamente distintos dos fenômenos emocionais e valorativos; 2) o bom, o justo etc., não são predicados reais de objetos.

A origem destes conceitos reside na experiência, ou seja, nos próprios atos, e a posse destes conceitos só se justifica pela experiência do bem, do justo, do mau, do que é digno ou indigno de ser amado. A relação de dependência entre emo-

ções e juízos não deve, portanto, ser estendida, em última análise, como se fosse uma relação de dependência de algum conhecimento prévio. Brentano não está afirmando que para experimentar uma emoção tenho primeiro de saber algo, mas está simplesmente descrevendo uma regra interna da sua psicologia das emoções: se assumirmos que cada pensamento ou é uma apresentação ou se baseia numa apresentação, devemos reconhecer que as leis de sucessão de manifestações mentais que regem a apresentação devem ser válidas tanto para os juízos como para as emoções.

Quando Brentano afirma que as emoções fazem valorações como bom ou desagradável o conteúdo de um juízo (*Urteilsinhalt*), e não um objeto externo, ele está tentando explicar como funciona a referência intencional da terceira classe e o mecanismo psicológico que move sentimentos e ações.²⁵ O conteúdo de um juízo não tem natureza ontológica, mas sim psicológica e determina parcialmente um ato emotivo. Imaginemos que estou à minha janela e vejo um homem com uma barra aproximando-se do meu carro estacionado em frente. O homem começa a bater no meu carro. Eu provavelmente começaria a gritar para ele parar e sentiria raiva e desespero. Agora vamos imaginar um cenário diferente: o mesmo homem com uma barra bate no carro do meu vizinho. Embora ainda grite para que pare, sentirei espanto, mas provavelmente não sentirei raiva ou ódio como se o carro fosse meu, embora demonstre desapontamento. Finalmente, imaginemos um terceiro cenário em que o mesmo homem com uma barra começa a bater no carro do meu pior inimigo estacionado em frente da casa. Não só provavelmente não vou gritar para ele parar, como podemos imaginar que o sentimento que acompanha a visão de tal ação será mais próximo do prazer do que do des-

²⁵ Cfr. *ibi*, p. 88; tr. it., p. 84.

prazer. Ora, como a percepção que recebo do exterior é sempre a mesma ("Um homem com uma barra batendo num carro estacionado") e os meus sentimentos variam, devo concluir que estes últimos não variam por causa da apresentação. O que faz as minhas emoções variarem é uma crença, é saber que esse é o meu carro, que é o carro do meu vizinho, ou que é o carro do meu inimigo. É por isso que as emoções, afirma Brentano, são fundadas sobre conteúdos de juízos, sem que isso implique que elas tenham um conteúdo proposicional. As emoções baseiam-se em crenças, mas não são crenças, e manifestam no seu campo uma especificidade própria que não é nem redutível nem imputável às outras duas classes. É sobre esta especificidade que se baseia a nossa vida moral.

Emoções e vontade: a base do perfeccionismo moral

A ideia de que as emoções e a vontade pertencem à mesma classe de fenômenos pode parecer uma tese difícil de sustentar. Pertencer à mesma classe não significa, contudo, que sejam a mesma coisa; significa simplesmente que é difícil estabelecer uma linha de fronteira clara entre estes fenômenos. Na *Psicologia*, Brentano reconhece a diferença entre emoções, vontade e virtude,²⁶ mas se compararmos estes fenômenos do ponto de vista da referência intencional, descobrimos que alegria, esperança, coragem, desejo, preferência, vontade, escolha, decisão, todos manifestam a mesma atitude de inclinação ou aversão emotiva ao conteúdo de uma crença²⁷. É por esta razão

²⁶ Cfr. *ibi*, p. 108, nota.

²⁷ Neste sentido, os atos de amor e ódio em Brentano podem ser interpretados em termos de pró-atitude e anti-atitude: cfr. M. MONTAGUE, *Brentano on Emotion and the will*, in

que Brentano une diferentes fenômenos sob a rubrica da oposição amor-ódio, não porque sejam a mesma coisa, mas porque, para o seu propósito, é suficiente que estes fenômenos manifestem o mesmo ato; sentimentos e volições expressam uma atitude semelhante a um desejo. Isto é suficiente para distanciar todos estes fenômenos daqueles de apresentação e juízo, e para reconhecê-los como fenômenos *sui generis*.

Se formássemos duas classes distintas para sentimento e vontade, teríamos de reconhecer, em consequência, que elas manifestam uma referência intencional radicalmente diversa. Contudo, de acordo com Brentano, as coisas são diferentes:

Será fácil convencer-mo-nos de que, dentro de todo o campo do sentimento e da vontade, em parte alguma aparece uma diferença de opostos, em que um par seria tão heterogêneo em relação ao outro como é a oposição entre o amor e o ódio em relação ao reconhecer e negar. Mesmo quando comparamos a alegria e a tristeza com o querer e não querer, reconhecemos que aqui e ali nos encontramos todos na mesma oposição de agradável e desagradável, prazer e desprazer.²⁸

O ponto notável da unificação do sentimento e da vontade numa única classe reside no fato de que as diferenças de grau de intensidade e perfeição manifestadas pelo amor e pelo ódio são interpretadas em *A Origem do Conhecimento Mo-*

KRIEDEL, *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, pp. 110-123.

²⁸ BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt 2*, pp. 106-107.

ral como diferenças de valor. A variação de grau e de plenitude é uma especificidade da terceira classe que o juízo não manifesta porque um juízo é ou verdadeiro ou falso, mas não pode ser mais ou menos verdadeiro nem pouco ou muito falso. Sobre a experiência destas variações internas de sentimentos, Brentano introduz a referência aos valores. E, de fato, através da comparação e escolha entre diferentes objetos mais ou menos agradáveis, mais ou menos dignos de amor, mais ou menos perfeitos (ou seja, manifestando maior plenitude de ser), que experimentamos a preferência (*Vorzug*), e exercendo um ato de preferência (*Bevorzugung*) adquirimos o conceito do melhor (*Beste*).

A interpretação que gostaria de sugerir amplia o nosso quadro, indicando que o imperativo brentaniano de escolher o melhor entre o que é alcançável faz sentido apenas de uma perspectiva perfeccionista²⁹. De fato, escolher entre vários fins o que é mais alcançável, ou o mais acessível, leva-nos à origem intencional dos conceitos de bom e melhor. O melhor será o que nos dá mais prazer, mas ao contrário do que Brentano tinha afirmado em *Psicologia*, agora este *mais* não se refere ao grau de intensidade do amor ou do prazer, mas ao fenômeno da preferência: o melhor é o que é preferível a outro bem, e o que é preferível em sentido absoluto é o bem em si ou tudo o que tende para este bem. Em outras palavras, melhor é aquilo que é excelente. O fim último da busca da excelência é a perfeição moral; obtendo assim prazer na minha própria perfeição e na dos outros. É por esta razão que Brentano, citando frequentemente o início da *Metafísica* de Aristóteles, apresenta sempre o conhecimento como exemplo de objeto digno de amor: o conhecimento dá-nos prazer porque aumenta a nossa

²⁹ ID., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889), Meiner, Hamburg 1969, p. 15-16.

perfeição. O bem humano consiste num estado de prazer que acompanha a perfeição moral. A perfeição é cultivada através da busca constante de uma maior aquisição de conhecimento de nós próprios, dos outros, do universo e de Deus.

A terceira classe de fenômenos mentais contém mais do que um pequeno problema psicológico: unificando sentimento, prazer e vontade, o objetivo de Brentano é harmonizar o exercício da virtude e do desejo (*orexis*) com as nossas crenças, já que o prazer da vida reside na possibilidade do que Brentano chama, segundo a sua expressão, o ideal dos ideais (*das Ideal der Ideale*), ou seja, a harmonia das três classes de fenômenos mentais que devem oferecer à consciência a apresentação do divino. Este é, em resumo, o plano geral da sua ética, para o qual a sua psicologia constitui o pano de fundo.

O interesse maior e a parte mais interessante da sua concepção residem, não tanto no debate entre cognitivismo e não cognitivismo das emoções, mas nos temas da perfeição e cultivo de si mesmo que acabam por unificar a psicologia dos sentimentos e a filosofia moral. As páginas finais da análise da terceira classe, embora pouco comentadas, parecem cruciais para a compreensão da concepção perfeccionista que constitui o pano de fundo da sua filosofia moral. A este respeito, Brentano afirma com grande clareza:

Cada classe fundamental de fenômenos psíquicos tem uma espécie de perfeição (*Vollkommenheit*) peculiar; e isto pode ser reconhecido no sentimento interior que, como vimos, acompanha cada ato. Nos atos mais perfeitos de cada classe fundamental existe inerente, como dizemos, uma alegria nobre pertencente a essa classe. A maior perfeição da atividade de apresentação é a contemplação da beleza; quer seja apoiada pela ação do objeto ou independente dele. A esta contemplação está ligado o maior prazer que podemos encontrar na atividade

de de apresentação enquanto tal. A maior perfeição da atividade judicativa é o conhecimento da verdade: sobretudo, claro, o conhecimento daquelas verdades que, mais do que outras, nos manifestam uma rica plenitude do ser. É o caso, por exemplo, quando aprendemos uma lei pela qual se explica de uma só vez uma vasta gama de manifestações, como é o caso da lei da gravitação. Portanto, o conhecimento é uma alegria e um bem em si mesmo, independentemente de qualquer uso prático que permita. [...] A mais alta perfeição da atividade do amor está finalmente na elevação, livre e desinibida por considerações de prazer e utilidade próprias, aos bens superiores, na dedicação de si mesmo, pronto para qualquer sacrifício, àquele que, em virtude da sua perfeição, é digno de amor acima e além de tudo, no exercício da virtude ou do amor ao bem para seu próprio bem e de acordo com sua perfeição. [...] O ideal dos ideais está na unidade de todo verdadeiro, de todo bem e de toda beleza, isto é, em um ser cuja apresentação mostra a infinita beleza.³⁰

A identificação do bem com uma forma de hedonismo em Brentano é uma simplificação do problema da perfeição moral: o que nos traz prazer não é, portanto, identificável como melhor, mas é escolher o que é melhor que nos traz prazer; o que significa que podemos nos sacrificar em prol de um

³⁰ ID., *Psychologie vom empirischen Standpunkt 2*, pp. 121-122.

bem maior e nos regozijarmos nesta ação se considerarmos este fim melhor.³¹

Um sentimento - não uma virtude - é uma inclinação para realizar atos corretos no campo da vida moral. De que modo, no entanto, o agente discerne uma paixão correta de uma paixão incorreta? Enquanto Aristóteles faz este discernimento depender da virtude porque o homem virtuoso pode discernir entre ações corretas e incorretas assim como pode escolher os meios em vista dos fins, em Brentano é somente a experiência de nossos sentimentos e a escolha entre diferentes bens que pode nos proporcionar a posse de conceitos morais. Só experimentando uma preferência correta por um bem em si mesmo é que adquire o conceito de bem. A ética fundamenta-se de modo autônomo porque tem sua origem na experiência destes fenômenos, enquanto que para os juízos existe apenas uma analogia. É por esta razão que afirmo que a ética repousa apenas em parte sobre a psicologia. Vimos que cada classe possui suas próprias leis particulares que não podem ser derivadas das anteriores. As emoções, portanto, se tomadas como um todo, manifestam em sua percepção interna uma analogia com os juízos, mas se tomadas em sua especificidade manifestam uma coloração (*Farbung*) totalmente peculiar do fenômeno que determina sua qualidade de ato, e que é uma condição para a própria unidade da classe.³² É sobre esta qualidade pe-

³¹ Isto é obviamente um prazer intelectual, ou seja, um *sentimento* de prazer. Para sensações corpóreas de prazer em Brentano, cf. O. MASSIN, *The Intentionality of Pleasures and other Feelings, a Brentanian Approach*, In D. FISETTE - G. FRÉCHETTE (eds.), *Themes from Brentano*, Rodopi, Amsterdam 2013, pp. 307-338.

³² Cfr. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt 2*, p. 105.

culiar dos atos da terceira classe que a ética se baseia, não sobre todo o fenômeno. Brentano observa estas variações qualitativas tanto nos fenômenos sentimentais quanto nos volitivos, argumento que lhe permite, na *Psicologia* de 1874, unificar diferentes fenômenos sob a mesma classe, reduzindo-os a fenômenos de amor e ódio. Brentano não está identificando emoções com volição, mas está argumentando que, do ponto de vista do ato, estes diferentes fenômenos podem ser unidos no mesmo gênero, mantendo suas diferenças. Tendo deixado claro que a relação entre emoções e juízos deve ser entendida como uma analogia da percepção, resta esclarecer a natureza intencional das emoções. Mas, além da questão de se as emoções para Brentano têm um conteúdo cognitivo - que eu acho difícil de apoiar neste ponto - o ponto notável da intencionalidade da terceira classe no que diz respeito ao fundamento da ética reside no fato de que para Brentano existem sentimentos moralmente bons que carregam valores, tais como compaixão, gratidão, heroísmo, e sentimentos moralmente maus que carregam desvalores, tais como a inveja, o prazer no mal dos outros e a covardia.³³ Esta premissa sobre a natureza das emoções permite a Brentano orientar sua psicologia moral em direção a uma teoria perfeccionista de valores. A partir desta experiência valorativa fundada na percepção interna, surgem conceitos morais cujo conteúdo é puramente intencional, ou seja, não-sensível, mas não se deduz daí que a ética de Brentano é anti-naturalista. Na verdade, seu perfeccionismo assim compreendido torna seu método empírico compatível com o intuicionismo da percepção interna que Brentano defende para justificar o conhecimento direto e imediato de uma emoção correta.

³³ *Ibid.*, p. 108.

Emoções corretas e natureza humana **Observações finais**

O perfeccionismo moral caracteriza, em termos gerais, o bem humano como desenvolvimento da natureza humana. Por desenvolvimento entende-se a busca da melhor vida possível e, neste sentido, trata-se de alcançar a excelência humana. O eudaimonismo aristotélico é um exemplo disso. A realização desta excelência depende da existência de certos bens humanos objetivos, como o desenvolvimento da racionalidade, a busca do conhecimento, ou, por exemplo, em Marx, o trabalho. Eles são considerados bens em si mesmos porque são essenciais para promover a perfeição da vida humana. Para um perfeccionista, o que é correto é o que promove certos bens humanos objetivos, como o conhecimento. Tais bens são estreitamente identificados com a natureza humana, de modo que o bem humano consiste no desenvolvimento das qualidades morais e intelectuais essenciais da espécie humana.

Para Brentano, como para Aristóteles, ser racional e desenvolver a ciência e o conhecimento, afastando-se do erro, é um traço essencial de nossa humanidade e é o que deve nos fazer felizes. Neste sentido, defendo que a ética brentaniana é uma forma de perfeccionismo moral. A peculiaridade de seu perfeccionismo reside no fato de Brentano apresentar uma versão do perfeccionismo baseada em sentimentos, onde a referência aos bens objetivos é fixada principalmente pelas emoções. Posteriormente, ele desenvolverá uma ideia de perfeccionismo próxima ao racionalismo de Descartes e Leibniz, bem como relacionada à sua nova teoria de substância como uma *enteléquia* incompleta, mas ele continuará a ser um perfeccionista em ética.

Tentei mostrar porque apresentar uma concepção de ética em Brentano nos termos de uma ontologia de valor intrínseco como um correlato intencional de emoção correta ou apenas em termos meta-éticos não são interpretações suficien-

tes para ilustrar o fundo mais complexo que perpassa a concepção moral brentaniana. Ambas as interpretações são insatisfatórias ou parciais porque atribuem a Brentano um realismo moral anti-naturalista, ou seja, uma ética baseada no conhecimento de objetos e propriedades não naturais; uma visão da experiência moral que mal se concilia com a visão brentaniana que quer a vida moral fundada sobre uma realidade acessível, que não é ontologicamente diversa daquela de nossa experiência natural e cotidiana. Ambas as interpretações dificultam, em conclusão, a compatibilidade entre seu intuicionismo e seu empirismo. Tentei esclarecer em que sentido Brentano não defende uma forte forma de realismo moral, segundo a qual existe um mundo independente da mente composto de objetos e prerrogativas éticas; ao contrário, ele defende uma forma de objetivismo moral. De acordo com o objetivismo de Brentano, existe uma lei moral "universal e indiscutivelmente válida" e é independente tanto de nossos pensamentos e sentimentos pessoais quanto de autoridades políticas e religiosas externas. Mas esta lei nada mais é do que a realização dos bens objetivos da vida humana na direção da excelência.

Expliquei como seu naturalismo e seu objetivismo moral devem ser entendidos: a ligação não tem a ver diretamente com a teoria moral de Brentano, mas com a definição da natureza da moralidade que ele tem em mente, por isso devemos primeiro distinguir como Brentano pratica o estudo da ética de como ele concebe o conceito geral do bem. Enquanto o estudo da moral humana faz parte da psicologia filosófica, já que somente esta disciplina pode nos dar acesso ao conhecimento da esfera moral, Brentano afirma, ao mesmo tempo, que o conceito de bem, como outros conceitos morais, não é de natureza meramente psicológica, já que seu conteúdo não depende de como pensamos o bem ou o mal, justo ou injusto, correto ou incorreto. O campo moral da experiência humana não está inteiramente resolvido na psicologia, embora esta última desempenhe um importante papel explicativo no estu-

do da moralidade. A confusão surge do uso do adjetivo psicológico, que para Brentano significa intencional - portanto dotado de objetividade - ao passo que hoje em dia na filosofia este termo se refere a algo subjetivo, pertencente à esfera da experiência interna e privada. Mas a possibilidade de reduzir a ética à análise do conteúdo moral de nossos estados mentais privados, ou mesmo à biologia, é uma ideia não só profundamente estranha a Brentano, mas é justamente a posição contra a qual ele argumenta quando toma a palavra para expor sua concepção de filosofia moral na palestra de 1889. O objetivo claro e direto de sua palestra era justamente apresentar argumentos contra o que Brentano considerava o subjetivismo moderno na esfera moral, defendendo, ao contrário, uma forma de objetivismo justificado com base em sua teoria da intencionalidade e, portanto, não com base na psicologia, mas em *sua* psicologia - o que deveria tomar o nome de psicologia descritiva e representar sua filosofia da mente.

A articulação entre psicologia moral e perfeccionismo é baseada, em Brentano, na dimensão emocional, e isto constitui sua originalidade. Se do intuicionismo clássico Brentano rejeita tanto o platonismo dos objetos e propriedades morais quanto o cognitivismo implícito, é porque a objetividade de uma verdade ética, se ela existe, não é separada da experiência cotidiana: devemos reconhecer que a experiência moral não é apenas uma realidade psicológica a ser estudada como parte da natureza humana - ela desenvolve a vida humana para melhor. O que eu quero sugerir em conclusão é que sentir uma emoção correta é avançar moralmente.

NOTA SOBRE CHISHOLM E A PREFERÊNCIA ÉTICA EM BRENTANO¹

Evandro O. Brito²

Introdução

Uma falha na estratégia de análise adotada por um grupo de comentadores da ética brentaniana, particularmente aqueles que desenvolvem a interpretação de Linda McAlister (1982), tem sido o pouco cuidado na busca da coerência interna entre as obras brentanianas. Esse descuido tem resultado em análises que criam problemas inexistentes e recriam problemas dissolvidos. De modo mais específico, podemos considerar que tal grupo de comentadores não estabelece os seguintes pontos como critérios de análise: (a) as diferenças teóricas existentes entre as fases do desenvolvimento do pensamento brentaniano; e (b) as implicações das especificidades teóricas dessas fases no contexto da filosofia prática (a estética, a lógica e a ética).

Jonas Olsson, por exemplo, em sua análise acerca do conceito brentaniano de prazer³, essencial para a apresentação

¹ Este trabalho foi publicado pela primeira vez como subseção da tese de doutorado intitulada *O desenvolvimento da ética na filosofia do psíquico de Franz Brentano* (2012).

² Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil. Professor da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9072-4472>

do fundamento ético, não concebe qualquer diferença nas descrições dos fenômenos psíquicos do sentimento. Segundo Olson, esses conceitos são unívocos, sejam eles analisados no contexto da obra *Psicologia a partir de um ponto de vista empírico*, à luz da noção de *objeto intencional in-existente*, sejam eles analisados no contexto da obra *Psicologia descritiva*, à luz da noção de *relação intencional (ato - correlato do ato)*. De outro modo, mas ainda em função de uma análise que mantém os mesmos fundamentos da interpretação para dois momentos distintos da exposição teórica da ética brentaniana até 1889, McAlister insistiu em sua tese doutoral, contra o próprio Brentano, que a ética brentaniana é utilitarista⁴. Vejamos.

No prefácio de seu livro *The development of Franz Brentano ethics*, McAlister afirmou que seu propósito era “[...] eliminar as imprecisões ao traçar o desenvolvimento da ética brentaniana do primeiro ao último período”⁵. A principal estratégia de análise adotada por McAlister estava no cuidado com os argumentos apresentados na obra póstuma brentaniana intitulada *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Desse modo, ela analisou a última publicação da teoria moral brentaniana da seguinte maneira:

Sua última filosofia moral, que começou a evoluir em torno da virada do século e reflete as mudanças ocorridas de modo geral em seu pensamento filo-

³ Cf. Olson, Jonas. *Brentano on pleasure*. In: Rabinowicz, W. Ronnow-Rasmussen, T. *Patterns of value: essays on axiology and formal value analysis*, p. 138-44.

⁴ Cf. McAlister, Linda. *The development of Franz Brentano's ethics*, p. 133-140.

⁵ McAlister, Linda. *The Development of Franz Brentano's Ethics*, p. 2.

sófico, não foi apresentada por Brentano em publicação ou de forma acabada. No entanto, ela pode ser sistematizada a partir das referências encontradas em *papers* e cartas encontradas em seu *Nachlass*. Ela também está refletida em um trabalho postumamente publicado com o título de *Fundação e construção da ética (Grundlegung und Aufbau der Ethik)*. A forma da edição adotada neste livro torna muito obscuro o desenvolvimento dos cursos de Brentano sobre ética, oferecidos na Universidade de Viena entre 1876 e 1894, ainda que ela seja apresentada de forma mais detalhada que na (obra) *Ursprung*, a primeira filosofia ética de Brentano. Pois, a Professora Mayer-Hillebrand e o Professor Kastil Alfred, que trabalhou neste material antes dela, optaram por incorporar neste primeiro texto de Brentano a sua última visão ética. Aparentemente, eles tentaram editar todas as seções do primeiro texto que não estava de acordo com esta última visão. Em resumo, eles tentaram transformar um texto antigo em um tardio, reescrevendo virtualmente algumas de suas partes. Não é preciso dizer que o livro resultou em alguma coisa confusa, pois ele dá a impressão que Brentano expôs a mesma teoria ética por toda sua vida.⁶

⁶ "His later moral philosophy which began to evolve around the turn of the century, and which reflects the changes taking place in his philosophical thought generally, was not set out by Brentano in any published or polished form. It can, however, be pieced together from references in letters and in papers from his extensive *Nachlass*. It is also reflected in a work published posthumously under the title *Grundlegung und Aufbau*

Essa declaração afirmou a preocupação de McAlister com as imprecisões decorrentes das mudanças no desenvolvimento da ética brentaniana. Mesmo assim, no entanto, apesar do compromisso de eliminar tais imprecisões, McAlister ignorou as reformulações propostas por Brentano para alguns conceitos fundamentais da ética até 1889. Por quê? Porque a obra *Origem do conhecimento moral* (1889) foi a principal fonte utilizada por McAlister para caracterizar o primeiro período da ética brentaniana. Desse modo, a limitação está no fato de que o trabalho de McAlister concebeu indistintamente a teoria do sentimento moral, proposta na obra *Psicologia a partir de um ponto de vista empírico* (1874) e a teoria do conhecimento moral, proposta na obra *Origem do conhecimento moral* (1889).

der Ethik. It is the form of editing adopted for this book which does so much to obscure the development of Brentano's lectures on ethics delivered at the University of Vienna between 1876 and 1894, and so it represents in a more detailed form than does *Ursprung*, Brentano's early ethical philosophy. But Professor Mayer-Hillebrand and Professor Alfred Kastil, who worked on this material before her, have chosen to incorporate into this early text Brentano's later ethical views as well, and they have apparently tried to edit out all those sections of the early text which do not agree with these later views. In short they have tried to turn an early text into a later one by virtually rewriting it in places. The resulting book is, needless to say, somewhat misleading, for it give the impression that Brentano had expounded the same ethical theory throughout his life". McAlister, Linda. *The development of Franz Brentano's ethics*, p. 1-2.

A relevância da tese de Chisholm

Uma interpretação completamente diferente foi inaugurada pela análise apresentada por Roderick Chisholm em 1967-97. Tratava-se, de modo mais específico, de um dos seus primeiros trabalhos acerca da noção de *relação intencional* no contexto da terceira classe de fenômenos psíquicos (amor, ódio e preferência). Ainda que tal análise estivesse orientada por uma bifurcação entre a fase brentaniana da obra *Psicologia a partir de um ponto de vista empírico* (1874) e a fase brentaniana do *Reísmo* (1905), ela não excluiu a relevância das reformulações indicadas como novidades na proposta na obra *Psicologia descritiva*. Pelo contrário, a própria teoria chisholmeana acerca do *valor intrínseco* tomou por base a interpretação da obra brentaniana, analisada segundo esse critério⁸.

Seguindo a linha interpretativa inaugurada por Chisholm, os recentes estudos que abordam com atenção os textos publicados e as palestras proferidas por Brentano entre 1889 – 1901 mostram que Brentano redefiniu os conceitos fundamentais da sua ética⁹. Mulligan, por exemplo, considera que

⁷ Cf. Chisholm, Roderick M. *Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional*, in: *Phenomenology and existentialism*, p. 1-24.

⁸ Chisholm foi o primeiro a indicar essa mudança, tomando por base a introdução da noção de *fenômeno psíquico de preferência*. Cf. Roderick M. Chisholm. *Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional*, in: *Phenomenology and existentialism*, p. 1 – 24.

⁹ Recentemente vários trabalhos têm apontado essa mudança, ainda que o objetivo não seja a análise da ética brentaniana. Cf., por exemplo, Mulligan, Kevin. *Brentano on the mind*, in: *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2004. p. 66-97. Além disso, duas linhas de

a redefinição principal da ética está na eliminação da noção de *diferença de intensidade* entre atividades psíquicas afetivas¹⁰. Ainda, segundo Mulligan, “Brentano parece ter mudado sua noção de emoção pelo fato de ter se colocado duas questões: Qual é a relação entre dor e amor? A emoção varia em intensidade? Esses dois problemas são aspectos da questão: se, e em que sentido, emoções ‘espirituais’ superiores diferem das emoções sensórias ou vitais inferiores?”¹¹. O ponto relevante para a análise desta nota está no fato de que uma solução para

pesquisa convergentes têm se destacado pelo fato de vincularem essa mudança à origem do positivismo lógico. Basta comparar a proposta de uma tradição filosófica austro-saxônica defendida por Barry Smith (*Austrian philosophy – the legacy of Franz Brentano*. Chicago: Open Court Publishing Company and Illinois: LaSalle, 1994.) e a linha de pesquisa *história do brentanismo* fundada por Liliana Albertazzi (*Immanent realism: an introduction to Brentano*. Dordrecht: Springer, 2006).

¹⁰ “In his *Psychology* Brentano thinks that the relation I may stand in of hating one object more than some other object should be understood in terms of differences of intensity between my simple affective attitudes to these objects. This view, Brentano came to think, is wrong. “More” does not refer to a relation between the intensities of two acts. But he continues to speak of preferring as a type of comparison”. Mulligan, Kevin. *Brentano on the mind*, p. 86.

¹¹ “Brentano seems to have changed his mind about the emotions as a result of asking himself two questions: What is the relation between pain and love? Do emotions vary in strength? These two problems are aspects of the question whether, and in what sense, higher, “spiritual” emotions differ from lower, sensory or vital emotions”. Mulligan, Kevin. *Brentano on the mind*, p. 83.

tais problemas foi encontrada pelos seguidores de Chisholm nos textos brentanianos de 1889 - 1901. Nessas fontes, esses comentadores reconhecem a fundamentação da ética brentaliana como resultado da substituição das bases oferecidas na obra *Psicologia a partir de um ponto de vista empírico* pelas novas bases propostas pela vindoura obra *Psicologia descritiva*¹². Então, o que disse Chisholm afinal? Vejamos:

¹² Liliana Albertazzi concebe a relação entre a ética e a reformulação da filosofia do psíquico brentaliana do seguinte modo. "Given that Brentano's ethical theory was also grounded in his descriptive psychology, the problem of right and wrong linked closely with discussion of the nature of judgments and emotions, which constituted the second and third classes of psychic phenomena. A reading of Brentano's ethics may therefore usefully begin with his *Psychologies*, in particular its first two volumes. Conversely, Brentano's lectures on ethics clarify a number of aspects of his descriptive psychology left implicit or undefined in the volumes of the *Psychologies* (...) Regardless of its specific argument, therefore, *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong* was also a development of Brentano's psychology from an empirical standpoint in that it introduced a more strongly *descriptive* component (...) The danger of giving subjective colouring to an ethics based on a psychological definition of good, and in particular on psychic acts of love and hate, was very evident to Brentano. He also distinguished two different types of pleasure and displeasure relative to a particular object of presentation: **1.** a type of pleasure closely connected with habit, instinct and reaction to particular sense impressions, and which differs among species and among individuals. **2.** A type of pleasure connected with acts of desiring something good or something bad. Once again, the feature that differentiates between these two types of pleasure is *not*

Agora nós podemos voltar à concepção brentiana de intencional, começando com a doutrina da in-existência intencional que ele propôs em 1874 e abandonou subseqüentemente. Em sua *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, publicada pela primeira vez em 1874, Brentano propôs a doutrina da in-existência intencional como um meio de distinção entre o mental ou psíquico e o físico (...). Nós temos aqui uma tese ontológica sobre a “in-existência intencional”, a qual Brentano abandonou posteriormente, e uma tese psicológica implicando que referência a um objeto é o que distingue entre o mental e o físico. Cada uma destas teses parece-me ser importante. A tese ontológica parece-me ser problemática e não, como Brentano pensou subseqüentemente, ser obviamente falsa. A tese psicológica parece-me ser verdadeira.¹³

the content of the act of intentional reference but the nature of the act itself, which is characterized as either right or wrong. L. Albertazzi, *Immanent realism: an introduction to Brentano*, p. 296-299.

¹³ “Now we may turn to Brentano's conception of the intentional, beginning with the doctrine of intentional inexistence which he propounded in 1874 and was subsequently to abandon. In his *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, first published in 1874, Brentano proposed the doctrine of intentional inexistence as a means of distinguishing the mental or psychical from the physical (...) We have here an ontological thesis concerning "intentional inexistence," which Brentano was later to abandon, and a psychological thesis, implying that reference to an object is what distinguishes the mental from the physical. Each of these theses seems to me to be important.

Não cabe aqui expor as implicações que essa interpretação de Chisholm impôs para a teoria da ética brentaniana. No entanto, importa fundamentalmente reconhecer que ela tinha duas noções fundamentais da obra *Psicologia descritiva* no seu horizonte. Assim, é interessante fazermos uma breve apresentação.

Pressupostos descritivos da tese de Chisholm

A primeira delas é a noção de ‘relação intencional’, que resultou da reformulação da noção de ‘ato psíquico’. Em 1890-1, no texto publicado com o título de *Psychognosie* e incorporado como primeiro capítulo da obra *Psicologia descritiva*, Brentano propôs a seguinte formulação para a noção de ‘relação intencional’.

Assim, a peculiaridade que, acima de tudo, é característica geral da consciência, é aquela que ela mostra sempre e em todo lugar, ou seja, em cada uma de suas partes, certo tipo de relação, relacionando um sujeito a um objeto. Esta relação também é referida como ‘relação intencional’. A toda consciência pertence essencialmente uma relação. Como em toda consciência, dois correlatos podem ser encon-

The ontological thesis seems to me to be problematic and not, as Brentano subsequently thought, to be obviously false. And the psychological thesis seems to me to be true”. Chisholm, Roderick M. *Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional*, p. 6.

trados aqui. Um dos correlatos é o ato de consciência, o outro é aquilo para o qual ele está dirigido.¹⁴

A segunda noção relevante para nosso trabalho também foi apresentada no texto *Psychognosie*. Trata-se da noção de 'objeto imanente' apresentada como nova formulação da noção de 'objeto intencional in-existente':

Explicação do termo objeto: algo interno dado objetivamente. Não necessita corresponder a alguma coisa fora. Para evitar confusões, pode-se chamá-lo objeto existente-em (*inwohnendes*) ou imanente. É algo (a) geral e (b) exclusivamente característico da consciência.¹⁵

¹⁴ "Vor allem also ist es eine Eigenheit, welche für das Bewußtsein allgemein charakteristisch ist, daß es immer und überall, d.h. In jedem seiner ablösbaren Teile eine gewisse Art von Relation zeigt, welche ein Subjekt zu einem Objekt in Beziehung setzt. Man nennt sie auch "intentionale Beziehung". Zu jedem Bewußtsein gehört wesentlich eine Beziehung. Wie bei jeder Beziehung finden sich daher auch hier zwei Korrelate. Das eine Korrelat ist der Bewußtseinsakt, das andere das, worauf er gerichtet ist". Brentano, Franz. *Deskriptive psychologie*, p. 21.

¹⁵ "Erläuterungen des Ausdrucks Objekt: etwas innerlich Gegenständliches ist gemeint. Draußen braucht ihm nichts zu entsprechen. Zur Verhütung von Mißverständnissen mag man es "inwohnendes" "immanentes" Objekt nennen. ' Es ist dies etwas a) allgemein und b) ausschließlich dem Bewußtsein eigenes". Brentano, Franz. *Deskriptive psychologie*, p. 22.

Com a exposição dessas duas referências no texto brentaniano pretendemos apenas situar a tese de Chisholm e indicar que ela reconheceu o abandono, não apenas do conceito de *objeto intencional in-existente*, mas, de modo mais apropriado, da própria *teoria da imanência do objeto intencional in-existente*. Eis que ele diz:

O uso ontológico da palavra 'intencional', portanto, parece enfraquecer seu uso psicológico. Objetos intencionalmente in-existentes foram concebidos como tentativa de compreender referência intencional, mas a tentativa não foi bem sucedida porque os objetos assim concebidos eram intencionalmente in-existentes.¹⁶

Nesse sentido, também Chrudzimski e Smith reconhecem que "[...] esta teoria da intencionalidade do objeto plenamente desenvolvida dominou a leitura na *Psicologia descritiva em 1890/1*, na qual o objeto imanente é descrito por Brentano como 'correlato intencional'"¹⁷. Ao tomarmos essa indicação, podemos

¹⁶ The ontological use of the word "intentional," therefore, seems to undermine its psychological use. Intentionally inexistent objects were posited in the attempt to understand intentional reference, but the attempt did not succeed—precisely because the objects so posited *were* intentionally inexistent. Chisholm, Roderick M. *Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional*, p. 12.

¹⁷ "This full-fledged object theory of intentionality dominates the lecture on Descriptive Psychology on 1890/1 in which the immanent object is referred to by Brentano as 'intentional correlate'". Chrudzimski, Arkadiusz e Smith, Barry. *Brentano's ontology: from conceptualism to reism*, p. 206.

considerar que a formulação da teoria brentaniana do conhecimento moral apontou o fato de que, em 1891, 'intencional' já não era mais a propriedade de um objeto, mas antes uma relação na qual a consciência se encontrava.¹⁸

É, portanto, em função desse abandono declarado por Brentano em 1891¹⁹ que se impõe a necessidade de orientar a análise que se ocupa da ética na direção dos conceitos formulados na obra *Psicologia descritiva*. Veremos, no momento oportuno, a razão pela qual a noção de *relação intencional*, pertencente à esfera teórica da obra *Psicologia descritiva*, permitiu a Brentano descrever o *fenômeno psíquico de preferência*. No momento, é interessante ressaltar que esse fenômeno, pertencente à terceira classe de fenômenos psíquicos (amor e ódio), só foi reconhecido por Brentano a partir de 1889.

O fenômeno psíquico de preferir

De fato, na primeira edição da obra *Psicologia a partir de um ponto de vista empírico* (1874), Brentano utilizou o termo 'preferência' (*Vorzug*) em seis passagens²⁰, no entanto em nenhum desses usos o termo preferência designava um fenômeno psíquico de terceira classe. Do mesmo modo, o verbo 'preferir' (*Vorziehen*), que caracteriza o ato psíquico de preferência, não foi utilizado no corpo do texto dessa edição. Sua introdução na obra *Psicologia a partir de um ponto de vista empírico* ocor-

¹⁸ Cf. PORTA, M. A. G. *Franz Brentano. Equivocidad del ser y objeto intencional*, p. 97-118.

¹⁹ Cf. Brentano, Franz. *Deskriptive psychologie*, p. 21.

²⁰ Cf. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Erster Band, p. 10, 29 e 189, Zweite Band, p. 9, 37, 99.

reu em 1911, no apêndice elaborado por Brentano para a tradução italiana dessa obra.

O próprio Brentano reconheceu, no prefácio dessa tradução, que esse trabalho consistia na segunda edição da obra clássica. Tal como esclarece a citação a seguir, essa edição estava inalterada e foi composta apenas pelos capítulos 5-9 do livro II. Além disso, ela foi enriquecida com notas de rodapé e seguida de um apêndice projetado para demarcar as reformulações conceituais que sua filosofia do psíquico teria sofrido:

Meu livro foi publicado há mais de trinta anos e as investigações tardias não alteraram as perspectivas expressadas ali, apesar de elas terem levado a desenvolvimentos adicionais ou, como ao menos eu mesmo acredito, às melhorias em alguns pontos muito importantes. Parecia impossível não mencionar essas inovações e, ao mesmo tempo, parecia aconselhável manter o formato original do meu trabalho e a forma na qual ele influenciou seus contemporâneos. Além disso, eu estava mais propenso a seguir este procedimento por reconhecer que muitos psicologistas eminentes, que tinham mostrado grande interesse na minha doutrina, estavam mais inclinados a recepcioná-la em sua primeira forma, que a seguir-me nas minhas novas linhas de pensamento. Então eu decidi reimprimir o texto antigo praticamente sem alterações e, ao mesmo tempo, completá-lo com algumas observações que podem ser encontradas parcialmente nas notas de rodapé, mas principalmente em um apêndice. Essas observações contêm uma defesa contra certos ataques de várias fontes à minha doutrina e desenvolvem os aspectos de minha doutrina, que,

no meu próprio julgamento, necessitaram de correções.²¹

No que se refere especificamente ao conceito de preferência, utilizado por Brentano para descrever uma parte do fenômeno psíquico de sentimento a partir de 1889, é fundamental destacarmos uma observação muito precisa do editor Oskar Kraus.

Kraus encontrou, na obra *Psicologia a partir de um ponto de vista empírico*, o critério brentaniano utilizado para descrever

²¹ “Mehr als drei Dezennien waren seit dem Erscheinen meines Buches verflossen, und neue Forschungen hatten bei mir zwar der Hauptsache nach die damals ausgesprochenen Ansichten bestehen lassen, aber doch in manchem nicht unwichtigen Punkt zu einer Fortbildung oder, wie ich wenigstens glaube, berichtigenden Modifikation geführt. Es schien mir unmöglich, dieselben unerwähnt zu lassen. Und doch empfahl es sich zugleich, die Darlegung in ihrer ursprünglichen Gestalt, in der sie auf die Zeitgenossen gewirkt hatte, beizubehalten; und dies um so mehr, als ich die Erfahrung gemacht hatte, daß manche angesehene Psychologen, die meiner Lehre ernste Beachtung geschenkt, ihr mehr in der früheren Fassung beizupflichten, als auf den neueingeschlagenen Wegen mir zu folgen geneigt waren. So entschloß ich mich zu einer so gut wie unveränderten Wiedergabe des alten Textes, zugleich aber zu seiner Bereicherung durch gewisse Bemerkungen, die ich zum Teil als Fußnoten, zum Teil aber, und vorzüglich, als Anhang beifügte. Sie enthalten neben einer Verteidigung gegen gewisse Angriffe, welche meine Lehre von anderer Seite erfahren, auch eine Angabe von solchen Momenten, für die ich selbst eine Korrektur nötig finde“. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band. p. 1-2.

a escolha de um objeto considerado melhor ou mais valioso que outro. Ao analisar o texto brentariano a seguir, Kraus demarcou o grau de intensidade do amor ou ódio como o critério determinante da escolha:

Nós podemos comparar umas com as outras as diferenças de graus de amor ou ódio, tal como nós podemos comparar diferentes níveis de convicções na afirmação e na negação. Assim como não há inconveniente em dizer que eu afirmo uma coisa com maior certeza do que eu nego alguma outra, eu também posso dizer que eu amo uma coisa mais do que eu amo outra. E eu posso determinar não apenas que a intensidade oposta é relativamente maior ou menor, mas também que a intensidade do prazer, desejo, volição e propósito é maior ou menor na relação de uma para com a outra. O prazer que eu tenho nisso é maior que o desejo que eu tenho por aquilo. Meu desejo de ver-te novamente não é tão forte como meu propósito de fazer-te conhecedor de minha desaprovação, etc.²²

²² “Wie die verschiedenen Stufen der Überzeugung im Anerkennen und Verwerfen, so lassen auch die Gradunterschiede im Lieben und Hassen sich miteinander vergleichen. Wie ich ohne Inkonvenienz sagen kann, daß ich das eine mit größerer Gewißheit annehme, als ich das andere leugne: so kann ich auch sagen, daß ich das eine in höherem Maße liebe, als ich das andere hasse.9) Und nicht bloß die Stärke von Gegensätzen, sondern auch die von Freude und Verlangen und Willen und Vorsatz kann ich im Verhältnis zueinander als größer und geringer bestimmen. Ich freue mich mehr darüber, als ich nach jenem verlange; mein Verlangen ihn wieder zu sehen ist nicht

Segundo Kraus, esse critério brentaniano da intensidade do amor precedeu à formulação do conceito de preferência. Por isso é interessante ressaltar que a primeira aparição do termo 'preferência' na obra *Psicologia a partir de um ponto de vista empírico* ocorreu em 1924, na nota de rodapé introduzida por Kraus para analisar a citação acima. Nessa análise, ele utilizou o termo 'preferência' de três modos distintos.

Em primeiro lugar, Kraus utilizou o termo 'preferência' para designar o fenômeno psíquico descrito por Brentano como substituto da avaliação comparativa do amor ou ódio. Assim, disse ele que,

[...] posteriormente, Brentano concebeu tais diferenças de graus, não como uma avaliação comparativa no amor e ódio tendo diferentes graus de intensidade, mas como diferenças em uma espécie particular de atividade emocional, ou seja, *preferência*.²³

Em segundo lugar, Kraus apresentou a definição brentaniana do termo 'preferência' e indicou sua fonte bibliográfica. Desse modo, disse ele, "[...] preferência é um 'valor relati-

so stark, als mein Vorsatz, ihn meine Mißbilligung- empfinden zu lassen usf". Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band. p. 107.

²³ „Solche wertvergleichende Gradunterschiede im Lieben und Hassen hat Br. später nicht als Intensität gefaßt, sondern als eine besondere Spezies der Gemütstätigkeit, nämlich als "Vorziehen"“. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band. p. 290.

vo', o qual está descrito detalhadamente na *Origem do conhecimento moral* e no *Ensaio suplementar V*"²⁴.

Finalmente, ele indicou a relevância desse conceito para a sua própria teoria e para a teoria econômica ao afirmar que "[...] preferências são de especial importância para a teoria do valor, incluindo a teoria do valor econômico"²⁵.

Considerações finais

Se, portanto, consideramos válido o caminho indicado por Kraus e aberto por Chisholm, o conceito central resultante das reformulações apresentadas a partir de 1889 foi o conceito que definiu a capacidade psíquica da *eleição* dos melhores meios e fins: a preferência, concebida como um tipo de relação intencional descrita na obra *Psicologia descritiva*. Desse modo, enquanto ramo prático da filosofia do psíquico, os estudos da ética brentiana têm o ponto de partida e o ponto de chegada nesse conceito.

Referências

Albertazzi, Liliana. (2006). *Immanent realism: an introduction to Brentano*. Dordrecht: Springer.

²⁴ „Vorziehen ist ein "relatives Werten", das im "Ursprung sittlicher Erkenntnis" (Philos. Bibl. 55) und auch im Anhang unter V näher charakterisiert ist“. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band. p. 290-291.

²⁵ „Für die Wertlehre, auch die ökonomische, sind die "Bevorzugungen" von besonderer Wichtigkeit“. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band. p. 291.

- Brentano, Franz. (1982). *Deskriptive Psychologie*. Hamburg: Feliz Meiner.
- _____. (1995). *Descriptive Psychology*. Tradução: Benito Müller. New York: Routledge.
- _____. (1935). *Psicologia desde un punto de vista empírico*. Tradução: José Gaos, *Revista de Occidente*, Madrid.
- _____. (1973). *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Erster Band, Hamburg: Feliz Meiner.
- _____. (1971). *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band, Hamburg: Feliz Meiner.
- _____. (1974). *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Dritter Band, Hamburg: Feliz Meiner, 1974.
- _____. (1969). *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. 4. ed. Hamburg: Feliz Meiner.
- _____. (2002). *El origen del conocimiento moral*. Tradução: Manuel G. Morentes. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.
- _____. (1978). *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Hamburg: Feliz Meiner.
- _____. (1973). *The Foundation and construction of ethic*. Tradução: Elizabeth H. Schneewind. New York: Humanities Press.
- Chisholm, Roderick M. (1969). Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional. In: *Phenomenology and existentialism*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, p. 1-24.
- _____. (1986). *Brentano and intrinsic value*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1976). Intentional inexistence. In: McAlister, Linda. *The philosophy of Brentano*. London: Duckworth, p. 140-150.
- Chrudzimski, Arkadiusz; SMITH, Barry. (2004). Brentano's ontology: from conceptualism to reism. In: *The Cambridge Companion to Brentano*. United Kingdom: Cambridge University Press, p. 207.

- McAlister, Linda. (1976). Chisholm and Brentano on Intentionality. In: MCALISTER, Linda. *The philosophy of Brentano*. London: Duckworth, p. 151-159.
- _____. (1982). *The development of Franz Brentano's ethics*. Amsterdam: Rodopi.
- Mulligan, Kevin. (2004). Brentano on the mind. In: *The Cambridge Companion to Brentano.*, United Kingdom: Cambridge University Press, p. 66-97.
- Olson, Jonas. (2003). Brentano on pleasure. In: Rabinowicz, W.; Ronnow-Rasmussen, T. *Patterns of value: essays on axiology and formal value analysis*. Lund: Lund Philosophy Reports, p. 138-44.
- Porta, M. A. G. (2002) *Franz Brentano. Equivocidad del ser y objeto intencional*. Kriterion, Minas Gerais, v. XLIII, n.105, p. 97-118.

BRENTANO ON SCIENTIFIC PHILOSOPHY AND POSITIVISM¹

Flávio Vieira Curvello²

Introduction

The purpose of this paper is to provide an interpretation of Franz Brentano's views on the scientific character of philosophy and how it relates to positivism. It is already widely known that Brentano was strongly influenced by Auguste Comte's approach to science and philosophy, and that many of his ideas both on the definition and the practice of scientific philosophy are to be understood within the framework of that influence. (Albertazzi, 2006, p. 14; Binder, 2017, p. 16; Gilson, 1966, pp. 432-433; Haller, 1988, p. 23; Ingarden, 1969, pp. 462-463; Münch, 1989, pp. 36-37; Schmit, 2002, p. 291; Simons, 2000, pp. 70-71, 79) As a matter of fact, in recent years current Brentanian scholarship has increasingly devoted more attention to this topic, providing us with some helpful analyses and emphasizing its importance and systematic role in the interpretation of Brentano's work (Benoist, 2011; Brandl, 2018, pp. 42-50; Fiset, 2018, pp. 76-77; forthcoming; Huemer, 2018;

¹ Este trabalho foi publicado primeira vez na Revista *Kriterion*, Belo Horizonte (nº 150, Dez./2021, p. 657-679).

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil . Professor da Universidade Estácio de Sá. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9072-4472>

Ierna, 2014a; 2014b, pp. 545, 547; Porta, 2018, pp. 337-340; Rollinger, 2012, p. 278; Savu, 2019, pp. 47, 49-51; Schaefer, 2013, pp. 551-552; Tănăsescu, 2017; forthcoming). Such contributions are for the most part successful in showing how many fundamental epistemological and methodological convictions of Brentano's psychology are indebted to that heritage. Brentano's main work in this area, his "Psychology from an Empirical Standpoint" (1874), is a paramount example of those convictions, but they are also clearly stated in later works, such as his lectures on "Descriptive Psychology" (1890-1891).³

If we also consider how widespread Brentano's views on scientific philosophy became in 20th century thought, the relevance of taking a closer look at them become even clearer. Among his students there were different approaches to the general idea of scientific philosophy that certainly depart from Brentano to a greater or lesser extent, but which can still be traced back to him. A well-known example of that is provided by Edmund Husserl's ideas on philosophy as a 'rigorous science'. Another example can be found in Carl Stumpf's visions on the relationship between experimental and descriptive research in psychology and their contributions to philosophy. Closely related to Stumpf's perspective are the methodological novelties of the Berlin School of Gestalt Psychology (Simons, 2000, p. 79; Schaefer, 2013, p. 543; Spiegelberg, 1965, p. 54; 1972, pp. 5-7, 67-69). Therefore, a better understanding of Brentano's position promises not just a deeper glimpse into his own work, but also an engagement with the wider historical and theoretical problems concerning his intellectual legacy.

This paper will only be concerned with the first aspect of this twofold way of seeing the importance of clarifying

³ Comte is explicitly quoted in Brentano, 1874, pp. 39-43, 54, 60-62, 69, 95, 163, 168-169, 350; 1982, p. 70.

Brentano's thoughts on scientific philosophy. It will attempt, therefore, to contribute to the current debate by providing a comprehensive understanding of those thoughts and sketching some of their consequences for the general interpretation of Brentano's works. In order to do that, I will first address the thinker's famous fourth habilitation thesis, which states that philosophical groundwork must be done in strict accordance with natural scientific methodology. The meaning of such a claim is to be assessed by reference to the lectures "On the Future of Philosophy" (1893) and "On the Reasons for Discouragement in the Field of Philosophy" (1874), both edited in a posthumous volume under the same title as the former lecture. Here I will concentrate particularly on Brentano's debate with Adolf Exner about the relationship of natural scientific methodology with the human sciences. It is indeed in this deeply important, but rather neglected topic,⁴ that we find a lengthy argumentation by Brentano favoring the idea of a univocal method for science in general. Afterwards, I will address Brentano's interpretation of positivism by means of an analysis of his essay "Auguste Comte and the Positive Philosophy" (1869), as well as of his further manuscripts on the theme, which were also posthumously published and bear the same title as the essay. Here I intend to underscore the positivistic import on Brentano's ideas about that univocal scientific method. In doing so, it will be possible to outline a general picture of this fundamental aspect of Brentano's work and sketch some further thoughts on its overall importance.

⁴ To my knowledge, its only in-depth analysis is provided by Benoist, 2011.

The method of philosophy as a natural scientific method

As stated above, the stepping stone for our discussion is laid in Brentano's "Habilitation Theses", submitted to the University of Würzburg in 1866 and defended by means of a *disputatio*. This small work consists rather of a compilation of the defended theses and does not provide any argumentation that substantiates them individually. It has, however, a very broad philosophical scope, addressing questions of method, ontology, metaphysics, natural theology, cosmology, psychology, logic, philosophy of language, ethics and aesthetics (Kraus, 1968, p. 165). Under inspiration from Comte's positivism, its fourth thesis states: "The true method of philosophy is none other than that of the natural sciences" (Brentano, 1968, p. 137; cf. Haller, 1988, p. 22). Such an assertion could perhaps give the misleading impression that what is here at stake is only a praise or a somewhat apologetic defense of experimental study in philosophy. That is: a defense of that kind of study which aims at a controlled observation of certain phenomena, at the identification of different physical agents which define the causal context in which such phenomena take place, at conferring some degree of mathematical formalization to the propositions resulting therefrom, etc. This is not, however, the case. In order to assess what Brentano meant in his fourth habilitation thesis, it is important to analyze his lecture "On the Future of Philosophy" (Kraus, 1968, p. 168; Fisette, 2018, pp. 78-79; Werle, 1989, pp. 94-95).

This lecture consists of a reaction to Adolf Exner's inaugural speech as rector of the University of Vienna and was delivered in 1892 to the Philosophical Society of the city. In his speech, Exner had addressed the famous problem of transposing the method of the natural sciences into the human sciences. He had argued against this transposition by favoring a fundamental methodological dissent between both fields. In

many respects, his position is similar to that of a major figure in this debate, namely Wilhelm Dilthey. (Brentano, 1968, p. 9; Benoist, 2011, p. 132).⁵ Brentano's position in his lecture, on its turn, is diametrically opposed to that. It consists rather in rejecting any methodological dissent between natural and human sciences and in stating that 'scientificity' is something to be defined by univocal criteria regardless of what kind of phenomenon a given science may have as its proper subject (Brentano, 1968, pp. 3, 8). According to Brentano, Exner's main arguments for his own perspective are essentially twofold:

- (i) The natural sciences – considered through the paradigmatic case of mechanics – clarify the fundamental laws of nature. From these most general and comprehensive laws, some secondary laws are drawn, which are then applied to the factual occurrences and make it possible for the scientist to explain them by deductive means. The research in human sciences, as opposed to that, tackle such complex and intricate phenomena, which are so nuanced and dependent on so many unclear preconditions that they could never be fully known or undergo any exact analysis. The methodological difference between both fields should, therefore, be respected if the researcher wanted to avoid any misrepresentation of phenomena through unsuitable approaches, which would obviously lead to false conclusions.
- (ii) The phenomena of the human sciences are historical, whereas the natural phenomena lack any similar feature. They have no such thing as a 'past' which could have a bearing on the way a phenomenon presently occurs – i.e., by preserving some aspects of what it once was in its ac-

⁵ On the historical background of that, cf. Blackmore, 1998, pp. 76-77; Volpi, 1989, pp. 15-18.

tual manifestation. They also have nothing like a 'future' which could shape the phenomenon in a similar way, determining how it occurs according to certain possibilities of development that are intrinsically more pressing than others. The method of the human sciences therefore needs to be different and attentive to the historical-political context in which the analyzed phenomenon takes place. Only the examination of such context could allow the researcher to understand that the present phenomenon is by no means absolute, but rather determined in its concrete meaning by those two extremes of the historical continuum (Brentano, 1968, pp. 30-31, 32, 35; Benoit, 2011, p. 132).

Exner understands, therefore, the natural sciences through the criteria of *exactness* and *non-historicity* and the human sciences, in contrast, through the criteria of *inexactness* and *historicity*. This is how he tries to substantiate the methodological dissent. Brentano is radically opposed to this perspective and both arguments it is based upon. He shows that they rely on erroneous assessments of the respective scientific domains, which should rather be characterized by methodological unity.

Against (i), Brentano claims that even though the phenomena of the human sciences are indeed complex and characterized by so many preconditions that can hardly be specified, this is no distinguishing feature between them and the natural phenomena. There are also several occasions in which the knowledge of the various preconditions of a natural phenomenon is considerably impaired. The relations such preconditions have to each other cannot be analyzed systematically enough, so that the deductive connections between particular occurrences and natural laws are rigorously identified and displayed.

Actually, on a closer look, every natural phenomenon can be said to face such complications. It is rather just the case

that the natural sciences are sometimes able to examine them more accurately, though sometimes not. However that may be, they are still far from being as effective as Exner claims.

Brentano offers us a great deal of examples of that in different natural scientific fields – e.g., the laws that determine the crystallization of different chemical compounds, which take different shapes when they change their physical state; the difficulty of understanding the development of a living cell merely through physical-chemical principles; the radical particularization of pathologies, which always depend upon the individual constitution of the affected organism; etc. The natural scientific task, therefore, is not as simple as Exner intends it to be. It requires the researcher to have enough flexibility to be mindful of the concrete, actual character of the investigated object. He must carefully adapt his approach to the materiality of the object, and not simply attempt to deduce explanations for particular phenomena from principles already deemed to be valid. Thus, Brentano states that nothing could better guide the researcher of the human sciences in his consideration of their complex phenomena than the way natural science proceeds, adapting its methods to the concreteness of the analyzed problem (Brentano, 1968, pp. 32-35; Benoist, 2011, pp. 132-134; Porta, 2018, p. 338).

Against (ii), Brentano introduces two arguments. The first states that (ii) would become a *petitio principii* as soon as (i) was refuted. The fundamental problem is not the difference between the phenomena of the natural sciences and those of the human sciences, but the possibility of consistently dealing with them through a univocal method. The difference between those phenomena is actually quite obvious, but it does not entail a special methodology for each field. If (i) were valid, there would be a reason for assuming the methodological difference and searching for further signs of it. Since (i) was rejected, however, (ii) is reduced to a mere remark on the difference of phenomena and an additional, unfounded assertion of

the methodological difference. Such an attempt to defend this perspective, therefore, takes for granted what still must be argued for.

Brentano's second argument against (ii) makes the case that assuming historicity to be a distinguishing feature between the phenomena both of the natural and the human sciences is a mistake. Natural phenomena are processual and have their own historicity. According to it, a present fact is related to primitive stages of its own development, and it tends as well to certain future stages which restrict its possibilities of further differentiation. Brentano also offers many examples of that, such as embryological studies or the process of body maturation and aging, the development of pathological conditions, a recurring epidemic disease, etc. Exner's view of the natural sciences is again narrow and flawed. He overlooks how different natural scientific fields deal with deeply complex phenomena, which can hardly be traced back to all its different causes and which take place in a wide, multi-layered continuum of natural processes. The natural scientist's approach to such phenomena and his ways of handling their complexity also serve here as a model for the efforts of human science. The fundamental methodological unity of science must, therefore, be preserved (Brentano, 1968, pp. 35-37, 44; Benoist, 2011, pp. 134-137).

The two arguments introduced by Brentano show what is really at stake in his case for the applicability of the natural scientific method in the human sciences. For the main part, they show what Brentano means by 'natural science' and to what extent the intellectual disposition required by that field may be of general benefit. As stated above, Brentano's arguments are not about a sudden conversion of the problems of human science into experimental ones (Gilson, 1966, pp. 420, 430-431). They rather aim at retrieving something more fundamental to the cognitive attitude of the natural scientist – something which lays the ground for his different concrete

approaches to nature, determining his many practical ways of observing its entities and processes, analyzing the observed data, drawing and reassessing conclusions, etc. Such an intellectual point of departure would consist of a radical commitment to grasp the fact of interest and describe the different ways it occurs; to achieve a most comprehensive view of the regularities therein; to continuously conform the observation to the requirements of the fact, so that the way of approaching it does not become a way of covering it up or deforming its nature, but rather of clarifying it; to always focus on carefully defined issues instead of overarching ones, even though the progress of the research will consequently be slower and more laborious (Brentano, 1968, pp. 12-14). The representative of the human sciences must precisely follow these principles of investigation whenever he deals with the phenomena proper to his area. What is here in question is the definition of a fundamental idea of scientificity, which would have to be assumed and applied whenever a proper scientific study is to be conducted. Thus, according to Brentano, to defend the methodological difference between natural and human sciences is not to recognize that the scientist's approach to his objects of investigation is always defined through this set of basic dispositions. They frame the cognitive attitude of anyone who rigorously desires to know something. (Brentano, 1968, p. 45; Benoit, 2011, pp. 134, 138, 147; Ierna, 2014a, 2014b, pp. 545-546; Willard, 1998, p. 37; Tatarkiewicz, 1973, p. 218)⁶ Hence, Brentano's case against Exner clearly exceeds the relationship be-

⁶ The defense of such unity does not mean that the attempt to employ the natural scientific method in the human sciences is free of problems. A comprehensive list of these problems is provided in Appendix XII to the presently analyzed lecture - Brentano, 1968, pp. 75-81.

tween natural and human science, consisting rather in the postulation of an idea of scientific knowledge in general. It is precisely because of its general character that his arguments allow us to understand the fourth habilitation thesis. To say that the method of philosophy is none other than that of the natural sciences is to say that philosophy is also encompassed by this idea and must be described in the same terms as any other scientific field. This is what Brentano explicitly states in his inaugural address at the University of Vienna in 1874, entitled "On the Reasons for Discouragement in the Field of Philosophy". According to Brentano, there would be no doubt about the role of experience as the only teacher in philosophical matters, and it is the task of the scholar who deals with them to proceed like any other scientific scholar – i.e., to progress step by step, slowly clarifying the main problems of his area, gradually undoing the fundamental obstacles to their comprehension and achieving modest, but sound results (Brentano, 1968, p. 85; Haller, 1988, pp. 22-23, 25-26). The further information Brentano provides on this exemplary scientific procedure strikingly attests the relevance of positivism to his perspective. The natural scientist understands the impossibility of intuitively grasping the 'how' and the 'why' of natural processes. He focuses, instead, on natural appearances and on their concrete modes of succession. By identifying the similarities pervading its different cases, he recognizes the general, unchangeable relations between the appearances, i.e., the laws that rule their factual connections. Thus, his task would be that of arranging 'particular facts' as specific cases of 'general facts', which would consist precisely in these relations or laws mentioned above (Brentano, 1968, pp. 89-90; Fisette, 2018, pp. 78, 94; Tănăsescu, 2017, pp. 335, 342-343, 352-353, 358).

The philosopher should behave the same way in what concerns those investigative interests which may reach beyond his intuitive capacities, since he is also denied any kind of immediate apprehension of the essence of the objects he analyz-

es. Like the scientist, he must primarily devote himself to the examination of facts, to the clarification of the laws that rule them, and to the objective correlation between these two instances. Thus, he will be able to explain facts already known and foresee how facts yet unknown can possibly happen. In short, the philosopher must give up any intentions of intuitively accessing the “domain of what is utterly inapprehensible” and focus on the factuality, employing a method “corresponding to the things” (Brentano, 1968, pp. 95-97).⁷

Positivism and the definition of the scientificity of philosophy

The previous section has shed some light on the already mentioned influence from Comte’s positivism over Brentano. Indeed, Comte figures, as mentioned earlier, as a privileged interlocutor in Brentano’s defense of a methodological unity of science, in which philosophy takes part. The relationship between both thinkers can be properly understood through the analysis of Brentano’s essay “Auguste Comte and the Positive Philosophy”, published in 1869 in the journal *Chilianeum*, and of his manuscripts of the same period, edited under the same title as the essay and published in the posthumous volume “History of Modern Philosophy”. In both sources, Brentano addresses Comte’s thesis that the development of the human intellect in every domain of knowledge

⁷ On the impact of such a conception of philosophy on Brentano’s disciples, cf. Baumgartner, 2003, pp. 5-6; Binder, 2017, p. 16; Brentano, 1968, p. 30; Husserl, 1987, pp. 305-306, 309-310; Stumpf, 1919, p. 88; 1924, p. 208; Werle, 1989, pp. 92-94

obeys a fundamental law that necessarily divides its progress into three stages.⁸

(i) In the 'theological' or 'fictional' stage, the investigative interest is directed to the intrinsic nature of things and to the efficient and final causes which act upon them. The explanation of natural occurrences put forward as a postulate the existence of an amount of free and rational supernatural forces, which would rule the natural world and the course of its events. Such an explanation, however, would be devoid of exactness and would also interpret those forces as somehow akin to mankind and characterized by some traits that closely resemble our own. Thus, the very way in which the divine power is here understood reveals a fundamental inclination to anthropomorphism (Brentano, 1869, p. 19; 1987, pp. 246-248, 250, 262; Comte, 1830, pp. 4-5, 9-13; 1844, pp. 2-8; Fisette, 2018, p. 88; Münch, 1989, p. 37; Tănăsescu, 2017, p. 337).

(ii) The 'metaphysical' or 'abstract' stage serves only as an intermediary phase in the progress of human intellect. In such a stage, the supernatural forces of the theological stage are replaced by abstract natural forces, which are conceived as the actual and most eminent components of reality. They consist of hypostasized entities or abstractions, which constitute the things existing in the world, defining their real consistency, the properties they may exhibit, the processes in which they participate, etc. It is a perspective in which mere concepts

⁸ Brentano delivered a cycle of public conferences on Comte and his positivism in Würzburg, 1868. He planned to write a series of seven essays on Comte, but only the one from *Chilianeum* was published. The manuscripts that are here analyzed seem to be a sketch for further essays (Hedwig, 1987, p. 361; Schmit, 2002, p. 292). For further historical information on this topic, cf. Fisette, 2018, pp. 73-82.

of human understanding are taken for real entities, which inhabit concrete things and make them what they are (Brentano, 1869, p. 19; 1987, pp. 247, 251-252, 262-263; Comte, 1830, pp. 4-5, 13-14; 1844, pp. 8-12; Fisette, 2018, p. 88; Münch, 1989, pp. 37-38; Tănăsescu, 2017, p. 337).

(iii) In the 'positive stage', human intellect reaches its peak of development, recognizing the impossibility of an absolute knowledge of natural things and occurrences, as well as of their origins, intrinsic causes and possible ends. Instead of that, such intellect is concerned only with the methodical use of observation and the consequent rational inference of the real laws that rule them - i.e., of their unchangeable relations of succession and similarity. Scientific explanation, therefore, would consist precisely in the clarification of the relations between particular and general facts. Put another way, it would consist in grasping and outlining the connection between observed facts (Brentano, 1869, pp. 18-19, 25; 1987, pp. 247-248, 254; Comte, 1830, pp. 4-5, 14-17; 1844, pp. 12-22; Fisette, 2018, pp. 85, 88; Münch, 1989, p. 38; Tănăsescu, 2017, p. 338). The affinity between this definition of scientific knowledge and the one introduced by Brentano in "On the Reasons for Discouragement in the Field of Philosophy" is quite obvious. Comte's views are literally retrieved in this lecture even though the thinker himself is not quoted.

According to Comte, all stages tend, in their progress, to unify their explanatory principles. Thus, the theological stage would improve its theoretical consistency when it no longer admits a plurality of divine forces, to which natural phenomena should be traced back, but rather only one force, paying regard to a single providence. The metaphysical stage, on its turn, would improve itself while the different abstractions it hypostasized were gradually understood no longer as autonomous entities, but as moments of one greater, all-encompassing identity, i.e., 'nature' itself. Likewise, the positive stage could aspire to coordinate particular facts no longer

under a large number of general facts, but under a single and most fundamental one, which would explain all laws of succession and relations of similarity among natural phenomena. A candidate for such position would be the astronomical law of gravitation. Brentano points out, however, that this tendency towards unification of explanatory means does not apply to the positive stage in the same way it does to both primitive stages. He emphasizes the fact that Comte sees the problems involved in the identification of such a primordial law. Actually, both the systematic structuring of positive philosophy and the achievement of its objectives do not depend at all on such a unity, but rather on another, more concrete one: the unity of method (Brentano, 1987, p. 248; Comte, 1830, pp. 15-16; 1844, pp. 22-24. Tănăsescu, 2017, p. 346).

The *status* of positive science would require nothing more than conducting investigations according to the aforementioned principles. It implies a declination of any interest in intrinsic causes of phenomena, which cannot be directly apprehended by the investigator. And, instead of that, it implies the observance of the regularities of phenomena, from which their laws are derived (Brentano, 1869, p. 23; 1987, p. 252; Comte, 1830, pp. 15-16; 1844, pp. 12-14). According to Comte, therefore, any investigation in any possible field of knowledge that raises the claim to be science must take heed of these principles. Such a standpoint is, once again, clearly related to that of Brentano, both caring to defend the general characteristics of the scientific method and not accepting anything as science which somehow diverges from those references and intends to be 'another way to work scientifically.' Brentano introduces, however, a peculiar interpretation of Comte's views on the notion of cause. He argues that the thinker would not doubt the *existence*, but rather the *cognoscibility* of causes. Strictly speaking, Comte would admit the thesis that nothing in the natural world happens without an efficient cause. However, our possibilities of understanding the relationship between

such a cause and the effects it brings about would be limited, since they depend upon experience. In order to understand that relationship, we would have to repeatedly experience the connection as it factually manifests itself and draw by induction a conclusion, which states with certitude that it is indeed a general fact. However rigorous and systematic the application of such a procedure might be, it would not be able to keep questions about the 'why' and the 'how' of that relationship at bay. An example makes the thesis clearer. Let us consider a moving body striking against another body at rest, and that it does so in such a way that it is able to bring the latter into motion as well. According to Brentano, Comte would not say that it is impossible to identify a causal relation here, in which the collision of the first body against the second one is responsible for what occurs to the latter, to which the movement is transmitted. This could be repeatedly verified by exercising a controlled observation which reproduces the general conditions of occurrence of that phenomenon. The observer would, then, acquire a certain knowledge grounded on facts. Such knowledge, however, would never be sharp and deep enough to disclose why bodies behave the way they do under the described conditions. We would never have such a clear comprehension of those bodies and their properties, which would show us the ultimate reason why that phenomenon is the case exactly the way it is.

The knowledge of causes would never be as clear as, say, the knowledge of relationships between mathematical concepts. Let us here consider, e.g., the analysis of the relation between the numbers 2 and 4. The mere reflection on the concepts of the respective numbers would show it to be immediately understandable that the first of those numbers equals half of the second one. Further questions on the validity of this state of affairs do not come to our minds whenever we state that. We are not prompted to ask whether it is indeed a categorical validity or whether the extent of such validity should

still be further determined. Rather, such validity is found *a priori* in the examined concepts.⁹ When we strive to know causes, however, we never see phenomenal connections as they are in their innermost character. We never pierce into its real structure and reach such an understanding of its essence, which would show us, independently of all factual experience, the ultimate reason why the connection is what it is. There is neither such thing as complete knowledge of the concepts involved therein, nor any subsequent deduction of categorically valid states of affairs related to those concepts. The intrinsic nature of the causal principle always remains hidden. A certain knowledge of the cause would therefore be possible, but in a limited way and without an understanding of its utmost 'how' and 'why' – i.e., without conceiving of any intuition of the causal connection itself (Brentano, 1869, pp. 26-28; 1987, pp. 255-258; Fisette, 2018, pp. 85-86; Münch, 1989, pp. 39-40; Schmit, 2002, pp. 292-294; Tănăsescu, 2017, pp. 338-339).

Brentano's aim with his interpretation becomes more explicit when he criticizes the terms Comte employed to name the two early stages of knowledge. According to Brentano, the term 'theology' does not effectively apply to the cognitive orientation described in the first stage, which was centered on the idea of explaining natural phenomena with the aid of somewhat human-like divine forces. He substantiates his claim by providing us with some relevant reflections on the origins and

⁹ Brentano argues for an interpretation of mathematics as an essentially analytic science, rejecting, therefore, Kant's interpretation of it as synthetic *a priori* discipline, which proceeds through construction of concepts. Brentano's standpoint is explained in his posthumously published essay *Down with the Prejudices!* (Brentano, 1970, pp. 7, 47-51). For his early views on mathematics, cf. Ierna (2012).

development of theological thought in far earlier stages of our history. According to Brentano, the first theological interpretations of the world consisted in a projection of ideas primitive people had about their own bodily conditions. They considered their power to voluntarily move their bodies and to physically interact with the surrounding world in a varied set of practical situations. Thus they understood that their will was the efficient precondition to that sort of effect. On that basis, they came to the idea that every further effect in the natural world should as well depend upon some kind of will, which would account for the effect as a whole – setting beforehand its underlying meaning, purpose and inherent reason. In the most primitive stages of theological thought, that belief led to simple animism and hylozoism. In its next developments, however, it led to different apprehensions of the divine – both in polytheistic and monotheistic perspectives. There we see the emergence of the main trait of the theological stage that was already addressed above: the explanation of natural occurrences through the agency of free and rational supernatural forces. According to this, a theological worldview would come about, in short, from an analogy between our ability to control our bodies by will and how the world itself works (Brentano, 1869, pp. 20-21).

That is why Brentano follows John Stuart Mill in his monograph “Auguste Comte and Positivism” (1865), and states that it would be more appropriate to speak of a ‘personal’ or ‘volitional’ stage. He suggests also to name it a ‘mode of explanation having recourse to fictional persons’ (*personen-fingierende Erklärungsweise*)¹⁰ (Brentano, 1869, pp. 32-33). Be-

¹⁰ Here I employ Fissette’s (2018) translation of Brentano’s expression. The same is done in the next similar expression Brentano uses to rename the metaphysical stage.

yond Comte's perspective and in its legitimate meaning, theology would rather consist of a systematic, rational investigation of the divine being, of the evidences of its existence, (to a certain extent) of its nature and attributes, of revelations, etc., providing also the grounds for the discussion of the immortality of the human soul (cf. Krantz Gabriel, 2017; Schaefer, 2017).

In a similar way, Brentano also claims that a rigorous depiction of metaphysics would as well bring similar problems to Comte's ideas about an intermediary stage in the progress of human knowledge, showing the inadequacy of the expression 'metaphysical stage'. Understood in the Aristotelian sense, i.e., as the science of being *qua* being, metaphysics reaches far beyond Comte's restrictive characterization of that stage and of its questionable ways of explaining phenomena by the identification of their underlying entities. The alternative name introduced by Comte himself, i.e., 'abstract stage', would be more suitable, since the essence of this stage is the hypostatization of abstractions. Also here Brentano suggests another expression for it, namely the 'mode of explanation having recourse to fictional entities' (*entitätenfingierende Erklärungsweise*) – which relies on the fact that the term *Entitas* in medieval philosophy often assumed the same meaning Comte addressed in his definition of the second stage (Brentano, 1869, pp. 33-34).

Both of Brentano's terminological remarks attempt at specifying what he believes to be the actual meaning of Comte's claims, thereby avoiding misleading understandings of the 'real consistency' of his theories. Seen in light of their purely conceptual merits, they are, in Brentano's view, very pertinent, since any scientific approach would have to avoid investigative interests which overstep the natural constraints of our capacity to know (Brentano, 1869, pp. 33-34; 1987, pp. 262-263; Fisette, 2018, pp. 83-84; Kastil, 1951, p. 28; Münch, 1989, p. 49). Brentano's greatest objective, however, is to show that positive science is not opposed to theology and metaphysics.

ics in their legitimate versions. Quite the contrary: science could even work together with both disciplines, if the philosophical inquiry which addresses theological and metaphysical issues assumed the advocated scientific character – which must always constitute the utmost character of proper philosophical practice (Gilson, 1966, p. 433; Schmit, 2002, p. 294).

But one could reasonably ask here, when confronted with this latter claim: it is indeed possible to make sense of a metaphysical investigation which is underpinned by Brentano's empirical approach, but how could that be the case for theology at all? How could someone strive for sound, rigorously inductive, logically consistent, experience-based results in the investigation of divine issues? How could theology work together with natural science? In the published version of his manuscript, Brentano tries to shed some light on those problems by sketching out some basic situations in which a theistic stance could hinder scientific thought, as well as by showing us ways of overcoming these hindrances. From his general remarks, two seem to be the most significant for his theoretical purposes, and they are the ones I address next. The theistic stance could be a problem for science:

(i) If it implied the assumption of our ability to grasp the essence of God as the first and most universal cause and, by means of analytical thought – i.e. *a priori* – to infer the possible effects of that cause (Brentano, 1869, pp. 28-29).

(ii) If it implied a radical abridgement of scientific endeavors, leading back every plausible question concerning the world's phenomena to the will of an almighty Creator. In such a scenario, everything should find an 'explanation' in the idea that each and every occurrence of the world is 'what it is' and 'the way it is' because God wants it to be so. Brentano points out that this perspective would render science impossible, since it would immediately jump from the most local and particular effects up to the first and most eminent cause of everything – completely ignoring that between them there is a con-

siderable number of intermediary causes, which are not subdued to any investigation whatsoever (Brentano, 1869, pp. 31-32).

Brentano reacts to that, however, as a disfigurement of a rigorous and rational theism. Against (i), he reminds us that there is actually no requirement to any kind of knowledge to enable us to see into the essences of phenomena. Such a thing does not happen even when we analyze the most trivial physical occurrences. Then, it is certainly also impossible when we try to investigate the highest and farthest determinations of the world. Brentano defends the idea that we are able to have a certain knowledge of God, but only by approximative means—i.e., in degrees. Such a partial knowledge would be provided, on the one hand, by negative statements—i.e., by stating what God *is not*, as negative theology does—and by analogies with natural phenomena in general—i.e., by a fact-centered investigation of physical, empirical reality which leads, by *a posteriori* means, to the conclusion that such a reality must rely on an original, transcendent power (Brentano, 1869, p. 29; cf. Krantz Gabriel, 2017, p. 148; Schaefer, 2017, pp. 218-220).¹¹

Against (ii), Brentano states that it is also no necessary consequence of theism. As a matter of fact, this stance may

¹¹ Schaefer (2017) provides us with a very good summary of Brentano's argument for God's existence, which refutes the classic *a priori* forms of ontological argument in the history of philosophy. Instead of that, Brentano intends to show that it is possible to be sure of God's existence by means of a thorough examination of consciousness and empirical, physical reality. His arguments are, therefore, as quoted above, *a posteriori* and start with the observation of phenomena in the created world in order to slowly progress to its transcendent Creator.

well admit the existence of a primordial cause in the figure of God and, nonetheless, without bringing any problems to it, understand that there are plenty of links in the causal chain that leads from God to the most particular effects we may observe in the world. And on that basis, it may also recognize the importance of diligent scientific investigation of those links. The fact that God is the ultimate explanation for things in our world does not entail that there is no work left to be done for science. On the contrary: there is indeed such a work and it consists precisely in the investigation of all levels of causal determinations that lead from God down to concrete things (Brentano, 1869, p. 32).

Brentano's interest, therefore, is to show that a theistic stance does not necessarily imply such intellectual decisions which could doom scientific inquiry from the very start. In any case, here is not the place to delve further into his ideas on theology or on the relationship between religion and philosophy – which are, for their own sake, very important to understand Brentano's philosophy as a whole. It is enough for the purposes of this essay just to outline some of his basic ideas on those issues and refer to sound and already accessible, specialized research on them. So the present analysis will not be led so far afield.¹²

Now, as we see above, Brentano argues *against* Comte, although he understands his own argument as essentially *fa-*

¹² Besides that, an optimal example of how metaphysical and theological issues can be associated with scientific investigation is provided by Brentano's recently published lecture "The Laws of Interaction of the Natural Forces and Their Meaning in Metaphysics" (1879). There he addresses philosophical problems entailed by the second law of thermodynamics, *viz.*, the question on the origins of the natural world.

vorable to him and the radicalization of his thought (Brentano, 1987, p. 264; Schmit, 2002, p. 294; Tănăsescu, 2017, p. 345). His peculiar way of referring to Comte, therefore, does not only help us clarify the fundamental meaning of his thesis about the scientificity of philosophy, but also the fact that it considers metaphysics and theology to be legitimate philosophical disciplines. To exercise the scientificity of philosophy, then, is to heed the strict delimitation of the facts to be investigated, to develop theories *cum fundamento in re*, attentive to their possible counter-examples and to the fundamental adaptability of concrete methods of investigation. It also requires us to neither overlook the facts in favor of speculation, nor get ourselves involved with the assumption that essential traits of phenomenal connections are knowable as such, since all we can directly deal with are the connections themselves. Lastly, it also means ensuring that theological and metaphysical problems have their place in philosophy, since they are compatible with the principles of a scientific philosophy.

Concluding remarks

The foregoing analyses were able to shed some light on Brentano's idea of scientific philosophy. It was possible to make sense of his claim in his fourth habilitation thesis that philosophy should only be practiced on the basis of natural scientific methodology. As we have seen, it has nothing to do with the thesis that the experimental approach should be the only eligible way of substantiating theoretical claims in general. Instead, Brentano's view is based on a deeper analysis of that which lays the ground for the plurality of concrete means of research in natural science and enables each one of them to be justifiably designated as scientific. Actually, it is quite clear that the various fields of natural science do not proceed in the same way when they analyze the phenomena of their interest.

The different devices used in astronomical observation, for instance, are not the same as those used in the observation of microscopic physical phenomena or chemical reactions. The very way observation must be conformed to each one of those technological resources makes it clear that the concrete process of observation is quite different in each one of those cases. Even if we focus only on one natural scientific field, the specific ways of investigating its different phenomena will be quite different from each other. Psychological research provides us with clear examples: the psychophysics of sensations cannot be investigated with the same resources as the observation of psychopathological phenomena. These two kinds of investigation are different from that of the anomalies of sense perception due to acquired or congenital bodily impairment. All of them, at last, are different from an investigation on animal behavior and intelligence (Brentano, 1874, pp. 45-52).

What entitles us to label all those different modes of investigation as natural scientific ones? There must be a foundation for such a claim – i.e., some kind of general cognitive disposition on the basis of which different concrete scientific approaches to phenomena are possible. This is the crucial point of Brentano's discussion. When he mentions 'natural science' in his fourth habilitation thesis, he mentions this core of natural scientific method, which makes it possible for all those investigations to be scientific. We can grasp Brentano's interest more efficiently if we avoid a rather trivial terminological problem that crops up in this discussion. If we consider the usual way of employing the word 'method', its meaning is easily assimilated to that of, say, a 'concrete way of conducting an investigation', a 'series of practical steps someone should take in order to correctly understand something' – like the ones mentioned above. According to that, psychophysics would have its own method; the psychological examination of sensory deficiency, on its turn, another one; the clinical examination of psychopathology and the observation of animal be-

havior, still other ones. But Brentano does not address this trivial comprehension of the word when he speaks of natural scientific method. He addresses, instead, the unitary intellectual basis upon which all those procedures must depend if they should count as scientific. That is the meaning of 'natural scientific method' in the fourth habilitation thesis: the unitary ground of all scientific practice and not the diversity of their concrete procedures.

We have also seen that this natural scientific method consists in giving the facts scrupulous attention and searching for their boundaries with rigor; in conforming the modes of observation to their demands; in slowly progressing through the identification of their relations of similarity and succession; in avoiding any kind of speculation or investigative interest which exceeds the factual contexts observed; etc. It is precisely such a fundamental set of injunctions that is said to be constitutive of scientific knowledge itself guiding the activities of those fields traditionally labeled as natural sciences, human sciences and philosophy as well – even in its most abstract kinds of investigation, such as the metaphysical and the theological ones. It is precisely in Brentano's description of the general character of natural scientific method that we see the relevance of his interlocution with positivism. Many of Brentano's claims in his lectures considered in the first section of this paper are directly related to Comte's claims as we have seen in the second section. It is not always the case that Brentano explicitly speaks about such influence, but in a systematic point of view, the positivistic flair is very clear. Comte's case against speculation and attempts to investigate things beyond our natural cognitive constraints, his thorough emphasis on fact-based knowledge of generalities, and mostly his views on the methodological unity of science all come to Brentano's inheritance.

As stated in the introduction to this paper, such a fundamental thesis on the method of philosophy can be stated in

many points of Brentano's known works. We see in some of these works not just a clear application of those principles, but also, to a certain extent, their completion. In his "Psychology from an Empirical Standpoint", e.g., Brentano emphasizes the supranational, unitary character of a legitimate scientific psychology, which he aims at introducing. He develops his own psychological theories by means of a thorough analysis of experience drawing conceptual conclusions on the basis of clear and well-delimited empirical examples. He also employs an Aristotelian dialectical approach in such analysis, in which the opinions of a psychological, philosophical tradition about the investigated phenomena are critically examined. Those opinions that disagree with experiential data are rejected, whereas those that do agree are further investigated so that it becomes clear what a role they can possibly play in a new theoretical assessment of those phenomena. Moreover, he reflects on the way scientific resources such as induction and deduction work in psychological research, stressing mostly the former one and its importance for discrimination and classification of mental phenomena as well as the identification of their laws of succession (Brentano, 1874, pp. vi, 55, 93-97, 102-103).¹³

In his lectures on "Descriptive Psychology", Brentano also clearly works according to this methodological standpoint. His approach to psychology in that work may perhaps suggest otherwise since he explicitly thematizes descriptive psychology or psychognosis as a pure and exact branch of psychology. Such a branch investigates mental phenomena only by means of inner perception and has a foundational role

¹³ On further aspects of the positivistic approach of this work, cf. Benoist, 2011, pp. 137-147; Brandl, 2018, pp. 50-57; Fissette, 2018, pp. 93-105; Ierna, 2014a, pp. 545, 547; Tănăsescu, 2017, p. 339.

in its relation to the other psychological branch, namely, genetic psychology. Along the well-known lines of Brentanian tradition, descriptive propositions should lay the ultimate theoretical basis upon which genetic, explicative propositions depend, if they aim at full-fledged justification. The other way round, descriptive psychology can only receive some assistance from genetic psychology when it comes: (i) to the merely technical support of descriptive studies – e.g., evoking, by experimental means, some phenomena that the psychologist wants to investigate descriptively; extending those phenomena in time; optimizing the conditions in which phenomena can be contrasted with each other; etc. –; and (ii) to explanations of psychological conditions which inner perception cannot investigate – e.g., experimentally induced optical illusions, such as the famous ‘Zöllner illusion’ (Brentano, 1982, pp. 1-9). This explanation can perhaps lead us to think that such a purely intuitive psychology as the descriptive one has very little, if anything, to do with the method of natural sciences. That is, however, not the case. Brentano does not seem to ever have abandoned this underlying idea (Gilson, 1966, p. 430). In “My Last Wishes for Austria”, his farewell text to Austrian University published few years after those lectures, he still defends explicitly his views on method (Brentano, 1895, p. 32). And his descriptive psychology can indeed be understood within this framework.

Brentano introduces a detailed psychognostic method in his lectures, which comprehends five sequential steps: experiencing, noticing, fixing, inductive generalization and deduction. His explanation of each one of these steps is not to be summarized here since it would lead us too far astray. But it actually provides us with a very good example of his natural scientific approach insofar as: (i) it accurately describes the psychological activities implied in each one of those steps; (ii) it considers other psychological activities with which they can possibly be confused and excludes them from discussion, so

that the conceptual delimitation of each step of the method is achieved with clarity and precision; (iii) it thoroughly explains the epistemological character of each step, defining if it is fallible or not; (iv) for those steps which prove to be epistemically privileged and not fallible, it identifies their main sources of poor performance; (v) for those steps which are indeed fallible, it identifies their natural sources of mistake, sketching also the possibilities of avoiding them; (vi) it provides us with more tangible, not merely programmatic views on the assistance descriptive psychology can receive from the genetic one; etc. Even though this paper is not the right place to get a deeper glimpse on all these issues, they must be nevertheless briefly mentioned since they are the clearest points of Brentano's argumentation in his lectures which illustrate his fourth habilitation thesis and his strict scientific approach to psychology. They are nothing but results of the cautious, slowly progressive, fact-centered, non-speculative approach we already know.

The lectures on "Descriptive Psychology" and the "Psychology from an Empirical Standpoint" show us, therefore, how Brentano has put his fourth habilitation thesis into effect. These incipient remarks above should suffice to make it clear. They should also show us that the philosopher develops his ideas on scientific approach even further incorporating into them more accurate discussions of other investigative resources, such as deduction, the dialectical examination of other theories and arguments of other thinkers, etc. Indeed, a very important example of this further development can be found on Brentano's treatment of induction as the fourth step of his psychognostic method. In his lectures on "Descriptive Psychology", he briefly explains some ideas on that special way of exercising induction, which he labeled as 'induction in the broader sense' in his essay "Down with the Prejudices!" (Brentano, 1970, p. 74. Porta, 2018, p. 338). It consists, to sum up, in an alternative way of reaching for generalities on the basis of

exemplary facts so that the cognition of those generalities is immediate and valid *a priori*.

There are, indeed, many ways to enrich and extend our knowledge of Brentano's take on scientific philosophy if we carefully analyze not only his programmatic works, but mainly those ones in which such philosophy is practiced. As mentioned in the introduction to this paper, there are also many ways in which we can take Brentano's perspective as a starting point and cast some light on the later approaches to scientific philosophy, which are historically connected to the Brentano School, so that we may also progress from a theoretical point of view and become more able to understand in clear and sober terms further aspects of Brentano's legacy. These are, however, subjects of future work.

References

- Albertazzi, L. (2006). *Immanent realism. An introduction to Brentano*. Dordrecht: Springer.
- Baumgartner, W. (2003). Le contenu et la méthode des philosophies de Franz Brentano et Carl Stumpf. *Les études philosophiques*, Vol. 1, pp. 3-22.
- Benoist, J. (2011). Le naturalisme de Brentano. *Revue Roumaine de Philosophie*, Vol. 55, Nr. 1, pp. 131-147.
- Binder, T. Franz Brentano: Life and Work. (2017). In: KRIEGEL, U. (ed.) *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. New York: Routledge, pp. 15-20.
- Blackmore, J. (1998). Franz Brentano and the University of Vienna Philosophical Society 1888-1938. In: POLI, R. (ed). *The Brentano Puzzle*. Vermont: Ashgate Publishing Company. pp. 73-91.
- Brandl, J. (2018). Brentano's renewal of philosophy: a double-edged sword. *Brentano-Studien*, vol. 16, pp. 361-372.

- Brentano, F. (1869). Auguste Comte und die positive Philosophie. Erster Artikel. *Chilianeum Blätter für katholische Wissenschaft, Kunst und Leben*, Vol. 2.
- _____. (1987). Auguste Comte und die positive Philosophie. In: HEDWIG, K. (ed.) *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*. Hamburg: Felix Meiner, pp. 246-294.
- _____. (1982). *Deskriptive Psychologie*. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. (2016). Die Gesetze der Wechselwirkung der Naturkräfte und ihre Bedeutung für die Metaphysik. *Brentano Studien*, Vol. 14, pp. 27-56.
- _____. (1895). *Meine letzten Wünsche für Österreich*. Stuttgart: Cotta Verlag.
- _____. (1970). Nieder mit den Vorurteilen! Ein Mahnwort an die Gegenwart, im Geiste von Bacon und Descartes von allem blinden Apriori sich loszusagen. In: KASTIL, A. (ed.), *Versuch über die Erkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner, pp. 3-113.
- _____. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- _____. (1968). *Über die Zukunft der Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Comte, A. (1830). *Cours de philosophie positive*. Tome premier. Paris: Rouen Frères.
- _____. (1844). *Discours sur l'esprit positif*. Paris: Carilian-Goeury et von Dalmont.
- Fisette, D. (2018). Franz Brentano and Auguste Comte's positive philosophy. *Brentano Studien*, Vol. 16, pp. 73-110.
- _____. (Forthcoming). Introduction: Franz Brentano in Vienna. In: FISETTE, D. FRÉCHETTE, G. STADLER, F. (eds.) *Franz Brentano and Austrian Philosophy*. Vienna Circle Institute Yearbook. New York: Springer Verlag.
- Gilson, L. (1966). Science et philosophie selon F. Brentano. *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 20 (78-4), pp. 416-433.

- Haller, R. (1988). Franz Brentano, ein Philosoph des Empirismus. *Brentano-Studien*, Vol. 2, 19-30.
- Hedwig, K. (1987). Anmerkungen des Herausgebers. In: HEDWIG, K. (ed.) *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*. Hamburg: Felix Meiner, pp. 299-372.
- Huemer, W. (2018). "Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est. Brentano's conception of philosophy as rigorous science." *Brentano Studien*, Vol. 16, pp. 53-72.
- Husserl, E. (1987). Erinnerungen an Franz Brentano. In: NENON, T. SEPP, H. R. (eds.), *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Dordrecht: Martinus Nijhoff. pp. 304-315.
- Ierna, C. (2012). Brentano and mathematics. In: TĂNĂSESCU, I. (ed.) *Franz Brentano's metaphysics and psychology*. Bucarest: Zeta Books pp. 338-396.
- _____. (2014a). La science de la conscience selon Brentano. In: C. NIVELEAU (ed.) *Vers une philosophie scientifique: Le programme de Brentano*. Paris: Demopolis, [Online] Available at: <http://books.openedition.org/demopolis/108> (Accessed on: 18th August 2020).
- _____. (2014b). Making the humanities scientific. Brentano's project of philosophy as a science. In: BOD, R., MAAT, J. WESTSTEIJN, T. (eds.), *The making of humanities, vol. 3. The modern humanities*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 543-554.
- Ingarden, R. , (1969). Le concept de philosophie chez Franz Brentano. *Archives de Philosophie*, Vol. 32, Nr. 3, pp. 458-475.
- Kastil, A. (1951). *Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre*. Bern: A. Francke AG.
- Krantz Gabriel, S. (2017). Brentano on the Soul. In: KRIEGEL, U. (ed.) *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. New York: Routledge, pp. 144-149.
- Kraus, O. (1968). Anmerkungen des Herausgebers. In: KRAUS, O. (ed.), *Über die Zukunft der Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner, pp. 145-183.

- Münch, D. (1989). Brentano and Comte. *Grazer Philosophische Studien*, Vol. 35, pp. 33-54.
- Porta, M. A. (2018). Brentano y el método psicológico. *Síntese*, Vol. 45, Nr. 142, pp. 327- 344.
- Rollinger, R. (2012). OBrentano's Psychology from an Empirical Standpoint. In: TĂNĂSESCU, I. (ed.) *Franz Brentano's metaphysics and psychology*. Bucarest: Zeta Books, pp. 261-309.
- Savu, B. (2019). A sketch of the notion of decline in Auguste Comte. Common points with the corresponding Brentanian notion. *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, Vol. 43, Nr. 1, pp. 46-67.
- Schaefer, R. (2017). Brentano's Philosophy of Religion. In: KRIEDEL, U. (ed.) *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. New York: Routledge, pp. 216-221.
- Schaefer, R. (2013). The Madness of Franz Brentano: Religion, Secularisation and the History of Philosophy. *History of European Ideas*, Vol. 39, Nr. 4, pp. 541-560.
- Schmit, R. (2002). Brentano et le positivisme. *Archives de Philosophie*, Vol. 65, Nr. 2, pp. 291-309.
- Simons, P. (2000). The four phases of philosophy: Brentano's theory and Austria's history. *The Monist*, Vol. 83, Nr. 1, pp. 68-88.
- Spiegelberg, H. (1965) *The phenomenological movement. A historical introduction*, Vol. 1. Den Haag: Marinus Nijhoff.
- _____. (1972). *Phenomenology in Psychology and Psychiatry. A historical introduction*. Evanston: Northwestern University Press.
- Stumpf, C. (1919). Erinnerungen an Franz Brentano. In: KRAUS, O. (ed.). *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, pp. 87-149.
- _____. (1924). Selbstdarstellung. In: SCHMIDT, R. (ed.). *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, pp. 205-265.

- Tănăsescu, I. (Forthcoming). *Brentano – Comte – Mill: The Idea of Philosophy and Psychology as Science*.
- Tănăsescu, I. (2017). Die Phasentheorie. Franz Brentano und Auguste Comte. *Brentano- Studien*, vol. 15, Nr. 1, pp. 335-366.
- Tatarkiewicz, W. (1973). *Nineteenth century philosophy*. Translation from C.A. Kisiel. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Volpi, F. (1989). War Franz Brentano ein Aristoteliker? Zu Brentanos und Aristoteles Konzeption der Psychologie als Wissenschaft. *Brentano-Studien*, Vol. 2, pp. 13-29.
- Werle, J. M. (1989). Franz Brentano und seine Schüler. Aspekte fruchtbarer und problematischer Beziehungen. *Brentano-Studien*, Vol. 2, pp. 91-101.
- Willard, D. (1998). Who needs Brentano? The wasteland of philosophy without its past. In: POLI, R. (ed.). *The Brentano Puzzle*. Vermont: Ashgate Publishing Company. Western Philosophy Series. pp. 15-43.

FRANZ BRENTANO'S HIGHER-ORDER THEORIES OF CONSCIOUSNESS¹

Joelma Marques de Carvalho ²

Psychology

In his work, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Franz Brentano (1838-1917) presents his theory on consciousness and intentionality. That theory is part of a more general and more ambitious project on the epistemic value of a knowledge which has been generated by pure psychology with respect to other sciences. According to Brentano, psychology doesn't differ from other sciences due to its methods but due to its research object, that is, its psychological acts. Both mathematics and physiology form the base of psychology, but psychology is thought to primarily rely on internal

¹ Este trabalho foi publicado primeira vez na Argumentos - Revista de Filosofia (ano 7, n. 13 - Fortaleza, jan./jun. 2015, p. 77-84).

² Doutora em filosofia pela Ludwig-Universität-München (LMU) na Alemanha e Pós-Doutorado Sênior em filosofia na Universidade de Salzburg na Áustria através da bolsa austríaca Lise-Meitner-Stipendium concedida por Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF). <https://orcid.org/0000-0001-6421-7864>

perception or experience. That is why Brentano entitles his work as psychology from an empiric point of view. The term "empiric" doesn't refer to those aspects being subject of measurement but to phenomenological or descriptive studies of psychological acts by means of internal experience which is able to produce clear judgments.

"Internal perception" (*innere Wahrnehmung*), however, shouldn't be understood as an internal observation or insight. Brentano rejects the concept of insight since it is impossible to have an insight or an observation of current psychological acts, because that attempt is prone to modify the mentioned psychological act or even to delete it. Let's take the following example: if someone tries to observe the anger he feels when he listens to the noise of his neighbor's house, his psychological act (to feel anger) could be changed or eliminated at the very moment the person feeling anger is observing that act. Any form of insight as an internal observation of its own psychological acts can only be done in the case of psychological phenomena which aren't current anymore, such as when we, for example, remember past psychological phenomena. It is only in that sense that we can speak of insights. Yet memory may fail and doesn't bring about any evidence of internal perception.

An external perception is some kind of perception of bodily phenomena, such as colors, sounds, a landscape we see, and is captured by means of our senses and is observable. Unlike internal perception, external perception doesn't give us any evidence. That means that, in epistemological terms, judgments of internal perception have to be located on a higher order than judgments of external perception. Inasmuch as natural sciences tend to lean more on external perception than on internal perception, their knowledge shows to be epistemically lower-ordered than the knowledge of psychology.

Consciousness and intentionality

Consciousness has been defined by Brentano as *psychological act*. The term “act” doesn’t refer to an activity such as drinking beer or swimming, but to the Aristotelian term “actualita”. Thus, he stresses the present and actual features of the psychological phenomena. Still another reason for him to identify “consciousness” and “mental act” is because every psychological act is deliberate and conscious, that means, 1) the content of such an act is an object that is deliberately *inexistent* and refers to an object, and 2) is its own object of internal perception. The expression “inexistence” shouldn’t be understood here as the negation of something’s existence, but as the existence of the referred object “within” the psychological state of the mentioned object. Existence of the intentional or inherent object within the psychological act doesn’t mean the existence in its strict sense since it is merely a deliberate existence (as represented object). Besides, there doesn’t exist any physical object to show that feature. That is the reason why the basic feature of consciousness or of psychological phenomena is the intentional inexistence. Therefore he is making the case of two intentional arguments:

- (1) Every psychological act is intentional
- (2) Only psychological acts are intentional

The combination of those two arguments became known as “Brentano’s argument”. Within that context he distinguishes between two types of consciousness: (i) *primary consciousness* and (ii) *secondary consciousness*. Let’s think about the case that a particular individual A is listening to a particular sound *x*. In such a case the psychological act of hearing *a* directly refers to the sound *x* and to the psychological act, *a* holds the sound *x* by means of an intentional inexistence (the sound “exists” within *a*). Primary consciousness comprises the

relation between the psychological act of listening, *a*, and its intentional object *x*, which could be a transcendent object as well as something imaginary. That means that the intentional "relation" is unable to ensure real existence of the referred object. (In fact, it is not a relation *stricto sensu*. When "a R b" is meant to be true for "R", any real relation, the individual constants "a" and "b" should designate existent things; nevertheless, such as Brentano accurately noted in the case of a "quasi-relation" of intentionality, the imagination of a centaur only presupposes the existence of a bearer of the psychological act).

When listening to the sound *x*, the individual A doesn't only have primary consciousness, but also a secondary consciousness of the psychological act *a*, once the psychological act of listening can be an object of its internal perception too. Secondary consciousness encompasses the relation between the psychological act of listening *a* and itself, bearing in mind the internal perception of that individual. The psychological act of listening *a* is deliberately directed to itself. Thus, intentionality and consciousness are *inextricably linked*. That kind of consciousness cannot be understood, though, as consideration or introspection as there is no other psychological act *b* that may refer to the mentioned psychological act *a*. Therefore, Brentano, following inspiration in Aristotle, tries to avoid a return to infinity, because if the existence of a further psychological act *b*, being addressed to the psychological act *a*, should be necessary in order to turn the psychological act *a* into a conscious state, then the existence of a psychological act *c*, heading to the psychological act *b*, should be necessary and so on. Brentano, in his mereological analysis of consciousness, assumes primary consciousness and secondary consciousness as "parts" or "divisions" of consciousness, being without number distinction but just being mentally different. The following remarks are to foster a better understanding of that kind of consciousness.

The classification of mental phenomena

According to Brentano the psychological acts can be sorted on: (i) representations (*Vorstellungen*), (ii) judgments (*Urteile*) and (iii) emotions (*Gemütsbewegungen*). That hierarchical separation is crucial because the psychological acts are cumulative. That means that if an individual A feels an emotion regarding x, then he also has a judgment of x as well as a representation of x. If an individual A has a judgment about x, he also has a representation of x, but it could also be the case that he only has a representation of x but neither judgment nor emotion addressed to that object.

The basic acts of consciousness are the *representations*, since they exhibit and bring the intentional object to the level of consciousness. They are epistemically neuter inasmuch they don't imply any opinion or any kind of agent judgment about the intentional object. The individual has a representation whenever something arises to the level of consciousness, whether by means of his senses or by means of his imagination.

Judgments involve the individual's judgment, in other words, at least the acceptance or rejection of existence of the intentional object. As judgments do not add any intentional object to consciousness, representations and judgments are just different ways of consciousness of the same intentional object. Judgments can be classified into a) *apodictic* and b) *assertoric* ones. Apodictic judgments are true judgments within all possible worlds, for instance such as mathematical statements. Assertoric judgments can be true or false, such as for example all judgments of external perception and some judgments of internal perception. The latter can be classified into: (i) *blind* judgments and (ii) *evident* judgments. Blind judgments are those from external perception. For example: when an individual happens to have a visual experience from an object x,

then he experiences the representation of x as well as the blind judgment about it, since external perception alone is unable to ensure the existence of the intentional object. Evident judgments are either judgments of internal perception or of secondary consciousness, because in that case a distinction between psychological act and intentional object cannot be done. That means that there is a *real identity* between the represented object and the act representing the object.

Emotions do not include only feelings like love and hatred, but also wishes, intentions, fears etc. In most cases, the intentional object happens to be at the same time object of representation and the judgment presupposed by an emotion, although emotion is sometimes just referring to the corresponding psychological act. Let's take the following example: When an individual A listens to a sound x , he is going to have the representation of x and a judgment on x , yet the related positive or negative emotion possibly refers only to the psychological act of listening and not just to sound x . In that case the emotion would be just a kind of secondary consciousness.

The coupling of those three kinds of consciousness (representation, judgment and emotion) sometimes has been called *internal perception* by Brentano. Furthermore, those three types of psychological acts aren't really different from each other from the point of view of mereology, but only in mental terms. That means that when an individual A experiences a visual perception of an object x , that individual doesn't have in number three psychological acts, but only one single psychological phenomenon, presenting, however, three distinct aspects, namely a representation, a judgment and an emotion.

Descriptive psychology

In his work *Descriptive Psychology*, Brentano splits psychology into *psychognosia* and *genetic psychology*. Psychognosia

is the same as descriptive psychology or descriptive phenomenology. It is dealing with “parts” or elements of consciousness, in other words, with psychological acts themselves. Genetic psychology considers the origins and conditions of psychological phenomena. Those two areas are thought to complete each other. Nevertheless, it is ultimately genetic psychology that rather presumes the study of descriptive psychology than vice versa. On the field of psychognosia it’s impossible to distinguish between appearance and reality, because psychological acts usually seem to us the way they really are. For that reason, Brentano keeps on supporting the thesis that knowledge of descriptive psychology comprises a higher epistemic value than knowledge of natural sciences.

It is in that context that he differentiates between *implicit consciousness (awareness in a wider sense)* and *explicit consciousness (awareness in a narrow sense)*. Implicit consciousness occurs whenever the individual is apprehending an object yet doesn’t understand it. Explicit consciousness, on the other hand, occurs when the individual not only has the apprehension or experience of an object but also the act of noticing it (*Bemerken*). For example: while looking at the sky, an individual A is seeing a black spot, although he actually doesn’t notice that spot. In that case, when an individual B asks him what it is the other individual will be unable to answer. So, we may claim that individual A only has implicit consciousness of the object. Moreover, we cannot affirm that there has been any error there since when someone doesn’t perceive something that doesn’t mean he has done something wrong there. An error can only arise when the objects of external perception have been fixed and generalized in a wrong manner. In case of an implicit consciousness, the individual has an experience of the object together with an appreciative judgment (*anerkenndes Urteil*).

Final Remarks

The final remarks on his seminar in Vienna about descriptive psychology bring about some clarification on his theory of consciousness, because when an individual A only experiences implicit consciousness of an intentional object x he doesn't have any knowledge about it. Thus, awareness of an object x , be it either a bodily or a psychological phenomenon, doesn't imply neither knowledge nor a form of reflection about the respective intentional object. The verdict p : "I am aware of x " cannot be replaced by q : "I know that I am experiencing x ." In the case of explicit consciousness, though, a verdict p can be replaced by the verdict q . Both kinds of consciousness are feasible occurrences within an internal perception as well as within an external perception.

On one side it is only internal perception or secondary consciousness that is able to produce evident judgments, because there won't be any doubling of the psychological act, that is, psychological act and secondary consciousness are identical. If there were any doubling of the intentional object in secondary consciousness, that would require some form of internal observation or insight, something that Brentano declines. Furthermore, he would be unable to assert epistemic argumentation on the fact that descriptive psychology will bring about reliable knowledge. That means that a judgment produced by explicit consciousness of a psychological act will always be evident. In the case of an implicit consciousness of a psychological act, on the other hand, there won't be a judgment about that psychological act. That means that we might have a psychological act without experiencing knowledge about it. As it won't be the same thing whether we don't perceive or whether we make a mistake, that fact won't jeopardize the status of epistemic value of the internal perception.

To make it short, I agree with Fissette's interpretation that the epistemic theses upheld by Brentano in his theory of

consciousness are shown to be only partly Cartesian and that they come close to Aristotle's position, whereas his ontological theories are actually Aristotelian. These remarks thus confirm Fisette's view that Brentano's consciousness is a form of intransitive self-consciousness which is intrinsic to the agent, or is a pre-reflective self-awareness in an intransitive sense. However, unlike Fisette and according to Brandl, I believe that the pre-reflective theory of self-consciousness has been already present in *Psychology*.

References

- Brandl, Johannes. (1992/1993). *Innere Wahrnehmbarkeit und intentionale Inexistenz als Kennzeichen psychischer Phänomene*. Brentano Studien, IV. Verlag J. H. Roll.P. p. 131-153.
- BRENTANO, Franz. (2008). *Psychologie vom empirischen Standpunkte 1874. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* (1982). Band 1. Ontos Verlag.
- _____. (1982). *Die Deskriptive Psychologie*. Introduction by Roderick M. Chisholm and Wilhelm Baumgartner. Felix Meiner Verlag.
- _____. (1974). *Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe*. Introduction by Oskar Kraus. Felix Meiner Verlag.
- Carvalho, M. Joelma. (2013). *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano und bei Searle*. Philosophia Verlag.
- Crane, Tim. *Brentano's concept of intentional inexistence*. University College London. Disponível em: <http://web.mac.com/cranetim/Tims_website/Online_papers_files/Crane%20on%20Brentano.pdf> Acesso em: 2006.
- _____. (2007). *Intentionalität als Merkmal des Geistigen*. Sechs Essays zur Philosophie des Geistes. Translation by Si-

- mone Ungerer and Markus Wild. Fischer Taschenbuch Verlag.
- Chrudzimski, Arkadiusz. (2004). *Die ontologie Franz Brentanos*. Kluwer Academic Publishers.
- Fisette, Denis. *Franz Brentano and Higher-Order Theories of Consciousness*. *Revista Argumentos*, in this issue.
- Jacquette, Dale. (2004). *Brentano's Concept of Intentionality*. *The Cambridge Companion to Brentano*, p. 98-130.
- Kennt, Otis T. (1984). *Brentano and the relational view of consciousness*. *Man and World*, v. 17. p. 19-51.
- Marec, J. Christian. (1989). Psychognosie und Geognosie. Apriorisches und Empirisches in der deskriptiven Psychologie Brentanos. *Brentano Studien*. Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung. Band II. P. 53-61.
- Mcalister, L. Linda. (2004). *Brentano's Epistemology*. In: JACQUETTE, Dale (Ed.). *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge University Press, p. 149-167.
- Münch, Dieter. (2004). *Intention und Zeichen*. *Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserls Frühwerk*. Suhrkamp, p. 35-78.
- Volpi, Franco. (1989). War Franz Brentano ein Aristoteliker? Zu Brentanos und Aristoteles' Konzeption der Psychologie als Wissenschaft. *Brentano Studien*. Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung. Band II. p. 13-30.

HISTÓRIA DA INTENCIONALIDADE: UMA COMPARAÇÃO ENTRE DENNETT, DAVIDSON E TOMASELLO ¹

Juliana de Orione Arraes Fagundes²

Introdução: intencionalidade e triangulação

Compreender a mente especificamente humana passa pela compreensão da linguagem. Ninguém nasce falando, o desenvolvimento da linguagem depende da inserção da criança em um ambiente social, onde se aprende essa poderosa ferramenta de interação. A triangulação é o processo básico que direciona duas criaturas uma à outra e ao mundo exterior. Assim, pensar sobre essas duas características mentais - intencionalidade e triangulação - ajuda a compreender tanto a mente quanto a linguagem. Três autores estadunidenses serão trazidos para ajudar a pensar na relação entre essas duas características: o filósofo Donald Davidson, muito influente na segunda metade do século XX; Daniel Dennett, outro filósofo cujo trabalho tem sido bastante proeminente e o psicólogo do desenvolvimento Michael Tomasello, também bastante produtivo contemporaneamente.

¹ Este trabalho foi publicado pela primeira vez no *Dossiê "100 anos da morte de Franz Brentano: intencionalidade ontem e hoje"*, Revista Guairacá de Filosofia, v. 33, n. 2, p. 102-116, 2017.

² Doutora em Filosofia Federal da Bahia, Brasil. Professora adjunta da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). <https://orcid.org/0000-0002-9823-5910>

No primeiro momento, as concepções de triangulação e intencionalidade serão brevemente apresentadas. Em seguida, haverá uma exposição curta da noção de intencionalidade em Dennett. Esse autor possui uma longa e detalhada discussão sobre intencionalidade e sistemas intencionais que está ligada a diversos aspectos de seu pensamento, mas apenas o que parece relevante para pensar essa relação com a triangulação será desenvolvido. Depois, falar-se-á um pouco sobre os tipos de triangulação apresentados por Davidson - a triangulação linguística e a pré-linguística - e será apresentado o problema apontado pela filósofa portuguesa Sofia Miguens de uma lacuna que esses dois tipos de triangulação geram. Apresentar-se-á, então, um breve resumo do trabalho de Tomasello sobre o desenvolvimento da intencionalidade ao longo da linhagem hominídea. Por último, haverá uma comparação entre os três autores acerca das relações entre intencionalidade e triangulação.

Donald Davidson (2001b) mostra que a aprendizagem da linguagem depende do processo de triangulação, portanto a triangulação é anterior à linguagem. A anterioridade temporal³ ocorre tanto no que diz respeito a nossos ancestrais evolutivos pré-linguísticos quanto no que diz respeito ao desenvolvimento de cada ser humano no processo de aprendizagem da

³ “Anterioridade temporal” pode parecer redundante, mas não é, pois há a anterioridade epistemológica, por exemplo, “*a priori*” é o conhecimento anterior à experiência, mas essa anterioridade não precisa ser temporal, desde que aquele conhecimento possa ser desenvolvido independentemente da experiência (KANT, 2007, p. 5-6). Este texto, contudo, não adentra o debate sobre se há as duas classes de conhecimento: o dependente da experiência e o independente. A nota pretende apenas justificar o uso do termo.

linguagem. Antes da criança aprender a falar, ela precisa se engajar nesse processo, assim como antes da espécie humana desenvolver a linguagem, nossos ancestrais precisaram triangular. Ou seja, o aparecimento da triangulação precede a linguagem na história da nossa linhagem evolutiva (filogenia) assim como na história de vida de cada indivíduo humano socialmente inserido⁴ (ontogenia).

Falando de modo bem geral, os elementos envolvidos nesse processo são dois seres em interação entre si e com o mundo externo. A interação entre esses dois seres é fundada nesse mundo compartilhado entre eles. Por isso, o mundo é o elemento comum que permite a ocorrência da interação. Eles se direcionam simultaneamente um ao outro e ambos ao mundo exterior, cada um reagindo simultaneamente às duas outras pontas do triângulo. Embora a triangulação forme a base da linguagem, a primeira é muito anterior à segunda, estando presente em animais com sistemas cognitivos muito mais simples do que os nossos.

Cada criatura aprende a correlacionar as reações das outras com as mudanças ou objetos do mundo aos quais ela também reage. Isto se detecta em sua forma mais simples em um cardume de peixes, onde cada peixe reage quase instantaneamente aos movimentos dos demais. (DAVIDSON, 2001a, p. 128)

⁴ Talvez a noção de humano socialmente inserido também tenha um aspecto redundante, já que será muito difícil para um ser humano conseguir sobreviver isoladamente. De todo modo, cabe a ênfase, pois a aprendizagem da linguagem carece dessa inserção.

Intencionalidade é um termo técnico em filosofia que significa a qualidade de estar dirigido para algo, possuída por pelo menos alguns estados mentais. Não deve ser confundido com o uso comum do termo que significa propósito ou deliberação. Conforme Jacob (2014), deriva do verbo latino *intendere*, que significa justamente estar direcionado para um objeto ou coisa. O debate sobre intencionalidade foi introduzido na contemporaneidade por Brentano, que recuperou o termo da escolástica.

Para pensar sobre a relação entre intencionalidade e triangulação, é preciso atentar para o fato de que a triangulação direciona uma entidade simultaneamente ao mundo externo e a outro ser. Então, é preciso haver intencionalidade para que haja triangulação, mas que tipo de intencionalidade é necessária? Quais seres são capazes de triangular? Quais seres possuem intencionalidade?

Ordens de intencionalidade

Convém tomarmos como pressuposto que a intencionalidade não surge do nada, assim evitamos grandes lacunas explicativas e explicações fantásticas no estilo *deus ex machina*⁵.

⁵ A expressão “*deus ex machina*”, que significa “deus surgido da máquina”, é usada para designar algo inverossímil que surge abruptamente com poderes para resolver qualquer situação. Vem do teatro grego, onde no final de algumas peças surgia um personagem em cena e arrematava todos os pontos soltos da história. Dennett (1998) substituiu essa expressão por “skyhook”, um gancho pendurado no céu capaz de elevar as coisas sem possuir nenhum apoio. Os “skyhooks” se opõem aos guindastes, pois estes estão apoiados no chão e a partir daí

Se nós, seres humanos, possuímos intencionalidade, é que a herdamos de nossos ancestrais. A intencionalidade será melhor compreendida por uma história que explique como ela se construiu aos poucos, do não intencional para o intencional. Dennett apresenta uma forma. Para ele, a intencionalidade é algo bastante difundido, tanto na natureza quanto entre os artefatos construídos pelas mãos humanas, mas ele diferencia as diversas entidades dotadas de intencionalidade por possuírem diferentes ordens de intencionalidade.

A intencionalidade no sentido filosófico é apenas *relacionalidade*. Alguma coisa exibe intencionalidade se sua competência é de algum modo *sobre* alguma outra coisa. Uma alternativa seria dizer que algo que exiba intencionalidade contém uma *representação* de alguma outra coisa - mas considero isso menos revelador e mais problemático. Uma fechadura contém a representação da chave que a abre? Uma fechadura e a chave exibem a forma mais rudimentar de intencionalidade; da mesma forma os receptores opiáceos nas células cerebrais - receptores projetados para aceitar as moléculas de endorfina que a natureza vem fornecendo aos cérebros há milhares de anos. [...] Esta variedade de chave e fechadura de relacionalidade rudimentar é o elemento de planejamento básico a partir do qual a natureza modelou os tipos mais sofisticados de

erguem alguma coisa. Se compreendemos a intencionalidade como algo que surgiu gradualmente, evitamos esses problemas. Afinal, atribuir as respostas de tudo que parece misterioso a um poder sobrenatural é como desistir de qualquer pesquisa, impedindo seu aprofundamento.

subsistemas que podem ser mais merecidamente chamados de sistemas de representação, portanto, de qualquer modo, teremos de analisar a relação dessas representações em termos da relação das chaves e fechaduras. (DENNETT, 1997, p. 39, grifos do original)

Dennett diz, portanto, que o tipo mais simples de intencionalidade pode ser atribuído à chave e sua fechadura. A fechadura é capaz de discriminar a chave que a abre⁶. Essa intencionalidade mais simples foi, para ele, o elemento básico a partir do qual a natureza colocou os seus projetos em prática. Os organismos unicelulares conseguem, na maior parte das vezes, discriminar alimentos e toxinas por um processo mecânico e simples. A partir do tipo mais simples de intencionalidade, surgiram seres com intencionalidade cada vez mais complexa. Por exemplo, algumas células se tornaram capazes de reconhecer a luz e se dirigir a ela no momento em que se tornam equipadas com elementos fotossensíveis. Outros organismos mais complexos podem representar a sua mãe, por exemplo. Alguns animais se tornaram capazes de se camuflar, de modo a confundir outros sistemas intencionais, os quais não representariam mais os sistemas camuflados como presas.

O processo de seleção natural, de acordo com a teoria proposta por Dennett, também exibe uma intencionalidade:

⁶ Convém não levar a metáfora chave/fechadura longe demais. O ponto, aqui, não é que elas tenham criadas por um artesão inteligente para se direcionarem uma à outra. O ponto é simplesmente que elas estão direcionadas uma à outra. Nesse sentido, a metáfora dos receptores opiáceos e as moléculas de endorfina funcionam melhor, pois não houve projetista direcionando um ao outro.

ele se direciona de uma maneira local e algorítmica a uma espécie mais adaptada a cada passo (pois as menos adaptadas tendem à extinção). Sua direção é para a adaptação. Essa intencionalidade do que Dennett chama de “Mãe Natureza” só pode ser atribuída retrospectivamente. Por exemplo, só podemos perguntar o motivo pelo qual o pescoço da girafa cresceu após ele ter crescido. Porém, antes do processo acontecer, não havia um motivo para o seu crescimento, no sentido em que não havia uma inteligência para planejar o crescimento do pescoço. A natureza exhibe intencionalidade sem que haja um propósito inteligente direcionando-a, é ela que exhibe uma direção, não precisa ser direcionada por nada. Assim também ocorre com cada ser que exhibe intencionalidade, inclusive os seres humanos. Essa é, para Dennett, uma das maiores revoluções promovidas por Darwin: explicar como é possível a intencionalidade sem propósito.

Dennett (1999) apresenta várias ordens de intencionalidade. Um sistema intencional de primeira ordem possui estados cognitivos que o direcionam a algo, mas não a outros estados cognitivos. Isto é, os sistemas intencionais de primeira ordem não possuem intencionalidade sobre a intencionalidade. Os sistemas intencionais de segunda ordem, por sua vez, possuem intencionalidade sobre sistemas intencionais: eles creem nas crenças de alguém, por exemplo. A intencionalidade de terceira ordem é a intencionalidade sobre a intencionalidade sobre a intencionalidade; por exemplo, quando João crê que Maria deseje que Cláudia goste de bolo; e assim sucessivamente. Podemos imaginar várias ordens de intencionalidade, mas cada vez que uma nova ordem de intencionalidade surge, temos um ser mais complexo.

Diante disso, fica claro que, para um ser poder triangular, nessa perspectiva de Dennett, é preciso que ele possua intencionalidade de primeira ordem ao menos, pois ele precisa direcionar-se simultaneamente ao mundo e ao outro ser (o direcionamento ao outro ser não implica necessariamente em

atribuição de intencionalidade a esse outro ser. As reações do peixe ao comportamento dos outros peixes parecem não depender da atribuição de intencionalidade).

Por outro lado, será que qualquer entidade que possua intencionalidade de primeira ordem ser capaz de triangular? Não necessariamente, pois Dennett confere intencionalidade a seres extremamente simples que apenas reagem ao ambiente, mas sem atribuir intencionalidade a outros sistemas. O termostato, por exemplo, reage apenas à temperatura ambiente, ele não é capaz de triangular e não é um sistema intencional. O termostato, portanto, não parece ser capaz de se envolver no processo de triangulação.

Para explicar a ordem de intencionalidade necessária para haver comunicação, seja entre humanos ou entre animais não humanos, Dennett recorre a Grice. A existência da comunicação exige que um indivíduo x (aquele que está comunicando) queira que um indivíduo y (o que está ouvindo) reconheça que x quer que y produza uma resposta. Ou seja, a existência da comunicação exige que haja pelo menos intencionalidade de terceira ordem. Convém notar aqui que Dennett não está tratando especificamente da comunicação linguística, pois há seres não linguísticos que são capazes de se comunicar.

Tipos de triangulação

Como vimos, Davidson atribui o tipo mais simples de triangulação ao peixe. Mas esse tipo de triangulação é diferente do tipo exigido para que possa haver linguagem. Miguens classifica a noção de triangulação de Davidson em duas categorias: "(i) triangulação pré-cognitiva e pré-linguística, (ii) conceitual e linguística. A primeira envolve animais não humanos e crianças em fase pré linguística, a segunda apenas humanos com domínio de uma linguagem" (2006, p. 102-103). Ela explica que, no pensamento davidsoniano, o primeiro tipo

de triangulação é requisito para que o segundo tipo possa surgir. O termo “pensamento”, para Davidson, é reservado aos seres linguísticos, dirige o sujeito ao mundo físico e social por meio da triangulação.

Assim, Davidson considera o mental como algo que só pode ser compreendido por meio de uma abordagem holística. Para o autor, o pensamento é linguístico. Logo, não pode ter uma definição independente ou redutível à de linguagem. Esta, por sua vez, depende que se compreenda o que são as crenças, as quais dependem das noções de verdade e falsidade. Isso é o holismo do mental: uma rede de crenças, desejos, pensamentos, significados, razões... Esses termos não podem, segundo ele, ser entendidos isoladamente, mas apenas em conjunto, pois são todos fundamentais. A intencionalidade também comporia o holismo do mental.

Davidson compreende intenção como algo muito mais complexo do que a triangulação, pois exige crenças linguisticamente estruturadas “[...] as intenções dependem da crença de que alguém pode fazer o que pretende [*intends*] e isso requer acreditar que nada vai evitar a ação pretendida (Davidson, 2001c, p. 107).” Aqui, ele está argumentando que a interpretação de um discurso, necessária para sua compreensão, passa pela intenção do falante de produzir determinados efeitos no ouvinte. Nesse sentido, concorda com Grice. Porém, a noção de intenção aqui envolve mais do que seria simples intencionalidade de primeira ordem na concepção de Dennett. Seria necessário, aqui, no mínimo haver intencionalidade de terceira ordem.

Em *The Second Person* (2001c), Davidson defende que a noção de falar uma língua requer que “cada falante intencionalmente se faça interpretável para o outro” (2001c, p. 115). Isso envolve tanto a auto atribuição de intencionalidade como sua atribuição ao interlocutor. Conseguir dar significado a um discurso, nessa concepção, é obter êxito na tarefa de ser interpretado, o que inclui atribuição mútua por parte de ao menos

duas pessoas de intencionalidade uma à outra, vinculando esses estados mentais ao mundo circundante. Assim, forma-se um triângulo entre falante, intérprete e mundo que é, na concepção de Davidson, fundamental para que exista linguagem.

Sofia Miguens (2006) aponta para uma lacuna no pensamento de Davidson, mas mostra como os desenvolvimentos empíricos podem contribuir para que essa lacuna seja superada. A lacuna está na passagem da triangulação pré-linguística para a conceitual, uma vez que Davidson trata o pensamento como algo exclusivo dos seres linguísticos, o que faz com que o surgimento da linguagem não possa ser explicado sem uma base sólida. Ela propõe o estudo dos desenvolvimentos recentes em ciência cognitiva acerca de *atenção conjunta*⁷ como uma forma de suprir essa lacuna. Para ela, um problema no pensamento de Davidson é a abordagem do mental como algo exclusivamente linguístico. O primeiro tipo de triangulação, pré-

⁷ Atenção conjunta consiste na coordenação de mentes (pré-linguísticas) em comunicação acerca do mundo. As crianças pequenas, por volta dos 12 meses começam a apontar para coisas e situações e, antes dessa idade, a dirigir o olhar para o mesmo foco ao qual o olhar de outrem está dirigido. De acordo com Miguens, a atenção conjunta talvez possa representar o passo intermediário entre a triangulação linguística e a pré-linguística. A autora não considera o trabalho desenvolvido até então por Tomasello como capaz de suprir a lacuna, pois Tomasello também apresenta uma descontinuidade entre o pensamento dos animais e o pensamento humano. A posição de Tomasello não permanece a mesma ao longo do tempo, mas no trabalho que estamos mencionando, ele ainda defende uma descontinuidade. Dennett, por outro lado, mostra como a descontinuidade pode ser produzida a partir de uma mudança sutil na cognição especificamente humana.

linguística, é muito empobrecido no trabalho e Davidson, o que gera essa lacuna. Segundo ela, o estudo dos processos intermediários de triangulação, anteriores às mentes linguísticas, traz uma compreensão mais profunda e menos exteriorizada do mental que envolve não apenas as atitudes proposicionais, mas também a percepção, um aspecto fundamental que se perderia na passagem da primeira para a segunda triangulação⁸.

Intencionalidade e triangulação

O trabalho de Tomasello (2014) tem características não apenas fundamentadas em pesquisa empírica, mas também em trabalhos desenvolvidos em filosofia da linguagem, inclusive por Davidson. Tomasello é um psicólogo do desenvolvimento que tem se focado nas questões da relação entre cognição e cultura. Para isso, ele costuma usar estudos comparativos entre as crianças pequenas e os grandes símios. Em muitos aspectos, seu trabalho parece bem coordenado com o de Davidson acerca do papel da linguagem na constituição do modo de pensar humano. Porém Tomasello busca respostas também em nossos ancestrais evolutivos, pois o surgimento da linguagem é gradual e depende da existência de estruturas anteriores. Nesse sentido, uma história evolutiva da linguagem e do pensamento pode ser contada de modo a corroborar com a

⁸ Essa é uma questão bastante relevante: se a abordagem do mental é feita exclusivamente a partir das atitudes proposicionais, então como seria possível haver um tipo de triangulação anterior à linguagem? A passagem da cognição não linguística para a cognição linguística não seria abrupta demais? Como compreendê-la?

tese da triangulação e a preencher a lacuna existente entre a triangulação pré-linguística e a triangulação linguística.

Davidson é um autor que segue um método argumentativo filosófico. Seus raciocínios, contudo, também podem ajudar a constituir uma fundamentação teórica para cientistas preocupados em compreender a mente humana⁹. Nesse sentido, encontramos no livro sobre a evolução da linguagem de Tomasello algumas referências a Davidson e é possível observar que a noção de triangulação desempenha um importante papel na fundamentação da pesquisa desenvolvida pelo psicólogo. Seu trabalho se dedica a especificar as características da cognição humana a partir da comparação com os grandes símios. Acerca da triangulação, Tomasello a apresenta como algo que direciona os animais nela envolvidos para a objetividade:

[...] o recebedor, para fazer o salto abduutivo necessário para alcançar as intenções comunicativas do comunicador, tem que então simular a perspectiva

⁹ Davidson é, na realidade, um autor muito influente. “A extensão e unidade de seu pensamento, em combinação com o caráter às vezes conciso de sua prosa, significa que Davidson não é um escritor fácil de abordar. Todavia, por mais que seu trabalho possa por vezes parecer exigente, isso de forma alguma diminui a importância deste ou a influência que tem exercido e indubitavelmente continuará exercendo. Na verdade, nas mãos de Richard Rorty e outros, e através da difundida tradução de seus escritos, as ideias de Davidson alcançaram uma audiência que se estende para muito além dos confins da filosofia analítica de língua inglesa. Dos filósofos americanos do final do século XX, talvez apenas Quine tenha tido receptividade e influência similares” (MALPAS, 2015).

dele em sua perspectiva (ao menos). Essas transações em perspectivas significaram que os primeiros indivíduos humanos não apenas representaram o mundo diretamente para si mesmos, assim como todos os macacos, mas adicionalmente, ao menos em alguns aspectos, experimentaram exatamente o mesmo mundo visto simultaneamente de diferentes perspectivas sociais. Esse processo de triangulação inseriu pela primeira vez um pequeno, mas poderoso rasgo entre o que nós poderíamos agora chamar de objetivo e subjetivo. (2014, p. 70)

Tomasello também defende que, para que a forma de pensar e agir propriamente humana pudesse surgir, foi necessário haver antes relações de triangulação entre primatas não humanos e mundo. Triangulação é compreendida por ele como experimentação não apenas do mundo diretamente, mas também do mundo como ele se apresenta aos outros. Portanto, envolve intencionalidade de segunda ordem, ao menos. Talvez essa história contada por Tomasello possa trazer fundamentos empíricos e evolutivos para a tese davidsoniana da triangulação. Essa relação entre o surgimento do pensamento objetivo e a triangulação é importante também por ancorar algumas de nossas crenças no mundo, trazendo um lastro para o conjunto total das crenças. Nesse sentido, afirma Davidson:

A identificação dos objetos do pensamento repousa sobre uma base social. Sem uma criatura que observe outra, não teria lugar a triangulação que situa os objetos relevantes em um espaço público. Com isso não quero dizer que uma criatura observando a outra proporcione o conceito de objetividade a qualquer uma delas; a presença de uma ou mais criaturas interagindo uma com a outra e com

o entorno comum é, na melhor das hipóteses, uma condição necessária para tal conceito. Apenas a comunicação pode proporcionar o conceito, pois ter o conceito de objetividade, os conceitos dos objetos e eventos que ocupam um mundo compartilhado, de objetos e eventos cujas propriedades e existência é independente do nosso pensamento, requer que estejamos informados do fato de que compartilhamos pensamentos e um mundo com os demais. (DAVIDSON, 2001b, p. 202)

Na concepção de Tomasello, a forma de pensar especificamente humana, que inclui linguagem articulada, envolve intencionalidade coletiva, a qual, por sua vez, depende da intencionalidade compartilhada. De acordo com a hipótese da intencionalidade compartilhada, defendida por ele, as pressões seletivas forçaram as atividades compartilhadas, criando condições para o desenvolvimento da linguagem e da cultura institucionalizadas, características dos seres que possuem intencionalidade coletiva. A compreensão do surgimento da linguagem passaria necessariamente pela capacidade de estabelecer relações cooperativas envolvendo o sujeito, ao menos um parceiro comunicativo e o mundo. Para que isso pudesse acontecer, na concepção do autor, a intencionalidade passou por dois estágios anteriores ao desenvolvimento da intencionalidade coletiva: o estágio da intencionalidade individual, presente também nos grandes símios e o estágio da intencionalidade compartilhada, após a separação dos ramos da árvore¹⁰.

¹⁰ Compartilhamos muito do nosso DNA com os grandes símios. Pode-se presumir que as características cognitivas presentes em ambos já existiam em um ancestral comum. O ancestral comum mais recente entre nós e eles marca a divisão da

Davidson restringe o pensamento aos seres linguísticos. Tomasello, por outro lado, caracteriza o pensamento como a capacidade de imaginar “off line” o resultado de uma ação antes de agir. Isso envolve três capacidades: (1) representação cognitiva de experiências não presentes temporal nem espacialmente (quer dizer, experiências que não estão ocorrendo naquele momento diante do sujeito podem ser representadas por ele); (2) habilidade de fazer simulações e inferências protológicas, transformando essas representações para prever seus desdobramentos; (3) automonitoramento, isto é, avaliação dos resultados das decisões comportamentais, com tomada de novas decisões a partir desses resultados.

É possível fazer uma leitura de Tomasello como defensor de um tipo simples de intencionalidade que é anterior ao próprio pensamento, mesmo no sentido de pensamento proposto pelo autor, pois segundo ele, qualquer capacidade cognitiva direciona o organismo a algo. “Um organismo cognitivamente competente opera como um sistema de controle direcionado a valores ou objetivos e capacidade de escolher ações que levam ao preenchimento desses valores ou objetivos” (TOMASELLO, 2014, p. 8). Porém, a ênfase do autor está no desenvolvimento da intencionalidade a partir da intencionalidade individual presente nos grandes símios.

Os grandes símios, segundo ele, possuem todas as habilidades necessárias. Não lhes falta o pensamento. O que lhes falta é o pensamento objetivo, reflexivo e normativo que caracteriza a razão. Porém, podemos considerar a própria construção da objetividade do pensamento como algo enraizado em

árvore evolutiva em dois ramos, sendo que nós pertencemos a um e os grandes símios pertencem ao outro. Assim, podemos presumir também que as habilidades cognitivas não compartilhadas foram desenvolvidas nos ramos específicos.

nossa história evolutiva. No caso do ser humano moderno, ela depende da vida em sociedade, mas a vida em sociedade está apoiada por habilidades cognitivas desenvolvidas pelos nossos ancestrais, sem as quais não seria possível o desenvolvimento da intencionalidade coletiva.

Qualquer desses três tipos de intencionalidade desenvolvidos por Tomasello se desenvolve no contexto da triangulação¹¹. Porém, os dois tipos mais recentes envolvem colaboração. A intencionalidade compartilhada se torna presente em alguma espécie homínida que nos precedeu. Tomasello supõe que tenha surgido em um ancestral comum entre nós e os Neandertais, há 400 mil anos: o *Homo heidelbergensis*, mas determinar o momento histórico do surgimento da colaboração e da intencionalidade compartilhada não é ponto central. O importante é pensar nos pressupostos do pensamento proposicional, pois assim compreendemos a base comum que conecta nossos conteúdos mentais ao mundo compartilhado e aos outros sujeitos.

As habilidades desenvolvidas pelos grandes símios foram no contexto da competição por alimentos, parceiros e outros recursos importantes dentro do grupo social. Com isso, passam a reconhecer indivíduos, formar relações hierárquicas e reconhecer papéis dentro do grupo, além de prever os comportamentos alheios. “Os grandes símios não humanos não apenas são agentes intencionais como compreendem os outros como agentes intencionais” (TOMASELLO, 2014, p.20).

¹¹ Embora seja possível fazer uma leitura mais ampla do termo “intencionalidade” na obra de Tomasello, o foco dele está na história evolutiva da intencionalidade a partir da individual e esta já necessita da triangulação. Portanto, os três tipos de intencionalidade desenvolvidos por ele dependem da existência anterior da triangulação.

Os experimentos mostraram capacidade nos grandes símios de manipulação do comportamento alheio por gestos de apontar coisas no mundo para chamar a atenção de outro. Isso sugere uma forma de comunicação desenvolvida a partir de uma relação em que todos os envolvidos no processo compartilham de uma base comum ancorada no mundo. Ao apontar para algo, o símio sabe que o outro perceberá aquilo e que ambos compartilham de alguma percepção comum. O comportamento deles, segundo Tomasello, indica uma orientação à competição porque se dirige à busca de recompensas individuais.

Antes de haver a forma de intencionalidade coletiva apresentada por nós, humanos modernos, provavelmente o aumento das populações e a escassez de alimentos tenha provocado a necessidade de forragear colaborativamente, sem o que a aquisição de alimentos teria se tornado impossível. Pela mesma razão, deve ter surgido competição entre os grupos de hominídeos, gerando a necessidade de colaboração entre os membros de dentro de um grupo.

Se as pressões ambientais forçaram nossos ancestrais à ação colaborativa para que pudessem conseguir alimentos e competir com outros grupos, então escolher parceiros colaborativos se torna vital, assim como ser escolhido por bons parceiros. Isso, segundo Tomasello, contribui para o desenvolvimento da capacidade de leitura de mentes recursiva. Para o sujeito colaborar, ele crê que o outro espere isso dele. Esses hominídeos que precisaram lidar com as primeiras formas de atividade colaborativa agiam sobre aspectos compartilhados do mundo. É assim que a intencionalidade passa a ser compartilhada. Só há intencionalidade compartilhada quando ao menos dois sujeitos se voltam para algo disponível a ambos, mas isso não é suficiente. Cada um deles precisa *saber* que o outro também está voltado para aquele objeto. É necessário haver ao menos três ordens de intencionalidade.

Essas duas etapas, a da intencionalidade individual e a da intencionalidade compartilhada, segundo Tomasello, foram necessárias para que pudesse surgir a intencionalidade coletiva, característica do ser humano moderno. Enquanto alguns autores consideram a linguagem e a cultura cumulativas como fundamentos da cognição humana, Tomasello discorda. Para ele, a linguagem, a cultura e o pensamento proposicional são, na realidade, resultado do desenvolvimento de uma nova forma de cognição: essa que envolve a colaboração, a comunicação cooperativa e a intencionalidade compartilhada, mas não deixam de ser característica específica da cognição humana. Antes de haver linguagem convencional, na concepção dele, é preciso haver um modo de pensar fundamentalmente cooperativo. Porém, após o desenvolvimento da linguagem e da cultura, estabelecem-se as bases para reestruturação da cognição, permitindo o modo de pensar do humano moderno – um modo de pensar que só floresce no solo da cultura.

O solo de conhecimentos compartilhados se amplia com a vida em comunidade, incluindo conceitos abstratos, de modo que os processos psicológicos e as inferências lógicas se tornem explícitos por meio das atitudes proposicionais, possibilitando pensar sobre o próprio pensamento. Os grupos passam a construir uma racionalidade própria necessária para que possam fornecer razões e convencer seus pares de determinados planos de ação. Essa racionalidade de grupo é internalizada e permite ao indivíduo saber por que ele pensa de determinada maneira e criar uma rede holística de estados mentais proposicionais. Cada indivíduo passa a fazer um automonitoramento de suas ações a partir dos padrões normativos do grupo. Assim, Tomasello conta uma história evolutiva para mostrar como a intencionalidade coletiva cria o pensamento objetivo/normativo.

Conclusão

Embora Davidson, Tomasello e mesmo Dennett aleguem a existência de uma forma de cognição especificamente humana, eles não estão de acordo. Vejamos, primeiramente, as divergências entre os dois primeiros. Tomasello defende que os animais não humanos possuem pensamento, mas não com as características proposicionais do pensamento propriamente humano. O autor propõe a necessidade de um passo intermediário entre os humanos cooperativos e os símios competitivos. “Esse passo intermediário não resolve o problema de Davidson (1982)¹² de um vocabulário teórico comum que leve do ‘não pensamento’ para o ‘pensamento’, mas ele estreita significativamente a distância a ser atravessada por qualquer passo” (TOMASELLO, 2014, p. 151, aspas duplas do original transformadas em aspas simples na tradução).

Aparentemente, contudo, essa divergência entre os dois autores não é conceitual, mas sim terminológica. Para Davidson, ter pensamento é ter atitudes proposicionais o que, na concepção dele, depende de linguagem. Tomasello, por outro lado, defende que o pensamento possui as três características já descritas: representação cognitiva, capacidade de fazer inferências protológicas e automonitoramento comportamental. Importante notar, porém, que Tomasello considera a forma de pensamento caracteristicamente humana algo que só se constrói no contexto da cultura e da linguagem convencionais. Essa forma de pensar criaria uma rede complexa de estados intencionais sobre estados intencionais constituída não apenas de um sujeito em interação com o mundo, mas de vários sujeitos em interação uns com os outros e com o mundo.

¹² Trata-se aqui do artigo *The emergence of thought* (2001a), publicado originalmente em 1987.

Para Tomasello, muitos dos problemas filosóficos surgem precisamente quando nós tentamos entender as coisas abstratamente, fora do contexto evolutivo. Embora boa parte do pensamento humano pareça inútil, ele foi selecionado evolutivamente pelo seu papel em organizar e regular as ações adaptativas. Para compreender isso, é preciso identificar os problemas relevantes. Tomasello defende que todos os aspectos da cognição especificamente humana são constituídos socialmente, mas há outros aspectos da cognição humana que não dependem da inserção do indivíduo em um contexto social.

Esse tipo de abordagem sobre a compreensão do mental também é compartilhada por Dennett (1998). Para ele, há uma grande virada na história das mentes hominídeas com o advento da linguagem. A mente humana, por ser cultural e linguística, é considerada muito diferente das mentes dos animais não humanos. Essa diferença não é apenas de grau, mas é uma diferença qualitativa¹³, embora possa ser explicada sem milagres. Uma pequena alteração na mente dos nossos ancestrais foi capaz de promover grandes resultados, assim como o surgimento do primeiro replicador orgânico, um organismo extremamente simples, foi capaz de dar origem a toda diversidade de espécies que está hoje diante de nós.

As pessoas querem a todo custo acreditar que nós, seres humanos, somos imensamente diferentes de todas as outras espécies - e elas estão certas! Nós somos diferentes. Somos a única espécie que tem

¹³ Dennett compreende a cultura como um processo análogo ao processo evolutivo orgânico, mas que se desenrola em um ambiente diferente, com replicadores diferentes e numa velocidade infinitamente maior.

um meio extra de preservação e comunicação de projeto: a cultura. Isso é um exagero; outras espécies também têm rudimentos de cultura, e sua capacidade de transmitir informações “pelo comportamento”, além de geneticamente, é em si mesma um fenômeno biológico importante [...], mas estas outras espécies não desenvolveram cultura como uma forma de decolagem como nossa espécie fez. Nós temos a linguagem, o meio básico da cultura, e a linguagem nos abriu novos espaços no Espaço de Projeto aos quais só nós temos acesso. Em poucos e breves milênios - um breve instante no tempo biológico - já usamos nossos novos veículos de exploração para transformar não só o nosso planeta como o próprio processo de desenvolvimento de projetos que nos criou¹⁴. (DENNETT, 1998, p. 352, aspas internas do original)

Torna-se possível, aqui, concluir com um comparativo entre as concepções que esses três autores possuem acerca das relações entre intencionalidade e triangulação. No caso de Davidson, temos a concepção mais complexa e restritiva de intencionalidade. Ela é linguística e faz parte de uma rede holística que integra todos os estados mentais do sujeito, além de conectá-lo com os demais sujeitos e o mundo objetivo. Em Tomasello temos uma perspectiva intermediária, um pouco mais ampla e simples da intencionalidade. Ela é anterior à linguagem, está presente nos grandes símios na forma de intencionalidade individual, assim como está presente no ances-

¹⁴ O processo a que Dennett se refere é a própria evolução natural, a qual tem sido sistematicamente alterada pela humanidade.

tral comum entre nós e eles, desenvolve-se no contexto da competição entre indivíduos, mas também depende da triangulação. Por último, temos a concepção de Dennett, a mais simples e ampla de todas. Intencionalidade, para ele, é o simples direcionamento a algo, também chamado de relacionabilidade. Nesse caso, a intencionalidade é muito anterior à triangulação, está presente na história da vida desde que o mais antigo de nossos ancestrais se direcionou a um nutriente.

De todo modo, adotando-se uma perspectiva das ordens de intencionalidade de Dennett, para haver o tipo mais simples de triangulação, necessita-se ao menos da intencionalidade de primeira ordem. Para fundamentar a comunicação, é preciso haver intencionalidade de terceira ordem. Nesse sentido, se a evolução é gradual¹⁵, como apontado por Darwin, o

¹⁵ O registro fóssil, muitas vezes passa impressão de grandes mudanças entre as espécies. Mas, para entender as espécies como grandes saltos evolutivos, é preciso acreditar em milagres. Afinal, o que há de revolucionário no pensamento de Darwin é explicar a possibilidade de auto-organização da natureza, sem saltos e sem milagres. Hoje se entende que uma pequena mudança genética pode representar uma grande mudança fenotípica, uma das razões para os saltos no registro fóssil. Outra razão é que o tempo evolutivo é extremamente lento e apenas alguns fósseis estão disponíveis para nós, separados por períodos que, para nós, parecem longos, mas para a evolução são muito curtos. Mais uma razão são as migrações de bandos de animais de espécies já consolidadas ao longo de diversas gerações, que deixarão no registro fóssil do novo lugar uma impressão de salto evolutivo. Há, portanto, diversas formas de explicarmos as lacunas no registro fóssil, mesmo sob uma perspectiva gradualista como a de Darwin. Hoje os

mais provável é que a intencionalidade de segunda ordem, ou seja, a atribuição de estados mentais seja sempre acompanhada da possibilidade de triangulação, embora a intencionalidade de primeira ordem, não necessariamente. A ameoba pode se direcionar ao nutriente e se afastar das toxinas sem precisar, para isso, atribuir intencionalidade a nada.

O problema da posição de Davidson é deixar uma lacuna muito difícil de ser explicada na passagem do não pensamento para o pensamento. Em Tomasello, essa lacuna é bastante reduzida, pois ele conta uma história sobre como a intencionalidade se torna mais ampla ao longo da descida de alguns degraus evolutivos. O psicólogo trabalha com grandes símios, e por isso não desce pela árvore evolutiva além do tronco dos primatas, mas há a sugestão de que a intencionalidade desce bastante pelos ramos da árvore. Dennett, por sua vez, nos oferece uma visão mais ampla, capaz de integrar muitos seres vivos e artefatos humanos a partir da noção da intencionalidade. Para isso, sobrepõe ordens de intencionalidade, fazendo com que a complexidade emerja da simplicidade, e o mental seja construído por sobreposições de processos mecânicos e sem mente.

Referências

- DAVIDSON, D. (2001a.). The Emergence of Thought. In: _____ . *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, p. 123-134. [Artigo publicado originalmente em 1997.]
- _____. (2001b). Epistemology Externalized. In: _____ . *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Claren-
-

biólogos sabem de muita coisa que Darwin não sabia, mas devem isso à semente lançada por ele.

- don Press, p. 193-204. [Artigo publicado originalmente em 1990.]
- _____. (2001c). The Second Person. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, p. 107-121. [Artigo publicado originalmente em 1992.]
- Dennett, D. (1997). *Tipos de Mentes: rumo a uma compreensão da consciência*. Rio de Janeiro: Rocco. [Tradução de Alexandre Tort; revisão técnica de Marcus Pinto]
- _____. (1998). *A perigosa ideia de Darwin: a evolução e os significados da vida*. Rio de Janeiro: Rocco. [Publicado originalmente em 1995. Tradução de Talita M. Rodrigues.]
- _____. (1999). Intentional Systems in Cognitive Ethology: The “Panglossian Paradigm” Defended. In: *The Intentional Stance*. Cambridge: MIT.
- Jacob, P. Intentionality. (Winter 2014 Edition). ZALTA, E. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=intentionality>. Acesso em 09 out. 2017.
- Kant, I. (2007). *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Ícone. [Publicado Originalmente em 1781. Tradução de Fulvio Lucimar A. Coghi Anselmi]
- Malpas, J. Donald Davidson. Zalta, E. N. (Ed.). (2015). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/davidson/> Acesso em 12 mar. 2017.
- Miguens, S. (2006). Conceito de crença, triangulações e atenção conjunta. In: MIGUENS, S.; MAURO, C. (Eds.) *Perspectives on rationality*. Porto: Universidade do Porto – Faculdade de Letras. PP. 99-117. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/9971.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2017.
- Tomasello, M. (2014). *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press.

FUNÇÕES DO SIGNO E IDENTIDADE PESSOAL: O CASO DA “VIDA SOLITÁRIA DA ALMA” NAS INVESTIGAÇÕES LÓGICAS DE HUSSERL¹

Carlos Diógenes Côrtes Tourinho²

Introdução

Um olhar panorâmico sobre o itinerário husserliano nos permite - desde as origens da fenomenologia, ainda no período de *Investigações Lógicas* (1900/1901), até obras que marcaram época na década de 30, tais como *Meditações Cartesianas* (1931) e *A Crise das Ciências Europeias* (1936) - atentar para o quão propedêutica é, em Husserl, a distinção entre “intenção significativa” (*Bedeutungsintention*) e “intuição de preenchimento” (*erfüllender Anschauung*) ou “preenchimento de significação” (*Bedeutungserfüllung*). Afinal, como o próprio autor nos chama atenção, sem a síntese entre atos intencionais significativos e seus respectivos preenchimentos intuitivos, conhecimento algum se tornaria possível. Daí o próprio Husserl nos dizer, no § 16 do capítulo 3 da Sexta Investigação de *Investigações Lógicas*: “Equiparamos o preenchimento ao conhecimento

¹ Este artigo foi publicado primeiramente na *Aufklärung: Revista de Filosofia*, (v. 6, p. 53-62, 2019).

² Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil. Professor Associado III da Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil. <https://orcid.org/0000-0001-5963-599X>

(em sentido estrito)” (HUSSERL, E. [1901] 1913c / 1968, §16, p. 65)³. Em outros termos, os referidos atos intencionais permaneceriam, na ausência de tais preenchimentos, como meras intenções “vazias” (*leer*), ou mesmo, como um mero “presumir” (*Vermeinen*) acerca do que é visado no próprio ato. Tal distinção propedêutica – para a qual Husserl retorna, insistentemente, ao longo de quase quatro décadas, chegando mesmo a considerá-la, em 1929, um “progresso decisivo da fenomenologia frente ao passado filosófico” (HUSSERL, [1929] 1981, p. 145)⁴ – denuncia, já nos primeiros parágrafos da Primeira Investigação de *Investigações Lógicas*, o lugar preponderante e indispensável reservado à “intuição” (*Intuition, Anschauung*) no programa da fenomenologia, sobretudo, quando consideramos, para além da “função simbólica” (*symbolischen Funktion*) dos atos intencionais, a “função de conhecimento” (*Erkenntnisfunktion*) da intencionalidade. Em Husserl, a intuição supõe, por sua vez, enquanto via pela qual obtemos o conhecimento, uma teoria da evidenciação das coisas e, por conseguinte, da doação efetiva das mesmas à consciência que as intenciona, seja em nível sensível (isto é, “pré-predicativo”), seja em nível categorial (caso consideremos o “estado da coisa” visada, somente expresso em um juízo). Tem-se, portanto, nos atos intencionais, algo como uma *passagem* da “presunção” (*Vermeinen*) à “presença” (*Gegenwart*) intuitiva da coisa “ela mesma” (“*sie selbst*”) à consciência. Tal passagem torna-se assegurada na medida em que a intenção significativa – inicialmente, vazia de preenchimentos intuitivos e, portanto, ainda na condição de um mero “presumir” de que a coisa visada seja

³ “*Wir hatten Erfüllung mit Erkennung (im engeren Sinn) gleichgesetzt*”

⁴ “*...einen entscheidenden Fortschritt der Phänomenologie gegenüber der philosophischen Vergangenheit*”.

isso ou aquilo – torna-se, por meio da “evidência” (*Evidenz, Einsicht*), confirmada (ou “ilustrada”) pela presença intuitiva da coisa ou do estado da coisa visada (*Sachverhalts meinung*). Tem-se, então, uma “consciência de evidência” (*Evidenzbewußtseins*)⁵. Daí Husserl considerar, no § 3 de *Meditações Cartesianas*, a evidência como um “primeiro princípio metodológico” (*erstes methodisches Prinzip*), destinado a reger, na investigação de um objeto, todos os passos ulteriores (HUSSERL, [1931/1929] 1973). Afinal, sem que pudesse estar fundada na evidência, ou na “efetiva doação das coisas” (*wirkliche Selbstgebung der Sachenreicht*), a referida passagem do “presumir” à “presença” da coisa visada não seria possível. Na evidência, a coisa intencionada não é apenas visada de forma distante ou “remota” (*sachfernen*), como objeto de uma intenção meramente significativa. Antes disso, a coisa visada nos é, de certo modo, “visada e autodada” (*Gemeinte und Selbstgegebene*). Tem-se, então, a distinção essencial e propedêutica entre atos intencionais “significativos” e “intuitivos”, além de uma síntese entre os mesmos, convertendo-os, a partir de um recobrimento do primeiro ato pelo segundo, em uma “unidade intimamente

⁵ Husserl nos diz, no § 59 de *Lógica Formal e Lógica Transcendental* (1929), que a evidência significa a “realização intencional de autodoação” (*intentionale Leistung der Selbstgebung*), consistindo, por excelência, na “forma geral” (*allgemeine Gestalt*) da intencionalidade (HUSSERL, [1929] 1981, p. 141). O autor afirma, no §60, que a doação das coisas elas mesmas é como uma “função” (*Funktion*) no conjunto universal da consciência, havendo, segundo ele, uma relação de “parentesco” (*zusammengehörige*) entre os conceitos de “intencionalidade” e de “evidência” (HUSSERL, [1929] 1981, p. 143).

fundida" (*eine innig verschmolzene Einheit*)⁶. Dá-se uma conformação entre o ato de visar e seu preenchimento intuitivo, fazendo com que o julgamento meramente presuntivo torne-se objetivamente verdadeiro, na medida em que o mesmo se confirma na evidência. Nos termos do § 51 de *Prolegômenos*, Husserl descreve tal confirmação como: "A vivência da consonância entre o visado e o que está presente em si mesmo [...]" (HUSSERL, E. [1900] 1913, § 51, p. 190)⁷. Os atos intencionais significativos encontrar-se-iam, portanto, uma vez preenchidos intuitivamente, fundados na evidenciação das coisas e dos estados de coisas, respectivamente, através de intuições "sensíveis" e "categoriais", uma vez que toda "evidência predicativa implica em uma evidência pré-predicativa" (HUSSERL, [1931] 1973, § 4, p. 52)⁸. Se a teoria da intuição ganha, em *Investigações Lógicas*, contornos mais decisivos na Sexta Investigação, momento da obra no qual o autor nos chama atenção para a formulação do conceito de "intuição categorial" (*kategoriale Anschauung*), o conceito de "intuição de preenchimento" (*erfüllender Anschauung*) ou de "preenchimento de significação" (*Bedeutungserfüllung*), relacionado à evidência da presença da coisa visada à consciência que a intenciona, já começa a se fazer presente nos primeiros parágrafos da Primeira Investigação.

⁶ Sobre o tema da distinção e da síntese entre intenções significativas e seus preenchimentos intuitivos nas *Investigações Lógicas* (Cf. Tourinho, C. D. C. "Sobre a adequação entre intenção significativa e preenchimento intuitivo nas Investigações Lógicas de Husserl". In: *Cognitio: Revista de Filosofia*, pp. 361-374).

⁷ "Das Erlebnis der Zusammenstimmung zwischen der Meinung und dem selbst Gegenwärtigen...".

⁸ "Prädikative Evidenz schließt vorprädikative ein"

Mas, se a referida distinção entre os atos intencionais significativos e seus preenchimentos intuitivos torna-se propedêutica para pensarmos a função “cognitiva” da intencionalidade no programa da fenomenologia husserliana, é preciso destacar que tal distinção seria precedida por outra (talvez pudéssemos falar de uma “distinção preliminar”), especificamente, relacionada, no discurso comunicativo, aos próprios atos intencionais significativos e o complexo fônico articulado, “animado de sentido” (*sinnbelebter Wortlaut*) por tais atos que são, conforme vimos, num primeiro momento, vazios de preenchimento intuitivo. Tratar-se-ia da função “simbólica” dos atos intencionais. Em outros termos, trata-se da distinção (e síntese preliminar) entre a manifestação “física” e o aspecto “semântico” do que expressamos em tal discurso. Considerando que a expressão comunicativa manifestada pelo falante ao ouvinte traz consigo, do ponto de vista lingüístico, a “indicação” e “significação” de alguma coisa, Husserl nos chama a atenção para uma teoria dos signos, de acordo com a qual o signo (*Zeichen*) apresenta, no discurso comunicativo, dois sentidos distintos: como “índice” (signos indicativos/ *anzeigenden Zeichen*) e como “expressão” (signo significativo/ *bedeutsame Zeichen*). A abordagem da referida distinção preliminar requereria, então, uma descrição fenomenológica pura (e não uma descrição “psicológica”) do “ser índice” e do “ser expressão” do signo lingüístico, elucidando e distinguindo, assim, os seus sentidos. Daí Husserl engajar-se em tal tarefa, nas origens da fenomenologia, ao concentrar-se na elucidação da função simbólica da intencionalidade enquanto ato significativo, já nos primeiros parágrafos da Primeira Investigação de *Investigações Lógicas* (1901). O presente artigo concentra-se, tomando como referência os primeiros parágrafos do Capítulo 1 da Primeira Investigação, em torno da descrição husserliana de tais sentidos do signo, dedicando-se, em seguida, ao intrigante caso da “vida solitária da alma” (*einsamen Seelenleben*), no qual falamos “conosco mesmos” fora do comércio comunicativo. O artigo

concentra-se ainda na hipótese segundo a qual o caso em questão conteria a suposição do princípio de identidade pessoal – segundo o qual quando falamos “conosco mesmos”, o fazemos enquanto uma *mesma* pessoa – que, por sua vez, incorreria no colapso das pessoas do falante e do ouvinte. A denúncia deste colapso, assim como da ambigüidade do movimento reflexivo do qual depende a identidade pessoal, revelar-nos-ia, segundo a hipótese formulada, este “outro lugar” como o lugar para o qual dirijo, enquanto falante, a mensagem falada. Tudo isso, permitir-nos-ia pleitear uma equivalência entre o discurso dialógico e o discurso solitário (ou monológico). Passemos, então, a abordagem do caso em questão, percorrendo cada uma das etapas mencionadas.

Os sentidos do signo lingüístico e o caso da “vida solitária da alma”

No § 1 do Capítulo 1 da Primeira Investigação, Husserl afirma-nos que: “todo e qualquer signo é signo de qualquer coisa” (HUSSLERL, [1901] 1913 b, 1968, p. 23)⁹. Porém, advertenos, contrariando o modo habitual de pensar, que nem todo signo tem uma significação (*Bedeutung*) que seja expresso com o signo. Em sentido *lato*, o signo aparece como “índice” de alguma coisa, exercendo o papel de indicar algo a um ser pensante, seja na condição de “marcas distintivas” (“*Merkmale*”), de “signos de existência” (*Zeichen für die Existenz*) ou de “signos mnemônicos” (*Erinnerungszeichen*), conforme exemplos apresentados pelo próprio autor¹⁰. Husserl afirma que, res-

⁹ “*Jedes Zeichen ist Zeichen für etwas...*”

¹⁰ Dentre os exemplos de signo como “índice”, cujo sentido próprio consiste em indicar alguma coisa para um ser pensan-

tringindo-se a este papel de “indicar algo”, tal como na relação de indicação, na qual A é o “indicador” e B o “indicado”, o signo como índice – ainda que esteja presente na conversação viva – apenas indica e não expressa, por si mesmo, um sentido (*Sinn*). Dizemos, em alemão: “*bedeutungslos*”, “*sinnlos*”. Tudo isso faz, por conseguinte, com que o conceito de “indicação” (*Anzeige*) seja mais lato que o de “expressão” (*Ausdruck*) de sentido (ou significação)¹¹. Mas, nem por isso, adverte-nos Husserl, podemos dizer que o primeiro conceito consista em um “gênero” (*Gattung*) e o segundo em seu “conteúdo” (*Inhalt*), isto é, não podemos dizer que haja aqui uma relação de “continência” entre os sentidos do signo como “índice” e como “expressão”. Nos termos do autor: “O significar não é uma espécie do ser-signo no sentido de indicar” (HUSSERL, [1901] 1913 a, 1968, p. 23)¹². Apenas a extensão do signo como “expressão” é mais estreita, pois o significar encontra-se, no discurso comunicativo (no qual há a intenção de comunicar um sentido), entrelaçado com o índice que, por sua vez, torna-

te, Husserl nos remete para os casos do signo como: “marcas distintivas” (ex: o estigma é o signo do escravo, a bandeira é o signo da nação, etc.), “signos da existência” (ex: os canais de Marte são signos da existência de habitantes inteligentes em Marte, os ossos fósseis são signos da existência de animais antediluvianos, etc.) e “signos mnemônicos” (ex: o nó no lenço, os monumentos e casos semelhantes). Cf. Husserl, E [1901] 1913 a, 1968, p. 24.

¹¹ Husserl não distingue, em *Investigações Lógicas*, os termos *Sinn* e *Bedeutung*: “Em outras palavras, para nós, *Bedeutung* quer dizer a mesma coisa que *Sinn* (*gilt als gleichbedeutend mit Sinn*)”. Cf. Derrida, J. *La voix et le phénomène*, pp. 18/19.

¹² “*Das Bedeuten ist nicht eine Art des Zeichen-seins im Sinne der Anzeige*”.

se mais *lato* segundo a sua extensão, uma vez que podemos considerar o seu uso sem tal entrelaçamento.

Já a consideração husserliana do signo como “expressão” (*Ausdruck*) apresenta um sentido restrito, não se confundindo com o uso habitual de expressão, relacionado, na maior parte das vezes, aos movimentos expressivos do corpo daquele que fala. Para o autor, cada discurso ou parte do discurso é uma “expressão”, independentemente de ser (ou não) efetivamente dito e, portanto, dirigido a outra pessoa com um fim comunicativo. Neste sentido, Husserl opõe o que entende por “expressão” – enquanto “expressão de sentido” – às expressões fisionômicas e gestos (*Mienenspiel und Geste*) que acompanham, involuntariamente, as nossas palavras sem propósito comunicativo. Daí Husserl nos dizer, no § 5 do Capítulo 1 da Primeira Investigação, que: “Tais exteriorizações não são expressões no sentido do discurso...” (HUSSERL, [1901] 1913 a, 1968, p. 31)¹³. Os referidos movimentos expressivos não comunicam nada a ninguém, uma vez que lhes falta, segundo o autor, a “intenção” (*Intention*) de declarar a outrem qualquer pensamento de um modo expresso. “Em suma, ‘expressões’ desse tipo não têm propriamente nenhuma significação” (HUSSERL, [1901] 1913 a, 1968, p. 31)¹⁴. Em sua função comunicativa, o signo como “expressão de sentido” requer, segundo o autor, a intenção daquele que fala de comunicar, através do discurso, um sentido (ou significação) a alguém. Encontramos aí frente ao signo como “expressão”, não no sentido de manifestação física (ou corporal) daquele que fala, mas da sua intenção de comunicar, através do discurso, algo a outrem, expressando, assim, um sentido. Ainda que o signo como “índice” não exerça, por si mesmo, a função de expressar um sen-

¹³ “Solche Äußerungen sind keine Ausdrücke im Sinne der Reden...”

¹⁴ “Kurz, derartige ‘Ausdrücke’ haben eigentlich keine Bedeutung”.

tido, encontra-se, contudo, como vimos acima, entrelaçado com o signo como “expressão” no discurso comunicativo. Daí Husserl dizer, no § 7 do Capítulo 1 da Primeira Investigação, que: “...todas as expressões funcionam como *índices* no discurso *comunicativo*” (HUSSERL, [1901] 1913 b, 1968, p. 33)¹⁵. Afinal, a pessoa daquele que ouve (e, portanto, daquele que se coloca como “receptor da mensagem falada”), supõe que o conjunto desta mensagem “indique” algo para a pessoa do falante. Mas, para Husserl, tal entrelaçamento é próprio do discurso comunicativo “dialógico”, isto é, o discurso no qual situamos, em um “comércio espiritual” (para usar os termos do autor), de um lado, a pessoa daquele que fala (cuja intenção é a de expressar um sentido através do discurso comunicativo a alguém) e, de outro, a pessoa daquele que ouve e, portanto, recebe a mensagem falada, apreendendo o sentido expresso pelo falante.

Mas, se tal entrelaçamento do signo como “índice” e como “expressão” é próprio do discurso comunicativo “dialógico”, o mesmo não se pode dizer, segundo Husserl, do chamado discurso comunicativo “monológico”, ou seja, a vida da alma “fora do comércio comunicativo”, caso no qual falamos, de certo modo, “conosco mesmos”. Trata-se, nos termos de Husserl, no § 8 do Capítulo 1 da Primeira Investigação, do problema da “vida solitária da alma” (*einsamen Seelenleben*), anunciado desde o final do § 1 do mesmo capítulo: “As expressões, porém, desempenham a sua função significativa também na vida solitária da alma, onde elas *não mais* funcionam como índices” (HUSSERL, [1901] 1913 a, 1968, § 1, p.

¹⁵ “...alle Ausdrücke in der kommunikativen Rede als Anzeichen fungieren”.

24)¹⁶. Para Husserl, em tais casos, a despeito de não contarmos com a manifestação de um conjunto de sons articulados, dirigidos à pessoa do ouvinte, podemos dizer que há, tal como no discurso dialógico, a intenção de expressar, a “nós mesmos”, um sentido (ou significação). Também nestes casos, encontramos, segundo Husserl, face ao signo como “expressão”. Porém, o autor afirma que, diferentemente do discurso dialógico (no qual encontramos as expressões na função comunicativa, atuando como índices), no caso da vida solitária da alma, a expressão não exerce a função de “índice”. Daí o autor afirmar, no § 8: “Devemos dizer que aquele que fala solitariamente fala a si próprio, que também a ele as palavras servem de signos, nomeadamente, de índices de suas vivências psíquicas próprias? Não creio que uma tal concepção pudesse ser defendida” (HUSSERL, [1901] 1913 a, 1968, § 8, p. 35)¹⁷. Ainda assim, a “função alterada” do signo no caso do discurso solitário não atinge aquilo que faz das expressões verdadeiras “expressões”, uma vez que as mesmas manifestam, em ambos os discursos (“dialógico” e “monológico”), as suas significações. Afinal, esclarece-nos o autor, a palavra só deixa de ser palavra quando o nosso interesse se dirige, exclusivamente, para o sensível, isto é, para a palavra como simples formação sonora. Quando, porém, vivemos na sua compreensão, ela exprime um sentido, seja ela dirigida ou não a alguém.

Husserl adverte-nos que na vida solitária da alma deparamo-nos até com um “apontar” (*Hinzeigen*), haja vista que

¹⁶ “Die Ausdrücke entfalten ihre Bedeutungsfunktion aber auch im einsamen Seelenleben, wo sie nicht mehr als Anzeichen fungieren”.

¹⁷ “Sollen wir sagen, der einsam Sprechende spreche zu sich selbst, es dienten auch ihm die Worte als Zeichen, nämlich als Anzeichen seiner eigenen psychischen Erlebnisse? Ich glaube nicht, daß eine solche Auffassung zu vertreten wäre”.

as palavras não deixam de funcionar como signos, de modo que “sempre poderemos falar diretamente de um apontar”, mas não no sentido de um indicar que é próprio do signo como índice no diálogo. O autor argumenta que, no discurso dialógico, encontramos a pessoa do falante com a intenção de expressar, através do discurso comunicativo, o sentido (ou significação) de algo à pessoa do ouvinte. Esta supõe, por sua vez, que o conjunto de pensamentos expresso pelo falante *indique* algo para ele. O mesmo não poderia ser dito, segundo Husserl, no caso do discurso monológico. A “ausência” de uma segunda pessoa diante de nós faz com que, na vida solitária da alma, a pessoa do falante expresse “para si mesmo”, através do discurso monológico, um sentido (ou significação), de modo que a expressão não deixa, por este aspecto, de ser uma “expressão”. Quanto a este aspecto, nada muda no caso em questão, pois, mesmo aí, um sentido é exprimido. Porém, comparado ao discurso dialógico, no caso do discurso solitário, uma função é “alterada” (*veränderte Funktion*). Não há, como no diálogo, o entrelaçamento da expressão com o índice. Na vida solitária da alma, podemos, segundo Husserl, até mesmo identificar um “apontar” (*Hinzeigen*), pois a expressão não deixa, no caso em questão, de dirigir o interesse de si própria para um sentido, apontando para o mesmo. Mas, Husserl é categórico quanto à função alterada, no discurso solitário: “este apontar não é o indicar, no sentido por nós discutido” (HUSSERL, [1901] 1913 a, 1968, § 8, p. 36)¹⁸. O autor argumenta que, na vida solitária da alma, a expressão apenas aponta para um sentido (sem que este “apontar” implique em uma existência para além do sentido visado). Para que o signo exerça a função de índice (como signo caracterizador, por exem-

¹⁸ “Aber dieses Hinzeigen ist nicht das Anzeigen in dem von uns erörterten Sinne”.

plo), faz-se necessário que aquilo que serve como índice seja percebido por nós como “existente” (*existierender*). Daí Husserl afirmar, no §16 do mesmo capítulo, que: “...pertence à essência de um índice indicar um fato, uma existência...” (HUSSERL, [1901] 1913 a, 1968, § 16, p. 59)¹⁹. Isto acontece também para as expressões no discurso comunicativo, uma vez que, no diálogo, conforme vimos, as expressões encontram-se entrelaçadas com o índice. O mesmo não valeria para as expressões no discurso solitário, no qual as palavras apenas apontam para um sentido sem que, com isso, motivem uma existência.

Mas, eis que surge uma questão: na função comunicativa, a ausência de uma segunda pessoa diante de nós, do outro em sentido “numérico” (e, portanto, considerado espacialmente), seria suficiente para justificar a referida distinção entre tais discursos, afirmando a presença do signo como índice no discurso dialógico e a sua ausência no discurso monológico da vida solitária da alma? Vejamos.

O princípio de identidade pessoal no discurso solitário

Ao se referir ao discurso “dialógico”, Husserl se refere a relação na qual encontramos, em “comércio espiritual”, as pessoas do falante e do ouvinte. Aquele que fala se exprime acerca de qualquer coisa, manifestando, com tal expressão, um sentido que quer comunicar ao ouvinte. E esta comunicação somente se torna possível porque aquele que ouve compreende também a intenção daquele que fala, apreendendo-o como uma “pessoa” que não produz apenas sons, mas antes *lhe fala*. Portanto, o ouvinte apreende intuitivamente o falante como

¹⁹ “...daß es zum Wesen des Anzeichens gehört, eine Tatsache, ein Dasein anzuzeige...”

uma pessoa que expressa isto e aquilo, percebendo-o, diretamente, através da percepção externa, ainda que o ouvinte não possa apreender, do ponto de vista da terceira pessoa, os fenômenos psíquicos vividos pela pessoa do falante. O ouvinte percebe o que o falante exterioriza de suas vivências psíquicas, mas ele próprio não as vive, não tendo, por conseguinte, delas nenhuma percepção interna. Seja como for, o conceito de “pessoa” (*Person*) assume um lugar de destaque no debate em questão.

Ao final do importante § 8 do Capítulo 1 da Primeira Investigação, cujo tema central chama-nos a atenção para o caso das expressões na vida solitária da alma, Husserl afirma que: “Em certo sentido, *fala-se* também, na verdade, no discurso solitário, e é seguramente possível nos apreendermos como falantes e, eventualmente, mesmo como falando conosco próprios” (HUSSERL, [1901] 1913 a, 1968, § 16, p. 36)²⁰. No caso em questão, pode-se dizer que a pessoa daquele que fala seria, supostamente, ao falar, a *mesma* pessoa que ouve e, portanto, que recebe a mensagem falada, colapsando, assim, os lugares de onde “parte” e “chega” a mensagem. Tal peculiaridade do discurso solitário supõe, por sua vez, sem que Husserl explicita para o leitor tal suposição (ao menos, no § 8 do Capítulo 1 da Primeira Investigação), a aceitação do chamado “princípio de identidade pessoal”, segundo o qual quando pensamos e refletimos sobre algo o fazemos enquanto uma *mesma* pessoa que, reflexivamente, se torna, “a um só tempo”, consciente dos seus próprios pensamentos e lugar onde tais pensamentos se perfilam. Tudo isso, em uma experiência imediata, considerada, ao menos, em princípio, “incorrigível” no que se refere à

²⁰ “*In gewissem Sinne spricht man allerdings auch in der einsamen Rede, und sicherlich ist es dabei möglich, sich selbst als Sprechenden und eventuell sogar als zu sich selbst Sprechenden aufzufassen*”.

apreensão dos fenômenos psíquicos do ponto de vista da primeira pessoa, lugar onde as pessoas do falante e do ouvinte se misturam²¹.

²¹ Considerando que Husserl é um leitor dos modernos e a fenomenologia é, de certo modo, uma “herdeira da modernidade” na primeira metade do século XX, o exame de tal princípio desloca-nos a atenção para passagens específicas da História da Filosofia Moderna. Sabemos, por exemplo, que o referido princípio foi aceito por autores seiscentistas, na condição de uma certeza que “dispensaria provas”. No caso de John Locke, para quem podemos afirmar, em sentido psicológico e moral, uma teoria da “pessoa”, especificamente, no capítulo XXVII do Livro II de *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1690), a identidade pessoal encontrar-se-ia, do ponto de vista psicológico, diretamente ligada à capacidade retrospectiva da consciência de ligar os acontecimentos passados (conservados pela memória) com os acontecimentos presentes, identificando-os enquanto eventos vividos pela “mesma pessoa” (LOCKE, J. [1690] 1959). Mas, se em Locke a evidência de que somos a “mesma pessoa” quando refletimos conscientemente sobre algo (revivendo, no presente, um acontecimento passado) torna-se uma certeza incorrigível, para David Hume, ao contrário, o sentimento de que somos os “mesmos” (da nossa “continuidade” na existência) não é senão uma “ficção”, forjada pela operação da faculdade da imaginação sobre os objetos. Como ele próprio nos diz, no Livro I do seu *Tratado da Natureza Humana* (1739/1740), o eu não é senão uma “coleção” de diferentes percepções (*collection of different perceptions*) (HUME, D. [1639] 2007, p. 165). Até então inquestionável a evidência de que somos os “mesmos” a pensar e refletir conscientemente sobre algo termina, no *Tratado* de Hume, por se esvaír em um “múltiplo de percepções”. Não posso procurar por “mim

Ao anunciar, já nos primeiros parágrafos da Primeira Investigação de *Investigações Lógicas*, o caso específico do discurso monológico (ou da “vida solitária da alma”), Husserl parece pressupor a aceitação do princípio de identidade pessoal. Afinal, se no discurso dialógico, nos deparamos, em comércio comunicativo, com a interlocução entre a pessoa do falante e a pessoa do ouvinte, no discurso monológico, consideramos, ao menos, num primeiro momento, a identidade da pessoa que, simultaneamente, emite e recebe a mensagem. O movimento reflexivo da consciência do qual depende a identidade pessoal contém, neste sentido, certa ambigüidade, pois supõe um “refletor” que, ao mesmo tempo, apresenta um sentido “ativo” e “passivo” (poderíamos dizer que, metaforicamente, o refletor exerce, num só tempo, o papel de “projedor” e de “tela” que reflete o sentido visado no discurso solitário). Afinal, parece-nos, em uma evidência aparentemente irresistível e que, portanto, “dispensaria provas”, que quando falamos a nós mesmos (ex: “Comportastes mal, não pode continuar a agir assim!”), somos, simultaneamente, quem emite e recebe, enquanto uma *mesma* pessoa, a mensagem falada. Na tentativa de elucidar a distinção e relação entre os sentidos de “ser índice” e “ser expressão” do signo no discurso comunicativo, Husserl não problematiza, ao considerar o caso da vida solitária da alma, o princípio de identidade pessoal (e, por conseguinte, o colapso entre os lugares de onde “parte” e “chega” a mensagem falada), aceitando-o no chamado discurso comunicativo monológico. E é justamente tal aceitação que parece conduzir Husserl a considerar o dito discurso como um caso peculiar,

mesmo” (*myself*) sem que, em qualquer tempo, seja remetido para alguma percepção ou outra (de calor ou frio, luz ou escuridão, amor ou ódio, etc), jamais encontrando aquilo que sinto continuamente como “eu mesmo” (HUME, D. [1639] 2007).

no qual encontramos apenas a presença do signo como “expressão” (afinal, há aí também a intenção de expressar, através do discurso, um sentido ou significação), mas não como “índice”, pois esta última exigiria, segundo Husserl, conforme afirma no § 16, a indicação de um fato ou de uma existência e, mais particularmente, na função comunicativa, a presença espacial de uma segunda pessoa diante de nós, de um “outro” que pudesse presumir o que a mensagem falada indicaria para o falante. Tem-se, então, no discurso monológico, a “ausência” do outro. Mas, Husserl parece restringir-se, no referido caso, a uma ausência “espacial”, desconsiderando, ao menos, no § 8, um sentido simbólico deste “outro lugar” para o qual remeto, como falante, a mensagem falada. Neste último sentido, não posso falar “comigo mesmo” sem que, ao fazê-lo, me dirija a este “outro lugar” e, novamente, abre-se, do ponto de vista lingüístico, uma dualidade que, mesmo em primeira pessoa, revela-nos o lugar de onde a mensagem é falada e a exigência de que, uma vez falada, esteja direcionada a este lugar para o qual remeto a mensagem.

Conclusão

Pode-se dizer que o debate em torno do caso da vida solitária da alma supõe uma teoria da alteridade que, por sua vez, nos desloca a atenção para o importante tema da intersubjetividade, pouco desenvolvido no itinerário husserliano no período de *Investigações Lógicas*. Seja como for, falar do uso do signo como expressão na função comunicativa implica em supor a *intenção* do falante de comunicar um sentido a outrem. Se no discurso dialógico, Husserl nos fala de um “comércio espiritual” entre a pessoa daquele que fala e a pessoa do ouvinte, no discurso monológico, a pessoa daquele que fala seria, supostamente, ao falar, a *mesma* pessoa para a qual a mensagem é dirigida. Tem-se, aqui, conforme vimos, a aceitação do

princípio de identidade pessoal e, com ele, um colapso entre os pólos de onde parte e chega tal mensagem. Ainda assim, seja dirigido a outro ou a “nós mesmos”, nos deparamos, em ambos os casos, com a intenção de expressar um sentido através do discurso que, por sua vez, nos revela uma dualidade que, ao se abrir, põe, de um lado, o lugar de onde parte a mensagem falada e, de outro, o lugar para onde ela é dirigida. Afinal, na função comunicativa, supomos sempre este lugar. Se na vida solitária da alma, admitimos, por um lado, a ausência “espacial” do outro enquanto interlocutor (de uma segunda pessoa diante de nós para a qual nos remetemos na função comunicativa), do ponto de vista da intenção de expressar um sentido através do discurso, o “outro” é justamente este lugar para o qual remetemos a mensagem enquanto falantes (neste sentido, quando falamos “conosco mesmos”, não falamos propriamente “sozinhos”). E, sob este aspecto, *não* haveria distinção entre discurso dialógico e monológico. Afinal, em ambos os casos, a referida dualidade estaria preservada e, por conseguinte, este tal lugar para o qual me dirijo como falante. Deste ponto de vista, ambos os discursos seriam “dialógicos”. A denúncia do colapso inerente ao princípio de identidade pessoal nos revela este “outro lugar” para o qual dirijo a mensagem falada, colocando-nos, deste ponto de vista, em condições de reivindicar certa equivalência entre tais discursos: dialógico e monológico. Até que ponto tal equivalência permitir-nos-ia admitir, em ambos os discursos, a presença do signo não somente como “expressão” (haja vista que, nos dois discursos, encontramos a intenção de expressar um sentido), mas também como “índice”? Eis uma possibilidade que Husserl não admite no caso da vida solitária da alma, pois, no caso em questão, falta, segundo o autor, a presença espacial de uma segunda pessoa diante de nós capaz de presumir o que a mensagem falada (na qual a expressão se entrecruza, na função comunicativa, com o índice) indicaria, de modo que pudesse remeter o ouvinte para a coisa indicada enquanto fato (ou exis-

tência). Seja como for, o próprio autor admite que, no caso em questão, de certo modo, “falamos” e, ao fazê-lo, na função comunicativa, dirigimos, ao assumir uma intenção, a mensagem falada para outro lugar. Neste sentido, o veto de Husserl no caso do discurso solitário (no qual o signo apenas funcionaria como “expressão”, mas não como “índice”), além de não considerar o colapso produzido pela aceitação do princípio de identidade pessoal, se apoia em uma “ausência espacial” do outro enquanto interlocutor. Considerando que o debate em questão tem como pano de fundo a relação entre as pessoas do falante e do ouvinte, nota-se, ao menos, nos primeiros parágrafos (e, em especial, no §8) do Capítulo 1 da Primeira Investigação, a ausência de uma abordagem mais aprofundada do tema da intersubjetividade. Como sabemos, em sentido “transcendental”, uma teoria sobre o tema em questão seria desenvolvida no decorrer do itinerário husserliano. Nela, não encontramos o impasse da vida solitária da alma (pois, o outro seria, a partir de então, pensado para além de uma presença espacial), ainda que a referida teoria coloque novos desafios para a própria fenomenologia transcendental. Porém, um exame mais aprofundado de tais desafios ficará para outra ocasião.

Referências

- Derrida, J. (1972). *La voix et le phénomène*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hume, D. (2007). *A Treatise of Human Nature*. Volume 1. A Critical Edition. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford, New York: Clarendon Press.
- Husserl, E. ([1900] 1913a). *Logische Untersuchungen*. Erster Band. “Prolegomena zur reinen Logik”. Halle a. d. S.: Max Niemeyer.
- _____. ([1901] 1913b, 1968). *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Teil I. “Untersuchungen zur Phänomenologie

und Theorie der Erkenntnis". Stuttgart, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

_____. ([1901] 1913c, 1968). *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Teil II. "Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis". Stuttgart, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

_____. ([1929] 1981). *Formale und transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

_____. ([1931/ 1929] 1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana (Band I). Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff.

Locke, J. ([1690]1959). *An Essay Concerning Human Understanding*. Complete and Unabridged. Collated and annotated by Alexander Campbell Fraser (In two Volumes). New York: Dover Publications, INC.

Tourinho, C. D. C. (2015). Sobre a adequação entre intenção significativa e preenchimento intuitivo nas Investigações Lógicas de Husserl. In: *Cognitio: Revista de Filosofia*. Volume 16, número 2, (julho/dezembro), pp. 361-374.

“FUNÇÃO SE DIZ DE MÚLTIPLOS MODOS”: DO USO POLISSÊMICO DE CASSIRER DO CONCEITO DE “FUNÇÃO” NA OBRA CONCEITO DE SUBSTÂNCIA E CONCEITO DE FUNÇÃO¹

Lucas Alessandro Duarte Amaral²

Introdução

A equivocidade do termo “função” é uma marca característica na filosofia de Cassirer, em particular no contexto de sua primeira grande obra: *Conceito de Substância e Conceito de Função: Investigações sobre as questões fundamentais da Crítica do Conhecimento*, de 1910. Nesta obra, o neokantiano busca, entre outras coisas, trazer ao debate o estado da arte de praticamente todas aquelas discussões vindouras do rico contexto do século da ciência – i.e., o século dezanove.

Dentre os muitos debates da época, um momento específico daquele travado entre Cassirer e os filósofos analíticos (nomeadamente, Frege e Russell) ocupa um lugar de destaque aos nossos fins aqui: o uso polissêmico do conceito

¹ Este artigo foi publicado primeiramente na Guairacá – Revista de filosofia. Volume 37, n. 1, p. 67-87. 2021.

² Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil. Pós-doutorando (PNPD/CAPES) – PUC-SP. <https://orcid.org/0000-0002-2897-1648>

de Função por parte do neokantiano e sua polêmica com a mencionada tradição.

Esse estado de coisas possibilita uma reflexão acerca de (uns poucos) pontos de contato e (muitos) de distanciamento entre o neokantiano de Marburgo e outros autores de seu tempo, como os já mencionados: Frege e Russell. Sabe-se que ambos levaram em consideração esse caro conceito em suas filosofias e forneceram, cada um a sua maneira, definições bastante precisas ao conceito de “Função”.³

Por um lado, Frege assumiu a noção de função como fundamental, ao mesmo tempo que propôs a sua extensão para além do âmbito da aritmética. Por outro, Russell trilhou um caminho diferente, fornecendo uma explicação desse conceito em termos de uma outra noção central em sua teoria, qual seja a de função proposicional.

Como veremos neste texto, Cassirer segue um caminho próprio e, em determinados casos, em diálogo crítico com essa tradição. Em específico serão analisados três usos do conceito de “função” e seu caro papel no marco da epistemologia juvenil do neokantiano.

Três usos de Função em Cassirer

Em muitos casos, Cassirer se vale desse conceito em seu significado matemático comum, mas a palavra assume pelo menos três⁴ outros sentidos, a saber:

³ Ademais, a realização dessa tarefa foi, em boa medida, condicionada pela necessidade imposta por seus projetos fundacionais.

⁴ HEIS (2014) propõe inicialmente essa tripla distinção.

1. um uso *lato*;
2. um uso kantiano;⁵
3. um uso russelliano.

O uso *lato sensu*

O uso mais amplo e menos rigoroso do conceito de “Função” em Cassirer ocorre quando o autor é encontrado geralmente quando o filósofo investiga a metodologia das ciências naturais e exatas. Quando faz isso, o neokantiano se vale do conceito em questão no sentido mais corriqueiro, qual seja, função compreendido enquanto “papel” ou “propósito”.⁶ Isso ocorre geralmente quando Cassirer trata com alguma teoria particular ou com conceitos científicos em seus campos específico (física, química, biologia, *etc.*).

Um exemplo desse uso mais genérico e pouco específico pode ser encontrado, por exemplo, já no “prefácio” da obra de 1910. Nele, quando Cassirer apresenta a finalidade de seu livro, o autor escreve o seguinte:

Eu procurei basear a exposição a seguir sob o desenvolvimento histórico e sistemático da ciência e seu conteúdo nos grandes cientistas. Ainda que não tenhamos considerado todos os problemas aqui, o ponto de vista lógico que eles representam deve ser levado em conta e verificado em detalhe. O que o conceito é e o que significa em sua função

⁵ Veremos que o uso de chave kantiana é o que Cassirer mais discute.

⁶ No mesmo sentido cotidiano mesmo de “desempenhar um papel (ou propósito)”.

geral, através dos campos mais importantes da investigação científica.⁷

Para além dessa, existem ainda várias outras passagens de Cassirer em *Conceito de Substância Conceito de Função* quanto a este uso *lato* do conceito de Função. Contudo, não interessa, neste momento, expor e analisar a totalidade dos outros trechos dessa obra em que esse uso se fez presente, dado que o uso do conceito é essencialmente o mesmo.⁸

O uso de chave kantiana

Diferentemente do anterior, agora em uma forma mais específica e criteriosa, um segundo uso do conceito de “função” encontrado na filosofia cassireriana remete à figura de Kant. Não obstante, como veremos, essa origem kantiana é repleta de matizes no tratamento levado a efeito por Cassirer em 1910.

Para Kant, retomemos, uma “função” é uma regra ou uma lei reguladora atribuída exclusivamente ao entendimento.⁹ Cassirer se vale desse sentido do conceito de “função” quando, em sua filosofia, ele trata das várias “atividades” mentais, intelectuais (*Tätigkeiten*).

⁷ SF, P. vi. O grifo é nosso.

⁸ Como, por exemplo, quando Cassirer trata do papel, ou “função”, dos números irracionais na teoria dos números (Cf. SF, P. 61); ou quando trata dos pontos do papel dos imaginários em geometria (Cf. SF, P. 83).

⁹ Na medida em que são ativos ou “espontâneos”, eles são contrapostos às “afeições” da sensibilidade, que são “passivas”. Cf. *KrV*, A 68 - B 93.

Um exemplo disso pode ser encontrado quando o neokantiano efetua sua objeção ao abstracionismo;¹⁰ crítica esta que nem mesmo Kant escapa: representações similares só podem dar origem a um conceito comum se o sujeito já julgar que eles são semelhantes. E Cassirer conclui que existem outras “funções conscientes puras” ou “funções intelectuais” que estão em jogo na formação de conceitos antes das atividades de comparação, reflexão e abstração.¹¹

Segundo Cassirer, essas “funções intelectuais” não são realmente atos mentais, por não se tratarem justamente de estados psicológicos. De acordo com a leitura peculiar de Kant, e a partir dos pressupostos manifestadamente anti-psicologistas da escola de Marburgo,¹² a filosofia não se preocupa diretamente com representações subjetivas ou com as relações causais e temporais entre os estados de coisas particulares, pelo contrário: o objetivo é identificar certos axiomas e normas de conhecimento sobre o qual o resto do nosso conhecimento científico é logicamente dependente.¹³ Nesse sentido, Cassirer escreve:

A proposição, esse ser é um “produto” do pensamento, portanto não contém nenhuma referência a qualquer relação causal metafísica, mas significa apenas uma relação puramente

¹⁰ Cf. capítulo 1 de *SF*.

¹¹ Cf. *SF*, P. 14.

¹² Cf. Sobre o assunto: ANDERSON (2005). No artigo esse autor reconstrói a partir do início do século dezenove a história do anti-psicologismo no movimento Neokantiano (incluindo a escola de Marburgo).

¹³ *SF*, P. 315.

funcional, uma relação de superordenação e subordinação na validade de certos juízos.¹⁴

Aqui o neokantiano está explorando esse uso “flexível” da palavra “função” para enfatizar o seu ponto: um idealismo como o de Cassirer não afirma que objetos dependem de “funções intelectuais”, pois um produto depende de um ato de produção. Em vez disso, proposições sobre objetos são logicamente dependentes de leis “mais altas” (e, portanto, de “funções de”) e esta dependência diz respeito a uma relação de dependência de uma conclusão sobre suas premissas. Essas funções intelectuais são, portanto, condições de possibilidade aos juízos da ciência. Ademais, esses “princípios e leis universais” constituem a “forma geral” da experiência”.

Kant, nesta leitura, identificou as categorias e os princípios como pré-condições da ciência newtoniana. Diferentemente dele, o neokantismo de Marburgo se afasta de Kant ao reconhecer que, em períodos específicos de revolução científica, até mesmo essas “funções intelectuais” podem ser modificadas.¹⁵ Leiamos novamente Cassirer:

Tais princípios como, por exemplo, aqueles em que Newton funda sua mecânica, não precisam ser tomados como dogmas absolutamente imutáveis; eles podem ser consideradas como as “hipóteses” intelectuais pelas quais estabelecemos a unidade

¹⁴ Id. *Ibidem*.

¹⁵ Aqui fica explícito que os neokantianos abandonam simplesmente um dos maiores pressupostos da filosofia de Kant, a saber, o conceito “clássico” de ciência (i.e., ciência é conhecimento universal e necessário).

da experiência. Nós não renunciamos o conteúdo dessas hipóteses, desde que qualquer variação menos abrangente, referente a um momento derivado, possa restabelecer a harmonia entre teoria e experimento. Mas se este caminho foi fechado, a crítica é dirigida de volta aos próprios pressupostos e à demanda para a sua reformulação. Aqui está a “forma funcional” em si, que muda para outro.¹⁶

Nesse momento, Cassirer está tratando de modo equivalente “princípios e leis universais”, a “forma da experiência”, “pressuposições” e “forma funcional”. Dessa forma, a investigação sobre as “funções” do conhecimento diz respeito a uma investigação sobre pré-condições epistêmicas da ciência atual.

Se, por um lado, Cassirer compartilha a posição kantiana sobre o conceito de dependência de objeto no conceito de lei, por outro, em seus pensamentos mais radicais ele se distancia daqueles de Kant, ao descrever, por exemplo, o papel do princípio da causalidade em termos que parecem inverter o sentido desta dependência. Todavia, se poderia argumentar também que essa reconstrução do argumento de Kant na “Segunda analogia da experiência”¹⁷ não é correta simplesmente. Retomemos que o princípio da causalidade permite precisamente uma certa determinação do conceito de objeto como o conceito de lei: determinar o intervalo objetivo de experiência por meio de uma ligação necessária entre percepções sucessivas.

¹⁶ *SF*, P. 268.

¹⁷ Cf. *KrV*, B 222-256.

Cassirer concorda com Kant que a mera exigência de conformidade à lei expressa por acaso deixa indeterminada a maneira pela qual ela pode ser satisfeita. Portanto, diz o neokantiano, é necessário que a categoria de causalidade seja em uma direção específica para ser útil a experiência em aplicação.¹⁸ Esta especificação é alcançada, segundo Kant, por aquilo que ele designou como “esquema transcendental”. A doutrina do esquematismo explica, *grosso modo*, a aplicação das categorias à multiplicidade sensível espaço-temporal. Porém, como bem assinala Cassirer, a validade desta doutrina é reservada no quadro geral da geometria euclidiana e da mecânica newtoniana. Nesses termos, Cassirer comenta:

por não descobrir os resultados da geometria não-euclidiana por um lado, e os resultados da teoria da relatividade especial e geral, por outro, perderam seu significado universal.¹⁹

No mesmo sentido, Cassirer argumenta que a “crise da causalidade” levantada pelo avanço científico da época,²⁰ não é unicamente uma crise da causa, mas, e em particular, ao modo através do qual o conceito refere-se à intuição – em específico da intuição do tempo – por meio de esquemas:

o desenvolvimento da teoria quântica marcou limites claros para essa esquematização. Não podemos mais ligar causalidade descrevendo o modo espa-

¹⁸ Cf. *DI*, P. 315-319.

¹⁹ *DI*, P. 319.

²⁰ Um dos responsáveis por iniciar essa dita “crise” foi a teoria do eletromagnetismo de Maxwell.

ço-temporal da física clássica, muito menos identificar com ele.²¹

De acordo com Cassirer, o próprio Kant apresenta uma versão do princípio da causalidade em que estas condições livres impostas pelo esquema²² são mantidas. Essa versão é retirada da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, na qual rezava: “Tudo o que acontece (começa a ser) pressupõe algo que segue como regra”.²³ Para Cassirer, essa fórmula requer apenas a possibilidade de estabelecer uma conexão por meio de regras aquilo que acontece, sem pressupor nada sobre as características dessas regras.

A exigência de causalidade é antes o mero requisito de conformidade com a lei dos eventos naturais. No entanto, no teste do princípio, Kant vai um passo além e introduz o tempo pelo esquema de causa e efeito. Ele, por fim, estabelece uma ligação entre o princípio da causalidade e o princípio da continuidade. Contudo, por conta do avanço nas teorias científicas, algumas delas – como, *e.g.*, na teoria quântica – nos mostrou que essa demanda de continuidade deve ser rejeitada. Ademais, afirma que certas magnitudes só podem ter certos valores discretos e passar uns aos outros sem fazê-lo para os estados intermediários. Finalmente, de acordo com a avaliação de Cassirer, a conexão entre causalidade e continuidade (nos termos defendidos por Kant) deve ser abandonada.

O que resulta claro de tudo isso é que no hiato entre Kant e Cassirer muitas coisas ocorreram no campo da física, fato que já justifica as diferentes posições entre um autor e outro com respeito a ciência de sua época. Ainda, isso não

²¹ *DI*, 316.

²² Cf. *DI*, 314.

²³ *KrV*, A 189.

quer dizer, em absoluto, que Kant é pior ou melhor do que Cassirer, ou *vice-versa*. O caso simplesmente é: dado que o contexto do neokantiano é diverso daquele do precursor da filosofia transcendental, e mesmo que Cassirer se valha inicialmente da ideia de matriz kantiana, o uso de cada um deles jamais seria exatamente o mesmo.

O uso de chave russelliana

Um terceiro uso do conceito de função em Cassirer é inspirado na filosofia de Bertrand Russell. Tal é o caso quando o neokantiano se vale desse termo enquanto sinônimo de relação. Sabemos que a partir da nova lógica russelliana uma função pode ser definida como uma relação um-para-um ou muitos-para-um.

Nesse sentido, quando Cassirer trabalha o conceito de número enquanto puro “Conceito funcional” (*Funktionalbegriff*), ele reconhece que o “pressuposto da derivação do conceito de número é dado na lógica geral das relações”,²⁴ de origem russelliana. Entretanto esse é apenas um acordo dentre vários desentendimentos entre os autores.

Neste momento, não é do nosso interesse maior explorar exaustivamente a relação teórica do debate entre Cassirer e os filósofos analíticos. Aqui nos importa unicamente em apontar para a parte histórico-sistematica da recepção neokantiana das lições de autores tais como Frege e Russell e seus ensinamentos ao campo da lógica. Como veremos nos próximos itens, essa relação problemática de Cassirer com os filósofos analíticos teve como um de seus pontos mais altos a influência exercida pelos pressupostos epistemológicos da escola de Marburgo.

²⁴ Cf. *SF*, P. 36 e também em *KMM*, P. 7.

As interpretações de Cassirer das filosofias de Frege e Russell à luz do contexto neokantiano

Cassirer leitor de Frege e Russell

Na principal obra de juventude de Cassirer, *Conceito de Substancia Conceito de Função: Investigações sobre as questões fundamentais da crítica do Conhecimento* (1910), uma das objeções mais fortes do neokantiano à filosofia de Frege (e também Russell) se referia ao fato de que o filósofo de Jena atribuía ao conceito de número um caráter substancial, na medida em que ele considerava o número como um tipo peculiar de objeto.²⁵ Entretanto, a crítica de Cassirer – que tem suas razões²⁶ – não considera distinções chaves da filosofia fregeana. Enquanto Cassirer trabalha de modo único e exclusivo com a distinção anunciada no título de sua obra de 1910 (Substância x Função), Frege trabalha com distinções mais finas e específicas: diferen-

²⁵ Sabe-se que tanto Frege quanto Russell se enquadram naquilo que se costumou chamar de “Platonismo matemático”, em que, em um de seus aspectos mais importantes, defende a tese de que é possível conhecimento *a priori* de objetos abstratos (p.ex., números).

²⁶ Contra o platonismo de Frege e Russell, o filósofo de Marburgo advogou pelo o que hoje chamados de “estruturalismo” na filosofia da matemática. Para tanto, ele recorre a figura do matemático alemão Richard Dedekind, que defendia, *grasso modo*, que os objetos matemáticos são apenas posições em estruturas, ou seja, todas as propriedades essenciais de um número natural particular são propriedades relacionais irreduzíveis entre ele e os outros números naturais. Cf. *SF*, P. 44-54.

ciando, por exemplo, “Função e Conceito”, “Conceito e Objeto”.²⁷

Já do lado de B. Russell, também não é nenhuma grande novidade lembrar que o objetivo de seu em *Principles of Mathematics* era mostrar que toda matemática pura lida exclusivamente com conceitos definíveis em termos de um número específico de conceitos lógicos fundamentais, e que todas as suas proposições são dedutíveis de um pequeno número de princípios lógicos fundamentais.²⁸ Além disso, Russell havia definido a matemática pura como uma classe de proposições que afirmam implicações e contém as seguintes constantes lógicas: a implicação; a relação de um termo a uma classe da qual ele é membro, a noção de “tal que”, a noção de relação e as noções envolvidas na implicação formal.²⁹

Como adiantado, contra o “platonismo matemático” de Frege e de Russell, Cassirer defende o estruturalismo de Dedekind. Esse aspecto, corrobora exatamente com o que Cassirer compreende por ciência, *i.e.*, um sistema de relações.³⁰ Portanto, a ideia básica do neokantiano, de que os números não são “objetos” ou “coisas”, tem sua origem no pensamento do matemático alemão, que havia defendido que os objetos matemáticos são posições em estruturas e que todas as propriedades essenciais de um número natural particular são propriedades relacionais entre ele (o número) e os outros números.

²⁷ Tal como nos escritos homônimos publicados por Frege da década de 1890.

²⁸ Cf. *PoM*, P. v.

²⁹ Cf. *PoM*, P. 106.

³⁰ Cf. a propósito o terceiro volume da obra maior de Cassirer, sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, CASSIRER (1929). Nela, o autor explora de modo exaustivo esse caráter “relacional” da ciência, cujo início toma corpo em *SF* (1910).

Quanto a isso, ouçamos duas passagens do neokantiano:

1. “Em seu trabalho, *Was sind und was sollen die Zahlen*, Dedekind mostrou como a construção completa da aritmética e a exaustiva exposição do seu conteúdo científico são possíveis partindo desses princípios simples. Não traçaremos em detalhes o desenvolvimento matemático desse pensamento, nos contentaremos meramente em enfatizar sua tendência essencial, uma vez que não estamos interessados no conceito de número em si mesmo, mas como um exemplo da estrutura de um “conceito funcional” puro.”³¹

2. “O que aqui é dito [*i.e.*, os trabalhos de Dedekind] é exatamente o seguinte: que existe um sistema de objetos ideais cujo conteúdo integral é exaurido em suas relações mútuas. A “essência” dos números está completamente expressa em suas posições. E o conceito de posição deve, antes de tudo, ser entendido em sua maior universalidade e extensão lógica. A distinção exigida para os elementos apoia-se em condições puramente conceituais, não em condições sensório-intuitivas. A intuição do tempo puro sobre a qual Kant baseou o conceito de número é, de fato, desnecessária. Na verdade, pensamos os membros da série numérica como uma sequência ordenada, mas essa sequência nada contém do caráter concreto da sucessão temporal. O três não “segue” o dois como o relâm-

³¹ *SF*, P. 36.

pago o trovão, pois nenhum deles possui qualquer tipo de realidade temporal, mas, simplesmente, uma constituição lógica ideal. O significado da sequência limita-se ao fato de que o dois entra como uma premissa na determinação do três, de modo que o significado de um conceito só pode ser explicado a partir do outro. O menor número é “presuposto” pelo maior e fora disso não existe qualquer relação física ou psicológica de mais cedo ou mais tarde, mas uma relação pura de dependência conceitual sistemática.”³²

O lado histórico da recepção: Couturat e Natorp

No mundo germânico, em particular ao neokantismo, a figura de L. Couturat foi muito mais impactante e mais conhecida do que de B. Russell. Apesar da importância histórica do filósofo inglês,³³ a publicação dos *Principles of Mathematics* (1903) nem a obra seminal *Principia Mathematica* (1910) receberam muita atenção pela comunidade filosófica naquele contexto. Todavia, essa situação mudou após a publicação, no ano de 1908, em língua alemã do livro de Couturat, *Les principes des mathematiques*. Portanto, não os *Principles of Mathematics*, mas a versão alemã de Couturat – *Die philosophischen Prinzipien Der Mathematik* (1908) – foi muito provavelmente a obra mais importante aos neokantianos (ao menos a Natorp e Cassirer) quanto à recepção da nova lógica de Russell.

Essencialmente, o livro de Couturat fornece uma versão simplificada dos ensinamentos de Russell, apresentando

³² SF, P. 39.

³³ E o quase completo esquecimento do filósofo francês.

os resultados das investigações do filósofo inglês de uma forma menos rigorosa; tornando-os, portanto, mais acessíveis.

Cassirer é, com efeito, um bom exemplo dessa recepção de “segunda mão” de Russell. Lembremo-nos de que em 1907, naquele seu texto sobre a filosofia da matemática de Kant,³⁴ Cassirer retoma quase sempre o texto do filósofo francês quando se refere aos ensinamentos russellianos. Entretanto, isso não é exclusividade de Cassirer. De um modo geral, os neokantianos não tinham essa grande consideração pela nova lógica-matemática de seu tempo, como os filósofos analíticos. E isso se deve a um pressuposto elementar, a saber, a noção de lógica de Cassirer e dos Neokantianos³⁵ é outra: não é uma lógica formal, mas uma lógica transcendental.³⁶ E esta se difere em boa medida daquela, por várias razões.

³⁴ CASSIRER, E. (1907). *Kant und die moderne Mathematik – Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik* [1907] In.: KANT-STUDIEN, Zwölfter band. Berlin, pp. 1-49.

³⁵ Natorp, em seu texto *Die Logischen Grundlagen der Exakten Wissenschaften*, argumenta que o principal erro da lógica simbólica de seu tempo foi o de que seus defensores aderiram de modo dogmático o esquema tradicional da lógica aristotélica, isto é, ao esquema que se deve definir e provar; definindo até certos conceitos indefiníveis. Natorp defende que esse esquema conduz naturalmente à questão sobre por que esses últimos conceitos indefiníveis e proposições não prováveis são certos. (CF. *LGEW*, P. 4) E ainda, ele afirma que a “lógica simbólica” não responde a esta questão e aceita isso como seu ponto de partida sem mais, ou seja, sem qualquer tipo de evidência ou prova.

³⁶ No próximo item abordaremos essa “lógica transcendental” dos Neokantianos.

Mesmo concedendo toda razão de que o mecanismo de trabalho da lógica simbólica moderna era mais extensivo e exato do que o aparato do silogismo aristotélico, como seus resultados mostram, um neokantiano como Natorp, p.ex., acreditava que essa nova lógica possuía uma deficiência: ela não aumenta nossa compreensão. Mas poderíamos questionar o neokantiano nos seguintes termos: e qual é a tarefa da lógica? Segundo ele, a lógica é caracterizada por dois aspectos centrais, a saber, (i) significado e (ii) compreensão.³⁷

De acordo com Natorp ainda, a questão principal a ser feita a alguém que advogue por uma fundamentação da matemática em bases puramente lógicas é a seguinte: mas seria o método da matemática unicamente lógico? Em outras palavras, existe alguma fronteira entre lógica e matemática? Em caso de uma resposta positiva, teríamos que matemática era lógica e não haveria mais o que dizer sobre isso. Na visão do neokantiano, os representantes da nova lógica (Frege, Russell e Couturat) não hesitariam em responder afirmativamente a essas perguntas. Segundo ele:

A velha lógica formal, na forma contemporânea da “lógica simbólica” ou da “Logística”, é transformada em um ramo da matemática, a partir do qual as outras disciplinas matemáticas são adquiridas, por assim dizer, por meio de transição contínua.³⁸

Retenha-se ainda que Natorp – antes mesmo de Casirer – criticou a definição russelliana de número em termos de classes. Sua alegação contra o filósofo inglês foi a de que Rus-

³⁷ Cf. *LGEW*, P. 6-8.

³⁸ *LGEW*, P. 4.

sell estaria incorrendo em uma *petitio principii*,³⁹ na medida em que uma classe já pressupõe o conceito de número. Tal erro pode ser estendido a qualquer um que busque derivar o conceito de número de objetos pertencentes a uma classe. Nesse ponto, segundo o neokantiano de Marburgo, Frege também não escapa ileso e comete esse mesmo equívoco: pressupõe o uso de proposições “X cai sob o conceito A”. Nessa proposição, um indivíduo é pressuposto no sentido de um número singular.⁴⁰

O número, segundo Natorp, é o produto mais puro e mais simples do pensamento. Ademais, ele (o número) é a primeira pré-condição para compreendermos o número em termos lógicos: o número não tem nada a ver com as coisas existentes, mas está em causa apenas com as regularidades puras do pensamento. É por tal motivo que ele afirma finalmente que:

Derivar o número de coisas é claramente um raciocínio circular, se por derivar queremos dizer explicar. Para os conceitos das coisas são conceitos complexos, em que o número entra como um dos seus componentes indispensáveis.⁴¹

Natorp assume, portanto, que o conceito de número não pode ser abstraído das coisas. Em outros termos, o número só existe na medida em que se postula uma relação. E isso evidencia sua tese de que o *relata* não pode ser prévio à relação

³⁹ Cassirer retoma esse argumento de Natorp posteriormente, em *PSF* vol. III, Cf. o capítulo IV da terceira parte.

⁴⁰ Cf. *LGEW*, P. 112-115

⁴¹ *LGEW*, P. 98.

mesma.⁴² Cassirer, em *SF*, endossando mesmo posição da crítica de Natorp,⁴³ afirma que:

Mas mesmo que essa dificuldade [*i.e.*, a derivação de Russell e Frege] pudesse ser removida por intermédio de uma complicada reinterpretação lógica do conceito de “equivalência”, o círculo na explanação se tornaria claro quando partíssemos para definição do “um”. O que significa apreender um objeto como “um” é aqui assumido como sendo conhecido desde o começo; pois a “equinumerosidade” de duas classes é conhecida unicamente pelo fato de podermos corresponder a cada elemento da primeira classe um e apenas um elemento da segunda.⁴⁴

A escola de Marburgo e a noção de lógica transcendental

No item anterior, apontamos para um aspecto central aos neokantianos: sua concepção de lógica enquanto lógica transcendental. É chegado o momento de dissecar esse caro conceito e seu papel central na filosofia transcendental dos neokantianos de Marburgo.

Cassirer, Cohen e Natorp têm uma compreensão bem peculiar de lógica, sobremaneira se os compararmos com outros autores de seu tempo e seus feitos nessa área. Mais ainda,

⁴² Cf. *LGEW*, P. 99.

⁴³ E nesse momento ele traz ao debate a mesma crítica feita por Poincaré em 1908, em *Science et Méthode*. Cf. a propósito, o capítulo II da obra do francês.

⁴⁴ *SF*, P. 50.

aos olhos de um lógico contemporâneo a disciplina defendida pelos neokantianos não pode ser considerada lógica, simplesmente. Sabe-se que desde o início do século dezenove a lógica passa por uma ampla revisão, consolidando-se na segunda metade do século – em particular por intermédio dos trabalhos de Frege –, como uma disciplina extremamente rica e de maior alcance do que a silogística aristotélica.

Não obstante os neokantianos terem acompanhado esse processo, eles não seguem essa mesma linha. Em verdade, a origem da compreensão desses autores remonta a figura de Kant e sua concepção de lógica transcendental.⁴⁵ Endossando isso, Natorp em um ensaio intitulado *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis*⁴⁶ (1887), escreve exatamente isso:

Estamos tomando uma posição basicamente não muito distante da de Kant; de fato, acentuamos a essência de sua visão se negamos que uma lógica exclusivamente “formal” possa servir como uma

⁴⁵ Tal nota característica nos serve para que possamos compreender as ambições epistemológicas desses autores e notar que, sob esse viés, eles não são autores tão estranhos assim; na realidade, seus pressupostos teóricos são diferentes daqueles, por exemplo, de Frege ou de Russell – e este último, a nosso ver, acerta, por um lado, ao constatar que lógica para Cassirer é sinônimo de teoria do conhecimento, mas comete um equívoco, por outro, ao descredibilizar totalmente os propósitos do filósofo da cultura. Esses, como veremos a seguir, são bastante razoáveis.

⁴⁶ „Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis (Erster Aufsatz)“, *Philosophische Monatshefte*, 23: 257–286. Doravante NATORP, 1887.

teoria adequada do conhecimento e não apenas como uma técnica. De acordo com Kant, não existem leis de verdade puramente formais que não tenham suas raízes nas leis da verdade objetiva. Não há, portanto, uma lógica formal que não esteja fundamentada na lógica “transcendental”. Se ambos estão relacionados da mesma maneira que a lei encontrada nas funções analíticas e sintéticas, e se toda análise pressupõe a síntese (porque o entendimento não pode analisar algo que não tenha sido sintetizado), tudo o que a lógica formal pode ensinar deve ser fundamentado transcendentalmente.⁴⁷

Ainda nesse sentido, vale retomar aqui uma colocação de interesse aos nossos fins de F. Barone relativamente a essa matriz kantiana. Em sua obra *Logica formale logica transcendental*, ele afirma que a lógica transcendental dos neokantianos se trata de:

uma única lógica abrangente que deve lidar com a possibilidade da experiência: a lógica transcendental. Ela deve buscar aqueles conceitos e os juízos que constituem as condições necessárias e suficientes de conhecimento e também dos objetos da experiência, e deve legalizá-los em sua origem da razão.⁴⁸

Do ponto de vista desses autores, o conceito de “lógica” se define dentro de uma oposição, de matriz essencialmen-

⁴⁷ NATORP, 1887. P. 557.

⁴⁸ BARONE, 1953. P.194.

te epistemológica – e, portanto, não formal⁴⁹ – entre o pensar e a intuição;⁵⁰ ou, em sentido mais amplo, entre entendimento e sensibilidade. Para eles, e de particular importância aos nossos fins em Cassirer, a sensibilidade não se trata de uma fonte autossuficiente de conhecimento, mas está subsumida ao pensar.⁵¹ Nesse sentido, o primeiro aspecto dissonante entre os neokantianos e Kant nesse particular refere-se àquela distinção clássica, proposta na *Crítica da Razão Pura*,⁵² entre uma estética transcendental, por um lado, e uma lógica transcendental.

Por outro lado, quanto ao papel do pensar, os neokantianos defenderam que sua função mais essencial não se refere ao pensar puro (como pensaria um autor estritamente preocu-

⁴⁹ E, dessa forma, diferente da discussão levada à efeito por Frege e Russell, que estavam estritamente ocupados com a discussão formal.

⁵⁰ Também por isso eles rejeitavam a tese kantiana de que as intuições – de espaço e tempo – desempenham aqueles mesmos papéis centrais da *Crítica da Razão Pura*.

⁵¹ Um clássico exemplo contra o monismo metodológico do ideal clássico de partir da base empírica, adotado por parte de alguns vienenses, pode ser encontrado na própria letra de Cassirer. Tanto em *Filosofia das Formas Simbólicas* (Cf. o volume III, em especial o capítulo 5 da terceira parte, “Os fundamentos do conhecimento científico”), como, de modo mais incisivo ainda, em seu texto de maturidade que data do ano de 1942, intitulado *A lógica das ciências da cultura*, o filósofo sempre se mostrou crítico a uma posição na qual se aceite como algo primário o “dato sensível”. Desde 1910, Cassirer compreende que a ciência não é uma cópia imediata do real, pois, segundo nosso autor, toda forma de contato com o real supõe uma mediação, que será de natureza simbólica.

⁵² Cf. *KrV* B 29-30.

pado com as questões clássicas da lógica – suas leis, *etc.*), mas que deve estar a serviço da objetivação dos fenômenos. Portanto, a consideração do pensar em si, e conseqüentemente a ideia de uma espécie de “autonomia” da lógica formal que fosse desvincilhada da “lógica transcendental” tampouco seria de grande valia aos neokantianos.⁵³

Os neokantianos sempre trabalham a partir dessa perspectiva mais abrangente, por isso seu tratamento das matemáticas (aritmética/geometria) ou da lógica pode soar um tanto quanto heterodóxo, dado que se encontra em desacordo com o estilo articulado pelos filósofos analíticos contemporâneos de Cassirer.⁵⁴

Inclusive depois de sua histórica polêmica com de Frege e Russell, o neokantiano iria se deparar com outros nomes, importantes a história da filosofia, que se mostraram em desacordo. Por exemplo, tal como foi no caso de sua relação com Hans Reichenbach, aluno de Cassirer em Berlim. Hoje sabemos que suas filosofias se mostraram bem diferentes: Reichenbach rejeitou de princípio o estilo histórico empregado no trabalho do neokantiano, ao defender que uma das tarefas da

⁵³ No próximo item, veremos que isso também implica no ponto crucial de crítica de Cassirer ao logicismo de Frege e Russell (o platonismo por eles defendido).

⁵⁴ E aqui nos deparamos com outra das grandes diferenças entre os representantes do neokantismo e os filósofos analíticos. Endossando esse exato ponto, leiamos novamente Barone: “O interesse do neokantismo pela matemática é, no entanto, como o de Kant, concentrado na sua função à “física”, e não se detém nas estruturas formais que constituem sua essência interior, independentemente de qualquer aplicação à objetivação de uma multiplicidade sensível.” (BARONE. 1953, p.197).

filosofia era, *grosso modo*, a de fornecer uma análise estritamente lógica das ciências, ou seja, uma análise que se vale de determinadas técnicas lógico-matemáticas para tratar da estrutura epistemológica de uma teoria científica.⁵⁵

Como temos visto, o neokantiano, em sua abordagem metodológico transcendental, está mais alinhado com uma visão de reconstrução racional dos temas e problemas que vinham surgindo na história da ciência. Essa abordagem, mais hermenêutica, leva em consideração muito mais a compreensão das teorias científicas, em um primeiro momento, deixando em um segundo a tarefa de fundamentação ou de justificação de tais teorias. Essa abordagem, lembremos aqui, remonta àquela distinção entre ciências naturais e humanas, que esteve em debate no século dezenove. Uma maneira de entender isso é voltar novamente a figura de Dilthey e sua distinção entre explicar (*Erklären*) e compreender (*Verstehen*).⁵⁶ A partir dessa distinção, duas abordagens se diferenciavam quanto ao estudo da ação humana. Uma abordagem digamos mais “positivista”, que investia na compreensão de significados a partir da uma reconstrução lógica das intenções ou propósitos dos atores. Assim, o aspecto científico, torna possível a construção de hipóteses explicativas que deveriam ser incorporadas às teorias gerais verificadas ou testadas através de métodos seguros de observação. Uma outra abordagem, dita mais compreensiva, argumenta que tais acontecimentos não poderiam ser adaptados unicamente à lógica das ciências naturais, porque a com-

⁵⁵ Desse modo, tanto o emprego da argumentação matemática de Reichenbach, quanto sua adoção do estilo das ciências matemáticas como um paradigma filosófico marcaram uma clara ruptura com Cassirer e tal ruptura foi um dos eventos seminais do século vinte.

⁵⁶ Cf. Dilthey (1883).

preensão interpretativa tem um papel diferente nas ciências. Assim, compreender um fenômeno, uma dada ação ou credo é um trabalho científico que precede a explicação do porquê da ocorrência da ação. A construção de hipóteses explicativas e seus testes empíricos, se tornariam problemas de interpretação dependentes de uma pressuposição específica de como é o evento a ser explicado e, portanto, de como ter acesso ao significado.

Tendo em vista o anterior, o tratamento das matemáticas, ou até mesmo o logicismo defendido por Cassirer não tem ambições fundacionalistas; diferentemente de Frege e de Russell. Para muitos lógicos, incluindo o próprio inglês, o apelo do logicismo é que a matemática, cuja certeza poderia estar em dúvida, herda o *status* epistemológico privilegiado que a lógica possui. Cassirer rejeita essa afirmação, porque ele não acredita que a lógica formal tenha um lugar de importância maior – não compartilhada pela matemática ou pela ciência natural. Dessa maneira não há algo assim como uma ciência “puramente formal”. Segundo o neokantiano, o tipo mais fundamental de lógica é a lógica transcendental a qual, enfatizemos, investiga as condições prévias da ciência. Como não há um caminho dito epistemológico para a “lógica formal” – exceto por meio de uma análise de nossa melhor ciência atual, tomada como um fato – qualquer tentativa de fundamentar a certeza da última em termos da primeira é uma tarefa em vão.

Finalmente, se Cassirer pode ser qualificado enquanto logicista, seu logicismo é de um tipo diferente: é, pois, um “logicismo transcendental”.⁵⁷ A matemática é um ramo da lógica transcendental – a ciência dos princípios *a priori* que tornam possível o conhecimento científico-matemático.

⁵⁷ Quanto a ideia de um logicismo transcendental, cf. HEIS (2015)

Conclusão

Nas páginas anteriores vimos três usos e algumas das motivações para Cassirer se valer do conceito de função. De um uso bem pouco específico, passando por outro de chave kantiana, até um mais rigoroso – e talvez mais adequado a seu tempo (o russelliano) – Cassirer nos mostra mais uma vez que sua filosofia é tanto rica filosoficamente quanto polêmica sistematicamente. Como vimos, ao reunir as diferentes frentes de sua época, o neokantiano dá uma roupagem própria a essa noção chave em sua filosofia; e outras mais. Como buscamos mostrar, os pressupostos da escola de Marburgo e a recorrente figura de Kant foram os fatores decisivos para que o filósofo da cultura fizesse o que fez.⁵⁸

Como vimos, o livro *Conceito de Substancia Conceito de Função: investigações sobre as questões fundamentais da crítica do Conhecimento* é uma obra que pretende abarcar diversos campos do saber (lógica, matemática, física, biologia...) e, portanto,

⁵⁸ Se não há como duvidar que as influências de Kant permeiam todo o arcabouço teórico dos neokantianos, também não se deve esquecer das várias mediações que devemos levar em consideração ao tratar das similitudes entre eles. Da mesma maneira que seria um exagero considerar que os neokantianos sejam, sem mais, kantianos, não podemos negligenciar o fato de que Cassirer (Cohen e Natorp) são legatários de concepções quase esquecidas no período de passagem entre os séculos dezenove e vinte. Para citar somente uma aqui sobre a qual não exploramos neste artigo, leve-se em conta a noção de “espontaneidade”. Notadamente ela foi decisiva na filosofia alemão de matriz idealista e, não obstante, deixada de lado por autores da corrente analítica, por exemplo.

não só as teses lógico-matemáticas⁵⁹ Frege-russellianas. Isso refletiu em diversos aspectos da filosofia de Cassirer, que eram alheios aos dois contemporâneos mencionados acima, como, por exemplo, sua concepção peculiar de lógica – a lógica transcendental. De acordo com o exposto, ela inclui tópicos bem diferentes daqueles da alçada da “lógica formal”.

Se, por um lado, o uso polissêmico de Cassirer é causador de inquietações à mente de um leitor mais contemporâneo e bem treinado na tradição de análise lógica da linguagem, por outro, esse espanto também pode – e deveria – ser encarado positivamente (como queriam os gregos), *i.e.*, movendo o interesse de quem quer que seja em busca de compreender essa miríade de aspectos tratados na pluralista filosofia de Cassirer. Isso possibilita, entre outras coisas, um tratamento mais adequado de pontos de contato e distanciamento entre a filosofia transcendental do neokantiano de Marburgo não só com a filosofia analítica, mas também com outras as tradições que surgiriam no período das origens da filosofia contemporânea.

Referências

- Barone, F. (1957). *Logica Formale e Logica Transcendentale*. Vol. I-II. Edizioni di filosofia. Torino.
- Beaney, M. (2013). *The oxford handbook of the history of analytic philosophy*. Oxford University Press.
- Beiser, F. (2014). *The Genesis of Neo-Kantianism. 1796-1880*. Oxford University Press.

⁵⁹ E também metafísicas, pois lembremos que Cassirer acusa ambos de defenderem posições metafísicas em suas filosofias.

- Benacerraf, P. and Putnam, H. (1983). *Philosophy of Mathematics*. Second Edition. Cambridge U. Press.
- Biagioli, F. (2015). Cassirer's view of the mathematical method as a paradigm of symbolic thinking. In.: Giel, J. (Hrsg.) *Ernst Cassirer: Zwischen Mythos und Wissenschaft*. *Lectiones & Acroases Philosophicae*, VIII, 1, PP. 193-223.
- Bourbaki, N. (1974). *Elements of Mathematics – Part I (Algebra I)*. [1943]. Addison-Wesley Publishing Company.
- Bowne, G. D. (1966). *Philosophy of Logic (1880-1908)*. London.
- Cantù, P. (2018). *The epistemological question of the applicability of mathematics*. In.: *Journal for the history of analytic philosophy*, vol. 6 n° 3. PP. 94-114.
- Carnap, R. (1931). *Die logizistische Grundlegung der Mathematik*. In: *Erkenntniss*, vol. 2.
- Cassirer, E. (1991). *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit*. B. II. [1907] Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- _____. (1987). *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*. In.: *Zur modernen Physik*. [1937] Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- _____. (1993). *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*. In: *Erkenntnis, Begriff, Kultur*. [1913] Ed. Rainer A. Bast. Hamburg: Meiner 1-76.
- _____. (2000). *Ensaio sobre o homem*. [1945] São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1975). *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2001). *Filosofia das formas simbólicas. Primeiro Tomo: A linguagem* [1923] São Paulo: Martins fontes.
- _____. (2001). *Filosofia das formas simbólicas. Segundo Tomo: O pensamento mítico* [1925] São Paulo: Marins Fontes.
- _____. (2001). *Filosofia das Formas simbólicas. Terceiro Tomo: Fenomenologia do conhecimento* [1929] São Paulo: Martins fontes.

- _____. (1907). Kant und die moderne Mathematik – Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik [1907] In.: *KANT-STUDIEN*, Zwölfter band. Berlin. PP. 1-49.
- _____. (1953). Substance and Function [1910]. In: *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*. Chicago: Open Court.
- Coffa, A. (1991). *The semantic tradition from Kant to Carnap*. Cambridge University Press.
- Cohen, H. (1871/1885). *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin. Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.
- Couturat, L. (1905). *Les Principes des Mathématiques. Avec un Appendice sur La Philosophie des Mathématique de Kant*. Paris, Félix Alcan.
- Dedekind, R. (1888). *Was sind und was sollen die Zahlen*. Braunschweig: Vieweg.
- Dilthey, W. (1922). *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Leipzig und Berlin: Teubner. (Gesammelte Schriften, Bd. I).
- Dummett, M. (1978). *Truth and other Enigmas*. Harvard U. Press.
- Edgar, S. Intersubjectivity and physical laws in Post-Kantian theory of knowledge: Natorp and Cassirer. In.: In: Friedman, J. T. and Luft, S. (eds.). (2015). *The Philosophy of Ernst Cassirer: a Novel Assessment*. Books by Marquette University Faculty. Book 225, PP. 141-162.
- Ewald, W. (1996). *From Kant to Hilbert: A source book in the foundations of mathematics. Vol. I-II*. Oxford: Clarendon Press.
- Ferrari, M. (2015). Ernst Cassirer and the history of science. In.: In: Friedman, J. T. and Luft, S (eds.). *The Philosophy of Ernst Cassirer: a Novel Assessment*. Books by Marquette University Faculty. Book 225. PP. 11-29.
- _____. (2010). Is Cassirer a Neo-Kantian Methodolically speaking? In.: Luft, S. And Makrell, R. (eds.) *Neo-Kantianism*

- in contemporary philosophy*. Indiana University Press. PP. 293-314.
- Ferreirós, J. Gray, J.J. (eds). (2006). *The architecture of modern mathematics: essays in history and philosophy*. Oxford University Press.
- Frege, G. (1984). *Collected papers on Mathematics, Logic and Philosophy – edited by Brian McGuinness*. Basil Blackwell Publisher.
- _____. (1884). *Die Grundlagen der Arithmetik*. Breslau. Verlag von Wilhelm Koebner.
- Friedman, J. T. and Luft, S. (eds). (2015). *The Philosophy of Ernst Cassirer: a Novel Assessment*. Books by Marquette University Faculty. Book 225. PP. 123-140.
- Gabriel, G. und Schlotter, S. (2017). *Frege und die Kontinentalen Ursprünge der analytischen Philosophie*. Münster: Mentis Verlag.
- Heis, J. (2015). Arithmetic and number in the “Philosophy of Symbolic Forms”. In: Friedman, J. T. and Luft, S. (Eds.) *The Philosophy of Ernst Cassirer: a Novel Assessment*. Books by Marquette University Faculty. Book 225. PP. 123-140.
- _____. (2010). “Critical philosophy begins at the very point where logistic leaves off”: Cassirer’s Response to Frege and Russell. *Perspectives on Science*, vol. 18, no. 4, by The Massachusetts Institute of Technology. P. 383-408.
- _____. (2011). Ernst Cassirer’s Neo-Kantian philosophy of geometry. In: *British journal for the history of philosophy*. Vol. 19, n° 4. PP. 759-794.
- _____. (2014). Ernst Cassirer’s “Substanzbegriff und Funktionsbegriff”. In: *The journal of the international society for the history of science*. Vol. 4, n° 2. PP. 241-270.
- Ihmig, K-N. (1999). Ernst Cassirer and the structural conception of objects in modern science: the importance of the “Erlanger Programm”. In: *Science in Context*, 12, 4. PP. 513-529.
- Kant, I. (1994). *Crítica da Razão Pura* [1ª Ed. 1781 – 2ª Ed. 1787] Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian.

- Klein, F. (1974). Vergleichende Betrachtungen über neuere geometrische Forschungen. [1872] In.: *Das Erlanger Programm*. Ed. H. Wussing. Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft Geest & Potig K.-G. PP. 29-73
- Köhnke, K. (1991). *The Rise of neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism*. [1986] New York, Cambridge University Press.
- Matherne, S. (2018). Cassirer’s Psychology of Relations: From the Psychology of Mathematics and Natural Science to the Psychology of Culture. In.: *Journal for the history of analytical philosophy*. Vol. 6, Nº 3. Special issue: Method, Science and Mathematics: Neo-Kantianism and analytical philosophy. Ed. Scott Edgar and Lydia Paton. University of Massachusetts. PP. 133-162.
- Natorp, P. (1910). *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig und Berlin Druck und Verlag von B. G. Teubner.
- Oliva, L. (2015). Kant and the Neo-Kantians on Mathematics. In.: Staiti, A. and Warren, N. (eds.) *New approaches on Neo-Kantianism*. Cambridge University Press. PP. 285-306.
- Parsons, C. (1990). *The structuralist view of mathematical objects*. *Synthese*, 84 PP. 303-346.
- Porta, M. A G. (2011). A teoria do número em Natorp e Cassirer (1898-1910). Uma contribuição histórica ao estruturalismo matemático e às origens do “semantic turn”. P. 103-144. In. Idem. *Estudos Neokantianos*. São Paulo: Loyola.
- _____. (2011). De Newton a Maxwell. Uma contribuição à compreensão do projeto cassireriano de uma “Filosofia das Formas Simbólicas”, p. 71-102. In. Idem. *Estudos Neokantianos*. São Paulo: Loyola.
- Pulkkinen, J. (2001). Cassirer and Couturat’s Critique of Kant’s Philosophy of Mathematics. In.: Ralph Schumacher, Rolf-Peter Horstmann & Volker Gerhardt (eds.), *Kant Und Die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. I: Hauptvorträge. Bd. II: Sektionen I-V. Bd. III: Sektionen

- Vi-X: Bd. Iv: Sektionen Xi-Xiv. Bd. V: Sektionen Xv-Xviii. De Gruyter. PP. 315-322.
- _____. (2001). Russell and the Neo-Kantians. In: *Studies in history and philosophy of science*, Vol. 32, No. 1. PP. 99-117.
- Reck, E. (2011). *Dedekind's Contributions to the Foundations of Mathematics*. In.: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (originally published in 2008, revised in 2011). PP. 1-32.
- _____. (2013 b). Frege, Dedekind and the origins of logicism. In.: *History and Philosophy of logic*. Vol. 34, n° 3. PP. 242-265.
- Reck, E. and Keller, P. (Forthcoming). From Dedekind to Cassirer: Logicism and the Kantian heritage. In.: Posy, C. and Rechter, O. *Kant's philosophy of Mathematics, Vol. II: Reception and development after Kant*. Cambridge University Press.
- Richardson, A. (2017). On Making Philosophy Functional: Ernst Cassirer's „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“. In.: schliesser, E. *Ten neglected classics of philosophy*. Oxford University Press. PP. 177-194.
- _____. (2006). 'The Fact of Science' and Critique of Knowledge: Exact Science as Problem and Resource in Marburg Neo-Kantianism. In: Friedman and Nordmann: *The Kantian Legacy in Nineteenth-century Science*. Cambridge, MA: MIT Press. PP. 211-226.
- Russell, B. (2010). *Principles of Mathematics* [1903]. Routledge.
- Ryckman, T. A. (1991). 'CONDITION SINE QUA NON?' Zuordnung in the earlies epistemologies of Cassirer and Schlick. In: *Synthese* Vol. 88, No. 1 pp. 57- 95, Jul.
- Schlipp, P. A. (1949). *The Philosophy of Ernst Cassirer*. The library of living philosophers, inc.
- Smart, H. R. (1943). *Cassirer versus Russell*. In.: *Philosophy of science*. Vol. 10, n° 3. PP. 167-175.
- Weiher, C. F. (1970). *Thee notions of Number*. In.: *Philosophia Mathematica*. Vol. 1-2. PP. 25-56.

FREGE ANTECIPOU O PROBLEMA DA MÁ COMPANHIA EM UMA CARTA A RUSSELL?

Alessandro Bandeira Duarte¹

Introdução

Em 1983, Crispin Wright publicou um trabalho monográfico intitulado *Frege's conception of numbers as objects* (FC) no qual sustentou uma posição logicista nos moldes propostos por Gottlob Frege em *Die Grundlagen der Arithmetik* (GLA). De acordo com Wright, o único uso das extensões de conceito em GLA encontra-se na prova do Princípio de Hume (PH) a partir da definição explícita de número cardinal (GLA, §73) e a partir daí os demais teoremas, dentre os quais versões dos axiomas de Peano, são derivados apenas de lei lógicas, definições e PH².

A teoria obtida quando se adiciona PH, a saber,

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil. Professor Adjunto da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). <https://orcid.org/0000-0002-2897-1648>

² Esse mesmo ponto é defendido por Kimberly Heck (1995, p. 120). Kimberly Heck (1997) sustenta que essa mesma posição pode ser defendida em relação a *Grundgesetze der Arithmetik* (GGA). Isto é, que o único uso essencial dos percursos de valores em GGA encontra-se na derivação de uma versão de PH.

Frege antecipou o problema da má companhia em uma carta a Russell?

(PH) o número do conceito F = o número do conceito G se e somente se os F estão em correspondência 1-1 com os G s,

definições fregeanas de zero, de sucessor e de número natural à lógica de segunda ordem impredicativa é agora chamada **Aritmética de Frege (AF)** e a derivação dos axiomas de Peano dentro de **AF** é conhecida por Teorema de Frege (**TF**).

Wright (1983, p. 155-8) argumentou que uma versão do paradoxo de Russell não poderia ser derivada de **PH** dentro **AF** e conjecturou que a teoria seria consistente. De fato, a conjectura de Wright mostrou-se verdadeira, uma vez que, em sua resenha a FC, Burgess (1984) apresentou um modelo no qual **PH** é verdadeiro. Além disso, em 1987, Boolos apresentou um resultado de consistência mais forte, segundo o qual **AF** é equiconsistente à Aritmética de Peano de segunda ordem (**AP2**)³. Ou seja, a derivação de uma contradição em **AF** pode ser reinterpretada dentro **AP2** e vice-versa. Contudo, há uma enorme confiança de que **AP2**, que é equivalente à análise, seja consistente. Portanto, essa confiança pode ser transferida para **AF**.

Esses resultados suscitaram algumas questões na literatura secundária. Em primeiro lugar, Frege teria consciência plena do **TF**? Em caso afirmativo, por que não ele não recuou, admitindo fundamentar a aritmética a partir de **PH**, quando descobriu que o axioma V era o responsável pela derivação do Paradoxo de Russell dentro do sistema lógico de **GGA**?

Na próxima seção, discutirei a primeira questão e responderei afirmativamente. Também será discutida a resposta de Kimberly Heck à segunda questão, baseada em uma tradução equivocada de uma carta de Frege a Russell, a qual susten-

3 Cf. BOOLOS, 1998a, p. 183-201.

ta que a Objeção de Júlio César desempenhou um papel central na rejeição de **PH** para fundamentação da aritmética.

Na terceira seção, interpreto a passagem da carta de Frege a Russell como uma antecipação do problema da Má Companhia.

Princípio de Hume, Teorema de Frege e o Problema de Júlio César

Para respondermos positivamente a primeira questão, temos de levar em conta a carta que Frege enviou a Anton Marty em 1882, na qual Frege assumiu que estava próximo de terminar um livro em que ele derivava as leis básicas da aritmética por meios puramente lógicos

Permita-me compartilhar com o Senhor algumas informações sobre a minha Conceitografia na esperança de que o Senhor talvez tenha a oportunidade de chamar a atenção para ela em algum jornal [científico]. Isso facilitar-me-ia publicar outros trabalhos. Eu estou próximo de completar um livro em que eu trato do conceito de número cardinal e demonstro que as primeiras sentenças sobre o contar os números, que até agora eram consideradas geralmente como axiomas não-demonstráveis, podem ser derivadas apenas por meio de leis lógicas a partir de definições, de forma que elas têm de ser consideradas como juízos analíticos no sentido kantiano (FREGE, 1976, p. 163)^{4 5}.

4 Todas as traduções são minhas.

Frege antecipou o problema da má companhia em uma carta a Russell?

A princípio, é crível que o livro mencionado nessa carta seja **GLA**. E, de fato, na nota de rodapé da tradução inglesa é justamente sustentada essa posição

O livro mencionado é **GLA**. Parece que Frege seguiu a sugestão de C. Stumpf (cf. XVI/1) e decidiu dar uma análise do conceito de número sem usar a notação conceitual dele. Não é isto que ele tinha originalmente planejado fazer, como é mostrado nessa carta (FREGE, 1980, p. 100, nota 1).

O ponto dos editores na passagem supracitada é que Frege afirma explicitamente na carta a Marty que o livro mencionado foi escrito na linguagem da *Conceitografia*⁶. Contudo,

5 “Ich erlaube mir Ihnen über meine Begriffsschrift noch einige Mitteilungen zu machen in der Hoffnung, dass Sie vielleicht Veranlassung nehmen, in einer Zeitschrift darauf aufmerksam zu machen; es würde mir die Veröffentlichung weiterer Arbeiten erleichtern. Ich habe jetzt ein Buch nahezu vollendet, in welchem ich den Begriff der Anzahl behandle und nachweise, dass die ersten Sätze über das Zählen der Zahl, die man bisher als unbeweisbare Axiome anzusehen geneigt war, sich nur mittels der logischen Gesetze aus Definitionen beweisen lassen, sodass sie im Kantischen Sinne wohl als analytische Urteile zu betrachten sind”. Cf. FREGE, 1980, p. 99-100.

6 Frege escreveu o seguinte: “Encontro-me com dificuldades de ter acesso a revistas filosóficas. Desculpe-me por estar escrevendo para comunicá-lo das minhas insatisfações. Encontro-me em um círculo vicioso: antes que as pessoas prestem atenção à conceitografia, elas exigem ver seus resultados e, por sua vez, eu não posso mostrá-los sem pressupor que elas este-

GLA foi publicado na linguagem natural e não contém quaisquer símbolos da *Conceitografia*. É conhecido também que Frege recebera uma carta de Carl Stumpf cujo conteúdo parece ser uma réplica à carta que Frege enviara a Marty⁷. Nessa missiva Stumpf sugere que Frege publicasse um livro introdutório ao livro escrito conceitograficamente com a intenção de explicar as ideias de forma acessível aos leitores que ainda não dominavam a linguagem formal que ele tinha criado. Isso facilitaria a publicação e a aceitação do livro escrito na linguagem simbólica⁸.

Há, não obstante, um sério problema com essa interpretação. Assumindo que **GLA** é uma introdução ao livro de 1882, **GLA** fracassa de modo retumbante em seu propósito. Em primeiro lugar, as extensões de conceito deveriam assumir um papel central no livro de 1882, uma vez que o conceito de

jam familiarizadas com a conceitografia. **Dessa forma, parece que dificilmente poderei contar com qualquer leitor para o livro que mencionei no início**” (FREGE, 1976, p. 165, meu grifo). “Es wird mir schwer in philosophischen Zeitschriften Eingang zu finden. Entschuldigen Sie mein Schreiben mit dem unglücklichen Cirkel: bevor man der Begriffsschrift Beachtung schenkt, verlangt man deren Leistung zu sehen und diese kann ich wieder nicht zeigen, ohne die Bekanntschaft mit ihr vorauszusetzen. So scheint mein im Anfange erwähntes Buch kaum auf Leser rechnen zu dürfen”. Cf. FREGE, 1980, p. 102.

⁷ Há dúvidas da razão de Stumpf ter respondido a Frege. Uma hipótese é que Frege mandou cartas com conteúdos semelhantes a Marty e Stumpf, que eram professores na Universidade de Praga. Outra possibilidade é que Stumpf estava respondendo em nome de Marty. Todavia, não há dúvidas em relação à veracidade das cartas.

⁸ Cf. FREGE, 1976, p. 256-7; FREGE, 1980, p. 171-2.

número cardinal é definido em termos de extensão de conceito (GLA, §68). Todavia, Frege não tinha muito o que dizer sobre as extensões, assumindo o conhecimento do leitor acerca do que são extensões (GLA, §68, nota de rodapé). Essa posição é precária, porque Frege passou a primeira parte inteira de GLA (até §46) criticando os autores que definiram os números como sendo classes, aglomerados ou conjuntos. Qual a diferença entre extensões de conceito e classes/conjuntos? Por que extensões de conceitos seriam entidades lógicas, enquanto classes e conjuntos não?

Além disso, Frege afirmou que “não atrela qualquer importância decisiva à introdução das extensões de conceito” (GLA, §107). Isso explicaria o fato de Frege em nenhum momento mencionar o axioma V? É muito estranho que um livro introdutório, cujo propósito é explicar os procedimentos que serão utilizados em outro livro, não apresente um novo axioma fundamental para a derivação das leis básicas da aritmética.

É óbvio que as dúvidas que levantei não são suficientemente fortes para afastar completamente a interpretação de que o livro de 1882 seria uma versão conceitual de GLA. Mas há uma objeção mais forte. Como mostrei em Duarte (2009), uma fórmula que desempenharia um papel fundamental na prova de PH a partir da definição explícita (GLA, §73) não é derivável dentro do primeiro sistema lógico⁹ de Frege¹⁰

9 Esse primeiro sistema lógico é o sistema apresentado no livro *Conceitografia* que foi publicado em 1879. Provavelmente Frege manteve esse sistema até 1890-1, quando Frege começou a modificar o sistema lógico por meio da distinção entre sentido e referência, da introdução do horizontal como referindo-se a um conceito, da introdução dos valores de verdade como objetos e do esclarecimento da noção de função.

¹¹. Assim há um quebra-cabeça relacionado ao livro mencionado na carta de 1882. Qual é o status de **PH** nesse livro?

A hipótese que levantei em Duarte (2009) é que, no livro mencionado na carta de 1882, Frege derivou os axiomas de Peano a partir de **PH**, adicionado-o como axioma ou definição à conceitografia. Como mostrei em Duarte (2009, cap. 4), acrescentando as definições fregeanas de zero, de sucessor e de número natural, essa teoria deriva **TF**. Certamente Frege era consciente desse resultado, uma vez que ele o derivou em 1882.

Como é bem conhecido na literatura secundária, em **GLA**, Frege rejeitou **PH** como uma definição de número cardinal. A rejeição deve-se ao agora conhecido Problema de Júlio César (**JC**). Na visão de Frege, **PH** é incapaz de resolver sentenças de identidade da forma

$$\text{o número de } F = q,$$

em que '*q*' pode ser substituída por qualquer nome próprio. Se '*q*' for substituída por expressão do tipo "o número de *G*", a identidade é verdadeira se há uma correspondência 1-1 entre os *F*s e os *G*s e é falsa se não há tal correspondência. Contudo, na interpretação ortodoxa do problema, se '*q*' for substituída por alguma expressão que não é da forma "o número de *G*" nem pode ser transformada numa expressão desse tipo via

10 A fórmula em questão é um análogo do teorema IVa de **GGA**, afirmado em termos da tripla barra (identidade de conteúdo).

11 Discuto esse ponto mais profundamente em Duarte (2009) e mais recentemente em Duarte (2022).

Frege antecipou o problema da má companhia em uma carta a Russell?

definição¹², então a identidade em questão não terá valor de verdade.

Na minha visão, a interpretação ortodoxa de **JC**, que assume o problema como sendo filosófico e geral, não tem solução. De fato, **JC** pode ser replicado para o caso das extensões, uma vez que poderíamos igualmente perguntar qual é o valor de verdade da sentença de identidade

a extensão de $F = q$.

Se ' q ' for substituída pela expressão 'a extensão de G ', então a identidade será resolvida pelo Axioma V. Contudo, se ' q ' for substituída por uma expressão que não é da forma "a extensão de G " nem pode ser transformada numa expressão desse tipo via definição, então essa sentença de identidade também terá um valor de verdade indeterminado.

Como é bem conhecido, em **GGA**, §§10, 30-31, Frege acreditou que conseguiu determinar suficientemente o valor de verdade para todas as sentenças de identidade que ocorrem nesse sistema. Para isso, ele parece considerar apenas os objetos que têm nome dentro do sistema lógico, a saber, percurso de valores e valores de verdade.

É razoável pensar que no sistema apresentado em 1882 não havia quaisquer outros nomes próprios, exceto nomes da forma 'o número de...'. Dentro desse contexto, não há explicitamente **JC**. Por outro lado, nas seções finais de **GLA** (§§92-109), Frege começou a investigar a introdução de novos tipos de números com o objetivo de estender a linguagem inicial. Isso implicaria obviamente a introdução de novos nomes pró-

12 ' 0 ' não tem a forma 'o número de G ', contudo, por definição, ' 0 ' é transformada em 'o número do conceito *ser diferente de si mesmo*'.

prios dentro do sistema, o que acarretaria uma versão formal de JC. Sentenças de identidade do tipo

o número natural $1 =$ o número inteiro 1 seriam indeterminadas dentro do sistema¹³. A solução provisória¹⁴ encontrada por Frege foi reduzir todos os tipos de números a extensões de conceitos, de forma que todos eles teriam um único critério para se estabelecer a identidade¹⁵.

13 Uma maneira de estender a linguagem seria introduzindo a noção de par ordenado no sistema. Para estender a aritmética dos números naturais para a dos inteiros, tomaríamos pares ordenados de naturais que representariam a diferença entre eles. Assim, $\langle a, b \rangle$ seria $a - b$. A partir disso, poderíamos expressar uma relação de equivalência que vale para as diferenças: $a - b = c - d$ se e somente se $a + d = b + c$. E disso introduzir o seguinte princípio de abstração para números inteiros: $I\langle a, b \rangle = I\langle c, d \rangle$ se e somente se $a + d = b + c$. O zero inteiro seria a entidade abstraída de todos os pares ordenados da forma $\langle n, n \rangle$ (n sendo um número natural). O inteiro um seria a entidade abstraída de qualquer par ordenado da forma $\langle n, n - 1 \rangle$ e assim por diante.

14 Veja GLA, §107. Lá Frege afirma que a solução ao problema não poderia ter uma aceitação completa e outros poderiam buscar outro tipo de solução. Ele também afirma que não atribui qualquer papel decisivo à introdução das extensões.

15 Frege dá indicações de como isso poderia ser feito a partir da implementação de outros princípios de abstração (falaremos mais sobre isso na próxima seção) que introduzissem nomes para esses novos objetos: “No fim, mesmo as definições de frações, números complexos e assim por diante, tudo dependerá de invocar um conteúdo judicável que pode ser transformado numa equação cujos lados são exatamente os novos

Para explicitar novamente, minha posição sobre **PH**, **TF** e **JC** é a seguinte:

1. em 1882, Frege deriva **TF** a partir de **PH**;
2. provavelmente ele ainda não havia estendido as investigações a outros tipos de números;
3. ao escrever **GLA** para servir como espécie de introdução ao livro de 1882, Frege deparou-se com **JC**, pois começou a investigar como estender a linguagem e introduzir nomes para outros tipos de números;
4. com isso, ele fez um movimento provisório, buscando reduzir todos os números a extensões de conceitos;
5. como ele não usou extensões no livro de 1882, são justificáveis as dúvidas e falta de clareza de Frege sobre elas em **GLA**;
6. também explica por que em momento algum uma versão do axioma V não é mencionada em todo livro;
7. por fim, ajuda a esclarecer o quebra-cabeça relacionado com a prova de **PH** em **GLA**, §73.

Agora começarei a análise da segunda questão, mas deixarei minha interpretação para a próxima seção. O objetivo final dessa seção é discutir a posição de Kimberly Heck (1995, 1997b). Como já havia mencionado, Kimberly Heck também defendeu que Frege tinha plena consciência de **TF**. A partir daí Kimberly Heck perguntou-se por que Frege não recuou na sua

números. Em outras palavras, devemos estipular o sentido de um juízo de reconhecimento para tais números. Dessa forma, as objeções que discutimos (§§63-68) em relação a tal transformação [Umwandlung] têm de ser consideradas. Se procedermos da mesma forma como antes, então os novos números serão dados a nós como extensões de conceitos” (FREGE, 1988, p. 104; FREGE, 1986, p. 114-5).

posição e assumiu **PH** como um princípio fundador da aritmética

Princípio de Hume é pensado como encorpando uma *explicação* do conceito de número, daí, embora não seja um princípio da lógica, talvez ele tenha uma posição epistemológica similarmente privilegiada. Ao tentar avaliar essa visão contemporânea, eu queria muita saber por que Frege não o adotou (KIMBERLY HECK, 1997b, p. 274).

De acordo com Kimberly Heck, a resposta para a indagação na passagem é bastante simples: **JC** desempenha um papel central na rejeição de **PH** como um princípio fundador da aritmética. Conforme discutido anteriormente, a posição de Kimberly Heck está, em parte, correta. De fato, Frege rejeitou **PH** como definição ou axioma por causa de **JC**, mas, se eu estiver correto, Frege cogitou usá-lo em 1882. Contudo, não é esse ponto que gostaria de discutir, mas sim a evidência que Kimberly Heck usou para dar suporte a essa posição. Kimberly Heck escreveu:

A questão histórica torna-se premente pelo fato de que, em uma carta a Russell, Frege explicitamente considera adotar o Princípio de Hume como axioma, observando apenas que as ‘dificuldades aqui’ não são as mesmas que aquelas que afligem Axioma V (KIMBERLY HECK, 1997b, p. 274).

Kimberly Heck interpretou essas dificuldades como atreladas a **JC** e considerou a passagem como evidência para a posição que estava defendendo. Contudo, como é bem conhe-

cido hoje em dia, essa negação na passagem não existe. Assim, por um lado, isso enfraquece a interpretação de Kimberly Heck¹⁶, mas, por outro, apresenta um novo enigma interpretativo para passagem. Na próxima seção, discutirei os princípios de abstração, o problema da má companhia e tentarei ligar a passagem a esse problema.

Princípios de abstração e o problema da Má Companhia

Na literatura secundária, **PH** e o axioma V são denominados Princípios de Abstração¹⁷ (**PA**), cuja forma lógica é a seguinte:

$$(PA) \Sigma(\alpha) = \Sigma(\beta). \equiv .\alpha \approx \beta.$$

Aqui ' α ' e ' β ' percorrem entidades de um certo tipo¹⁸, ' \approx ' refere-se a alguma relação de equivalência que ocorre entre as entidades nomeadas por ' α ' e ' β ' e ' $\Sigma..$ ' é um functor cujo papel é formar um novo tipo de nome próprio que se refere a novas entidades (abstratas).

PH pode ser simbolizado da seguinte forma:

$$(PH) NxF(x) = NxG(x). \equiv F1 - 1G.$$

O functor é a expressão " $N...x...$ ", que se refere a uma função de segunda ordem que toma conceitos de primeira ordem e leva a objetos, os números cardinais. A relação de equivalência é expressa pela noção de correspondência um-

16 Kimberly Heck (2011) reconheceu que a passagem não dá suporte a interpretação defendida em Kimberly Heck (1995, 1997b), contudo ainda mantém que **JC** desempenhou papel fundamental na recusa de Frege em aceitar **PH** como princípio fundador.

17 Cf. HALE;WRIGHT, 2001, p. 1-27.

18 Podem percorrer objetos individuais, conceitos de primeira ordem, etc.

para-um (...1 – 1...). As entidades percorridas pelas variáveis são, no caso de **PH**, conceitos de primeira ordem.

O Axioma V pode ser simbolizado da seguinte forma:

$$(\text{Ax V}) \varepsilon' F(\varepsilon) = \varepsilon' G(\varepsilon). \equiv \forall x (F(x) \equiv G(x))_{19}$$

Aqui, o functor é a expressão ' $\varepsilon' \dots x \dots$ ', que também se refere a uma função de segunda ordem que associa todo conceito de primeira ordem a certos objetos, as extensões de conceito. A relação de equivalência é a coextensividade entre conceitos de primeira ordem, que é referida pela expressão ' $\forall x (\Phi(x) \equiv \Psi(x))$ '. Similarmente a **PH**, as variáveis percorrem conceitos de primeira ordem²⁰.

O Axioma V, adicionado ao sistema lógico de **GGA**²¹, deriva o famoso Paradoxo de Russell. A derivação de tal paradoxo mostra que **PA** não pode ser completamente geral, uma vez que algumas instâncias são explicitamente inconsistentes.

Em sua defesa do logicismo da aritmética a partir de **TF**, Wright (1983) sustentou que **PH** funcionaria como uma espécie de definição implícita do functor ' $\text{o número de} \dots$ '. Essa definição estipularia analiticamente o significado desse operador, uma vez que as condições de introdução e eliminação do operador dar-se-ia por meios puramente lógicos^{22 23}. Os axio-

19 Esse não é exatamente o axioma V de **GGA**, mas para nossos propósitos não há problema em expressá-lo assim.

20 Em **GLA** (§63-4) Frege indica outros princípios de abstração.

21 Hoje sabemos que o paradoxo é derivado do axioma V dentro de lógica de segunda ordem impredicativa. Kimberly Heck (1996) mostrou que a adição do axioma V à lógica de segunda ordem predicativa produz uma teoria consistente, na qual é possível interpretar a aritmética de Robinson.

22 Cf. HALE; WRIGHT, 2001.

mas de Peano, que são derivados dentro de **AF**, herdariam o caráter analítico de **PH**.

Na literatura secundária, houve bastante resistência a essa espécie de logicismo defendida por Wright (e Hale). Veja, por exemplo, Dummett (1991, p. 189; 1998), Boolos (1998b) e Weir (2003). Há um elemento comum nas críticas apresentadas que agora é conhecido pelo nome **Objeção da Má Companhia**. Basicamente essa objeção afirma o seguinte: se aceitarmos que **PH** define analiticamente o operador-cardinalidade, uma vez que tal operador é introduzido e eliminado por meios puramente lógicos, por que não admitimos que o mesmo é o caso para o axioma V? Isto é, a relação de coextensividade, que é responsável pela introdução e eliminação do operador-extensão, é expressa em termos puramente lógicos, de forma que o axioma V deveria definir analiticamente tal operador. Contudo, como já sabemos, nada é estipulado por meio do axioma V, porque ele é inconsistente dentro do sistema lógico de **GGA** ou dentro de um sistema de lógica de segunda ordem impredicativa. Assim teria de existir ao menos algum critério para separarmos as instâncias de **PA** que são boas daquelas instâncias que são ruins.

Na literatura secundária, esse debate avançou. De um lado, Hale e Wright propõem um critério de separação, do outro os adversários produzem novas instâncias de **PA** que introduzem as dificuldades relacionadas à Objeção da Má

23 A noção de correspondência um-para-um é expressa em termos puramente lógicos: F está em correspondência 1-1 com G se e somente se existe uma relação R tal que R é funcional (muito-para-um) e R é um-para-muitos e R correlaciona os Fs nos Gs e R correlaciona os Gs com Fs.

Companhia. Contudo, para os propósitos desse artigo, essa primeira formulação da Má Companhia já será suficiente²⁴.

O que farei agora é ligar a passagem da carta de Frege a Russell (28 de julho de 1902), mencionada por Kimberly Heck (1997b), com a objeção da má companhia. Para isso, apresentarei a passagem completa:

Eu mesmo relutei durante muito tempo em reconhecer os percursos de valores e , consequentemente, as classes, mas não vi qualquer outra possibilidade de fundamentar logicamente a aritmética. Trata-se da questão: como apreendemos [*fassen*] objetos lógicos? Não encontrei qualquer outra resposta que não fosse esta: apreendemo-los como extensões de conceitos ou, de uma maneira mais geral, como percurso de valores de funções. Nunca neguei que isto estivesse conectado a [1] **dificuldades** e [2] **estas** se tornaram ainda maiores devido à sua descoberta da contradição; mas teríamos outros caminhos? O Senhor escreveu na nota no fim da § 1 de seu artigo *Sur la logique des relations*: “Le nombre cardinal d’une classe u serait la classe des classe semblables à u ”²⁵. Isto coincide completamente com a minha definição, mas não podemos considerar as classes como sistemas, pois o portador [*Träger*] do número não é, como indiquei em meu *Grundlagen der Arithmetik*, um sistema, um agregado, uma totalidade que consiste de partes,

24 Hale e Wright (2001, cap. 8 e cap. 13) discutem bastante essa objeção.

25 “O número cardinal de uma classe u seria a classe das classes similares a u ”.

mas sim um conceito para o qual podemos tomar a sua extensão. Também poderíamos tentar o seguinte expediente que sugeri em meu *Grundlagen der Arithmetik*: se tivermos uma relação $\Phi(\xi, \zeta)$ para a qual as seguintes proposições são válidas: “(1) de $\Phi(a, b)$ se segue $\Phi(b, a)$; (2) de $\Phi(a, b)$ e $\Phi(b, c)$ se segue $\Phi(a, c)$ ”; então podemos transformar essa relação em uma igualdade (identidade) e em vez de escrever $\Phi(\alpha, \beta)$ podemos escrever $\S a = \S b$. Se, por exemplo, a relação é a relação de similaridade geométrica, então em vez de dizer “ a é semelhante a b ” podemos dizer “a forma de a é a mesma que a forma de b ”. Isto é o que o Senhor chama “definição por abstração”. Mas, [2] **as dificuldades** aqui são as mesmas que aquelas encontradas na transformação de uma generalidade de uma identidade em uma identidade de percurso de valores (FREGE, 1976, p. 223-4, meu grifo)²⁶.

26 “Ich habe mich selbst lange dagegen gesträubt, die Werthverläufe und damit die Klassen anzuerkennen; aber ich habe keine andere Möglichkeit gesehen, die Arithmetik logisch zu begründen. Es handelt sich dabei um die Frage: wie fassen wir logische Gegenstände? Und habe keine andere Antwort darauf gefunden, als die: wir fassen sie als Umfänge von Begriffen, oder allgemeiner als Werthverläufe von Functionen. Dass dies mit Schwierigkeiten verknüpft ist, habe ich nie verkannt, und diese sind durch Ihre Entdeckung des Widerspruches noch vermehrt worden; aber welchen andern Weg hat man? Sie schreiben in der Anm am Ende des §1 Ihres Aufsatzes *Sur la logique des relations*: „Le nombre cardinal d’une classe u serait la classe des classes semblables à u“. Die-

Há dois tipos diferentes de dificuldades mencionadas na passagem acima que foram numeradas por [1] e [2]. Em [1], Frege estava referindo-se à falta de obviedade do axioma V em relação aos demais axiomas do sistema de **GGA**, o que poderia gerar algum tipo de desconfiança entre os lógicos e os matemáticos. De fato, Frege indicou que o axioma V é o único princípio em **GGA** que poderia ser questionado²⁷. Em [2], as dificuldades estão atreladas à descoberta do paradoxo dentro do sistema de **GGA** a partir do axioma V. Que dificuldades são essas? Há um indicativo na passagem: “**as dificuldades** aqui são as mesmas que aquelas encontradas na transformação

ses stimmt ganz mit meiner Definition überein; aber wir dürfen die Klassen dabei nicht als Systeme ansehen; denn der Träger der Anzahl ist, wie ich in meinen *Grundlagen der Arithmetik* gezeigt habe, nicht ein System, ein Aggregat, ein Ganzes, das aus Theilen besteht, sondern ein Begriff, wofür man auch den Umfang eines Begriffes nehmen kann. Man kann sich auch so zu helfen suchen, und das habe ich in meinen *Grundlagen der Arithmetik* angedeutet. Wenn man eine Beziehung $\Phi(\xi, \zeta)$ hat, von der die Sätze gelten: 1. aus $\Phi(a, b)$ folgt $\Phi(b, a)$; 2. aus $\Phi(a, b)$ und $\Phi(b, c)$ folgt $\Phi(a, c)$; so kann man diese Beziehung in eine Gleichheit (Identität) umsetzen und für » $\Phi(a, b)$ « schreiben etwa » $\xi a = \xi b$ «. Wenn die Beziehung z. B. Die der geometrischen Aehnlichkeit ist, so kann man für „ a ist ähnlich dem b “ sagen „die Gestalt von a ist dieselbe wie die Gestalt von b “. Vielleicht nennen Sie das „Définition par abstraction“. Die Schwierigkeiten sind hier aber dieselben, wie bei der Umsetzung der Allgemeinheit einer Gleichheit in eine Werthverlaufsgleichheit“.

27 Cf. FREGE, 1998, p. VII; FREGE, 2016, p. VII.

de uma generalidade de uma identidade em uma identidade de percurso de valores”.

Para entendermos melhor essa passagem, precisamos ter em mente a primeira carta de Frege a Russell (22 de junho de 1902), que é a missiva à primeira carta de Russell que contém a anúncio do paradoxo que ele descobriu:

A sua descoberta da contradição me deixou deveras surpreso e, eu quase poderia dizer, consternado, pois, devido à mesma, o fundamento no qual pensei construir a aritmética foi abalado. Por isso, **parece que nem sempre é permitido transformar uma generalidade de uma identidade em uma identidade de percurso de valores (§9 de meu [livro] Grundgesetze); que minha lei V (§20, pág. 36) é falsa; que minhas explicações na §31 não são suficientes para assegurar, em todos os casos, uma referência às minhas combinações de sinais.** Eu deverei refletir ainda mais sobre a questão. O que é mais sério com o fracasso da minha lei V não é que isto parece minar os fundamentos da minha aritmética, mas parece solapar, em geral, o único fundamento possível da aritmética. Todavia, acredito, deve ser possível estabelecer as condições para transformar a generalidade de uma identidade em uma identidade de percurso de valores, de maneira que a essência de minhas provas seja conservada. Em todo caso, sua descoberta, embora seja indesejável à primeira vista, é bastante notável e,

talvez, acarrete um grande progresso na lógica²⁸
(FREGE, 1976, p. 213, meu grifo).

De acordo com Frege na passagem acima, as dificuldades são:

1. axioma V é uma instância de **PA** que deriva uma contradição e, portanto, não é possível introduzir os percursos de valores como abstratos intimamente relacionados a funções quando essas são coextensionais;
2. o axioma V é falso, obviamente;

28 "Ihre Entdeckung des Widerspruchs hat mich auf's Höchste überrascht und, fast möchte ich sagen, bestürzt, weil dadurch der Grund, auf dem ich die Arithmetik sich aufzubauen dachte, in's Wanken geräth. Es scheint danach, dass die Umwandlung der Allgemeinheit einer Gleichheit in eine Werthverlaufsgleichheit (§9 meiner Grundgesetze) nicht immer erlaubt ist; dass mein Gesetz V (§20. S. 36) falsch ist und dass meine Ausführung im §31 nicht genügen, in allen Fällen meinen Zeichenverbindungen eine Bedeutung zu sichern. Ich muss noch weiter über die Sache nachdenken. Sie ist um so ernster, als mit dem Wegfall meines Gesetzes V nicht nur die Grundlagen meiner Arithmetik, sondern die einzig mögliche Grundlage der Arithmetik überhaupt zu versinken scheint. Und doch, sollte ich denken, muss es möglich sein, solche Bedingungen für die Umwandlung der Allgemeinheit einer Gleichheit in eine Werthverlaufsgleichheit aufzustellen, dass das Wesentliche meiner Beweise erhalten bleibt. Jedenfalls ist Ihre Entdeckung sehr merkwürdig und wird vielleicht einen grossen Fortschritt in der Logik zur Folge haben, so unerwünscht sie auf den ersten Blick auch scheint".

Frege antecipou o problema da má companhia em uma carta a Russell?

3. o axioma V e as estipulações nas seções 10 e 31 não são suficientes para garantir referência das expressões da forma $\exists \varepsilon F(\varepsilon)$.

Em nenhum momento **JC** é mencionado. Na carta de 28 de julho, depois de considerar um retorno ao procedimento de **GLA**, §62-64, Frege descartou-o, dizendo que “as **dificuldades** aqui são as mesmas que aquelas encontradas na transformação de uma generalidade de uma identidade em uma identidade de percurso de valores”. Ou seja, muito provavelmente Frege se tornou cético acerca de **PA**, o que inclui **PH**, mesmo que Frege não tivesse quaisquer evidências de que **PH** fosse inconsistente.

Portanto, a dúvida de Frege é a mesma que Dummett, Boolos e Weir tiveram em relação ao projeto neologicista de Wright e Hale. Nesse sentido, parece razoável interpretar a passagem da carta do dia 28 de julho de 1902 como uma antecipação do Problema da Má Companhia.

Conclusão

A redescoberta do **TF** desempenhou um papel relevante no reavivamento da filosofia da matemática de Frege. Além disso, ela suscitou um debate interessante acerca do conhecimento de Frege desse importante resultado matemático. Como argumentei, Frege tinha plena consciência de **TF**, pois derivou esse resultado em 1882 no livro mencionado na carta a Marty. Contudo, ele teve de recuar em 1884 com o advento da descoberta de **JC**. Em uma atitude improvisada, Frege introduziu as extensões de conceitos em **GLA**, embora mostrasse bastante dúvidas sobre elas. Ele não tinha uma versão do axioma V no sistema de 1882, nem a prova de **PH** a partir da definição explícita de número cardinal.

Outro ponto importante que discuti no artigo é o fato de Frege não ter considerado novamente fundamentar a arit-

mética a partir de **PH**, já que ele sabia que **AF** derivaria os axiomas de Peano. Analisei a interpretação de Kimberly Heck, segundo a qual **JC** desempenhou papel importante na rejeição de **PH** como fundamento da aritmética. Em certo sentido, a posição de Kimberly Heck está correta. Todavia, Kimberly Heck (1997b) buscou suportar sua interpretação em uma passagem da carta de Frege a Russell (28 de julho de 1902) cuja tradução está equivocada.

Como tentei mostrar, a tradução correta da passagem levanta um problema interpretativo, pois, em nenhum momento, a dificuldade mencionada na carta para descartar **PH** como princípio fundador da aritmética está relacionada com **JC**. Em minha interpretação, a passagem parece ser uma antecipação do Problema da Má Companhia, uma vez que Frege parece estar cético sobre **PA** por causa da derivação do paradoxo de Russell a partir do Axioma V. Esse ceticismo acerca de **PA** acabou contaminando sua crença acerca da possibilidade de **PH** ser um princípio fundacional.

Referências

- Boolos, G. (1998a). The consistency of Frege's *Foundations of Arithmetic*. IN: Boolos, G. *Logic, logic, and logic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, p. 183-201.
- _____. (1998b). Is Hume's principle analytic? IN: Boolos, G. *Logic, logic, and logic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, p. 291-300.
- Burgess, J. P. Review of Wright (1983). (1984). *Philosophical review*, v. 93, p. 638-40.
- Duarte, A. B. (2009). *Lógica e aritmética na filosofia da matemática de Gottlob Frege*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

- Duarte, A. B. (2022). Sobre as mudanças na conceitografia: papel formal dos valores de verdade. *Princípios: Revista de Filosofia*, v. 29, n. 59, p. 71-90.
- _____. (1991). *Frege: philosophy of mathematics*. Cambridge, Mass.: Harvard University press.
- _____. (1998). Neo-fregeans: in bad company? IN: Schirn, M (ed.) *The philosophy of mathematics today*. Oxford: Clarendon Press, p. 369-87.
- Frege, G. (1976). *Wissenschaftlicher Briefwechsel*. Editado por Gottfried Gabriel, Hans Hermes, Friedrich Kambartel, Christian Thiel e Albert Veraart. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- _____. (1980). *Philosophical and mathematical correspondence*. Tradução de Hans Kaal. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (1986). *The Foundations of Arithmetik. A logico-mathematical enquiry into the concept of number*. 2ª edição revista. Traduzido por J. L. Austin. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. (1988). *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Edição de centenário. Editado por Christian Thiel. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- _____. (1998). *Begriffsschrift und andere Aufsätze*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- _____. (1998). *Grundgesetze der Arithmetik: begriffsgeschichtlich abgeleitet I/II*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- _____. (2016). *Basic laws of arithmetic: derived using concept-script vols 1 & 2*. Tradução de Philip A. Ebert e Marcus Rosberg. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2019). *Conceitografia: uma linguagem formular do pensamento puro decalcada sobre a da aritmética*. Introdução, tradução e notas de Paulo Alcoforado, Alessandro Duarte e Guilherme Wylle. Rio de Janeiro: Nau Editora.
- Hale, B; Wright, C. (2001). *The reason's proper study: essays towards a neo-fregean philosophy of mathematics*. Oxford: Oxford University Press.

- Kimberly Heck, R. (1995). Frege's principle. IN: Hintikka, J. *From Dedekind to Gödel: essays on the development of the foundations of mathematics*. Dordrecht: Kluwer, p. 119-42.
- _____. (1996). The consistency of predicative fragments of Frege's Grundgesetze der Arithmetik. *History and philosophy of logic*, v. 17, n. 2, p. 209-20.
- _____. (1997a). The development of arithmetic in Frege's Grundgesetze der Arithmetik. IN: Demopoulos, W. (ed.) *Frege's philosophy of mathematics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, p. 257-94.
- _____. (1997b). The Julius Caesar objection. IN: KIMBERLY HECK, R (ed.) *Language, Thought, and Logic: essays in honour of Michael Dummett*. Oxford: Oxford University Press, p. 273-308.
- _____. (2011). *Frege's theorem*. Oxford: Oxford University Press.
- Landini, G. (2012). *Frege's notations: what they are and how they mean*. New York: Palgrave Macmillan.
- Weir, A. (2003). Neo-fregeanism: an embarrassment of riches. *Notre Dame journal of formal logic*, v. 44, n. 1, p. 13-48.
- Wright, C. (1983). *Frege's conception of numbers as Objects*. Aberdeen: Aberdeen University Press.

A DEDUÇÃO SUBJETIVA NO *DUISBURG NACHLASS*¹

Orlando Bruno Linhares²

Introdução

No artigo intitulado *O Projeto Kantiano das Relações entre Razão e Sensibilidade nas Cartas a Herz de 1771 e 1772*, argumentei que Kant ao se perguntar, em 1772, “em que fundamento assenta a relação entre o que chamamos a representação e o objeto” (KANT, 1983, p. 234), apresenta vagamente o problema da futura dedução transcendental na *Crítica da Razão Pura* sem distinguir ainda as deduções objetiva e subjetiva. Não apenas na *Crítica da Razão Pura*, mas também no *Duisburg Nachlass* de 1774-5 há dois domínios de interpretação das categorias: os objetos empíricos e os objetos matemáticos. Porém na *Carta a Marcus Herz de 1772* o conceito de objeto é ambíguo, correspondendo tanto aos objetos empíricos quanto às coisas em si. A única maneira de sair da aporia em que Kant se encontra em 1772 é através de uma solução imanente. Para que

¹ Este artigo foi publicado originalmente em 2003, em *Tempo da Ciência. Revista de Ciências Sociais e Humanas*, com o título *A Dedução Transcendental no Duisburg Nachlass*. Após nova revisão, o título foi alterado para se adequar melhor à proposta do artigo.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, Brasil. Professor da Universidade Presbiteriana Mackenzie. <https://orcid.org/0000-0003-2496-3349>

essa solução seja possível, duas condições precisam ser cumpridas: determinar a origem, a natureza e os limites do conhecimento intelectual e definir precisamente em que consiste o objeto (LINHARES, 2001, pp. 45-53). Meu objetivo no presente artigo é reconstruir o esboço da dedução subjetiva no *Duisburg Nachlass* de 1774-5.

Na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, após ter apresentado o problema da dedução transcendental no parágrafo 13, Kant trata da sua solução. A intenção do parágrafo 14 é solucionar o aspecto objetivo da dedução transcendental, isto é, provar que as categorias são condições *a priori* da possibilidade da experiência e de seus objetos. O parágrafo 13 tinha perguntado: “como poderão ter validade objetiva as condições subjetivas do pensamento” (KANT, 1989, p. A 89; B 122). A solução consiste em demonstrar que

há... conceitos de objetos em geral, que fundamentam todo o conhecimento de experiência, como suas condições *a priori*; conseqüentemente, a validade objetiva das categorias como conceitos *a priori*, deverá assentar na circunstância de só elas possibilitarem a experiência (quanto à forma do pensamento). Sendo assim, as categorias relacionam-se necessariamente e *a priori* com os objetos da experiência, pois só por intermédio destas em geral é possível pensar qualquer objeto da experiência (KANT, 1989, p. A 93; B 126).

O argumento neste parágrafo se desenvolve da seguinte forma: ou os objetos determinam as suas representações ou as representações determinam os seus objetos (KANT, 1989, p. A 92; B 124-5). No primeiro caso o conhecimento é *a posteriori* e no segundo é *a priori*. O único modo de explicar a validade objetiva das categorias é supor que elas determinam *a priori* seus objetos, isto é, que elas são as condições *a priori* da possi-

bilidade da experiência. Enquanto as intuições puras determinam o modo pelo qual os objetos nos aparecem, as categorias determinam o modo pelo qual eles são pensados. Juntas, intuições puras e categorias, constituem as condições *a priori* da possibilidade da experiência e de seus objetos.

O aspecto objetivo da dedução transcendental das categorias, que antecipa o argumento do parágrafo 14, da *Crítica da Razão Pura*, é esboçado na R 4634 (escrita meses após a *Carta a Marcus Herz de 21 de fevereiro de 1772*), onde Kant argumenta que as categorias são as condições de possibilidade da experiência.

Se alguns conceitos contêm o que tornam possíveis todas nossas experiências, eles podem ser enunciados *a priori*, antes da experiência e, portanto, com um valor completo antes de tudo o que pode nos ser apresentado (pela experiência). Eles não valem para as coisas em geral, eles valem para todas as coisas que nos podem ser apresentados pela experiência, porque eles contêm as condições de possibilidade dessas experiências (KANT, 1926, XVII, p. 618).

A justificação da aplicação das categorias aos objetos da experiência não requer que o conceito de apercepção seja empregado no argumento do primeiro esboço da dedução transcendental.

As notas do *Duisburg Nachlass*³ de 1774-5, que eram anotações pessoais e não textos para publicação, correspon-

³ Com o nome de *Duisburg Nachlass*, Reicke e Haering publicaram onze anotações pessoais de Kant, que nos permitem saber sobre o que ele trabalhava entre 1774 e 1775 e o estágio no

dem ao crescente esforço de Kant para solucionar o aspecto subjetivo do problema da dedução transcendental na década de 1770, apresentado vaga e imprecisamente na *Carta a Marcus Herz de 1772*, cuja solução só será possível com a introdução do conceito de apercepção. Este novo conceito possibilita o esboço da solução do segundo aspecto do problema da objetividade das categorias: como garantir que as aparências se submetam necessariamente às funções lógicas do entendimento e pertençam todas necessariamente a uma única consciência, pois como formulará mais tarde a *Crítica da Razão Pura* “podem-nos, sem dúvida, aparecer objetos que se não relacionem necessariamente com as funções do entendimento e dos quais este, portanto, não contenha as condições a priori” (KANT, 1989, p. A 89; B 122).

O trabalho hermenêutico com o *Duisburg Nachlass*, como bem observou em 1988 Chenet, na apresentação da sua tradução francesa dos *Manuscrit de Duisborg (1774-1775)*. *Choix de Réflexions des années 1772-1775*, apresenta dificuldades numerosas e de diferentes ordens. Tratando-se de notas pessoais, a preocupação de Kant não é com o leitor nem com a forma lite-

desenvolvimento do seu pensamento referente à solução do problema da metafísica elaborado na carta a Herz de 1772. Posteriormente, essas notas foram reeditadas por Adickes e publicadas no volume XVII das obras completas de Kant da Academia de Ciências de Berlim, sob os números 4674 a 4684. Diferente das restantes *Reflexões de Metafísica*, essas notas foram datadas com uma certa precisão. A R 4675 foi escrita no verso da carta que Bertram endereçou a Kant, em 20 de maio de 1775. Visto que elas constituem uma unidade temática, de elaboração e solução de problemas, foram datadas entre 1774 e 1775.

rária do texto, mas apenas em esboçar a solução para o problema levantado em 1772. Assim, não estamos diante de um esquema claro e rigoroso, pois em sua redação há omissão de uma ou mais palavras nas frases. O texto é também alusivo e há vários problemas de construção, onde frases interrompidas se multiplicam. Palavras ou frases são freqüentemente ajuntadas. A construção das frases é, muitas vezes, confusa. Alguns termos são indecifráveis ou, pelo menos, de difícil compreensão.

Kant não se sente obrigado a seguir uma terminologia fixa, estando totalmente indiferente aos problemas de ordem terminológica (CASSIRER, 1985, p. 167 e DE VLEESCHAUWER, 1972, p. 282). Em muitas Reflexões, ele estabelece distinções conceituais importantes para a solução de cada problema, mas em seguida as renuncia, mudando-as por outras de acordo com as dificuldades do momento.⁴ Os

⁴ Exemplos: a) O termo categoria é utilizado uma única vez nessas notas: R 4679, (KANT, 1926, XVII, p. 663). A expressão correspondente à categoria é título do entendimento. b) Na R 4674 (KANT, 1926, XVII, p. 646), Kant emprega o termo observação como sinônimo de intuição empírica. c) Como observa De Vleeschauwer (1972, p. 280), Kant confunde apreensão com apercepção. Distingue-os unicamente na R 4675 (KANT, 1926, XVII, P. 651), denominando a intuição do objeto de apreensão e a intuição de si mesmo de apperceptio. d) Intelecção é sinônimo de exposição na R 4675, (KANT, 1926, XVII, p. 653) e na R 4677 (KANT, 1926 XVII, p. 659). e) Na R 4676 (KANT, 1926, XVII, p. 655) o termo coordenação é utilizado no sentido de combinação e não em oposição ao conceito de subordinação. f) Nas R 4676 (KANT, 1926, XVII, p. 655) e R 4678 (KANT, 1926, XVII, p. 660) Kant emprega o termo disposição como sinônimo de exposição.

problemas de redação e terminologia levaram Haering (1910) e Adickes a propor, em suas edições, correções nas notas kantianas para que sua compreensão se tornasse possível. Mas apesar disso, o estado de adiantamento da reflexão kantiana é tal que se pode perguntar porquê ainda foram necessários mais seis ou sete anos para a publicação da *Crítica da Razão Pura*. Esta pergunta é necessária, visto que os dois aspectos do problema da dedução transcendental já estão esboçados com clareza na primeira metade da década de 1770.

Os temas e os problemas tratados no *Duisburg Nachlass*

No *Duisburg Nachlass*, Kant já tem uma visão geral da estrutura da *Crítica da Razão Pura*. Seu interesse se concentra na lógica transcendental e, em particular, na Analítica, porém confunde ainda categorias e princípios. A Analítica dos Princípios é privilegiada de modo que a sua matéria parece, às vezes, muito mais organizada que aquela da dedução transcendental propriamente dita. Tal constatação leva Paul Guyer a interpretar a solução do problema da objetividade das categorias através do “papel das categorias na determinação da estrutura temporal da experiência. (...) Isto é, por sua função na justificação das exigências do conhecimento empírico” (GUYER, 1995, p. 27). Segundo esta interpretação, Kant ao confundir a Analítica dos Conceitos com a Analítica dos Princípios soluciona o problema da objetividade das categorias pelo esquematismo. Mas, em minha análise destes manuscritos, não pretendo seguir esta interpretação, pois o meu interesse reside apenas na dedução transcendental. Assim, vou isolar (apesar de Kant não o fazer ainda em 1774-5) a Analítica dos Conceitos da Analítica dos Princípios e a dedução metafísica da dedução transcendental.

Comparado com a primeira edição da *Crítica da Razão Pura* em 1781, o *Duisburg Nachlass* ignora o fio condutor da

dedução metafísica, a imaginação e a teoria da tripla síntese, mas já conclui a dedução transcendental, cujos elementos para a posterior distinção entre dedução objetiva e dedução subjetiva no prefácio da primeira edição da *Crítica da Razão Pura* já estão presentes. O problema da dedução transcendental aparece envolvido de todos os fatores, que asseguram sua solução em 1781: a síntese, o sentido interno e a apercepção. Apesar do fio condutor estar ausente, a dedução metafísica não é negligenciada e Kant desenvolve com predileção as categorias de relação. Também em 1774-5 já estão presentes as oposições conceituais essenciais, tais como: forma e função; passividade e espontaneidade; afecção e disposição; condições sob as quais o objeto é dado e condições sob as quais ele é pensado; aparência e experiência e as distinções entre razão e entendimento e entre juízos analíticos, juízos sintéticos e juízos sintéticos *a priori*.

No *Duisburg Nachlass*, Kant desenvolveu os aspectos centrais da Analítica. A única alteração da sensibilidade é a sua relação com o entendimento. Em 1774-5 é abandonado o ponto de vista da *Dissertação* de 1770, que consistia no isolamento das faculdades. Agora ele as considera complementares. Assim, ao problema levantado na carta a Marcus Herz de 1772 “em que fundamento assenta a relação entre o que chamamos a representação e o objeto”, o *Duisburg Nachlass* apresenta uma resposta definitiva. Seu princípio fundamental consiste na substituição do objeto transcendente pelo objeto do conhecimento empírico. A relação das representações ao objeto é agora considerada uma relação intra-representativa, que nos remete ao entendimento. Constitui o objeto o que no fenômeno dado pela sensibilidade se deixa colocar sob os títulos do entendimento. Este novo conceito de objeto exige a reformulação do conceito de entendimento. O objeto é o produto de atividade sintética do entendimento e o entendimento, por sua vez, se constitui enquanto atividade sintética de determinação do objeto. Os títulos do entendimento não têm outro fim que a

determinação dos fenômenos; eles estão limitados à experiência possível. A atividade sintética do entendimento está limitada a se referir aos objetos dados. Os conceitos do entendimento valem *a priori* a título de antecipação de todas as leis da experiência. Eles não são outra coisa que princípios da exposição dos fenômenos. Onde os conceitos puros não podem ser expostos, têm um valor simplesmente subjetivo e sua utilização sem a restrição sensível é dialética. Portanto, Kant nega o dogmatismo racionalista de seu trabalho de 1770, que conferia ao entendimento o conhecimento das coisas em si. Ao contrário, o entendimento limita-se aos fenômenos. Assim, como observa De Vleeschauwer, o problema da dedução transcendental parece perfeitamente resolvido, pelo menos em princípio. As formas subjetivas, expressas em conceitos puros, têm um valor objetivo porque elas tornam possível o objeto, pois elas o constituem. Estas funções são as regras da exposição dos fenômenos. A exposição dos fenômenos é a expressão utilizada nestas notas para se referir à dedução transcendental. O papel que ela desempenha é central, pois por exposição, Kant compreende a aplicação de uma função *a priori* a fenômenos sensíveis. É para ela que refluem todas as tentativas esboçadas por Kant para justificar o valor objetivo que nós atribuímos aos nossos conceitos puros (DE VLEESCHAUWER, 1972, p. 179).

Dedução transcendental e dedução metafísica

Nas *Reflexões* da Década de 1770 e no *Duisburg Nachlass*, Kant trata de dois dos problemas centrais da *Crítica da Razão Pura* na seguinte ordem: 1) A determinação da função e dos limites do uso das categorias. 2) O princípio que permite a sua enumeração completa e classificação no entendimento.

As questões da validade objetiva das categorias e da determinação do seu número e classificação no entendimento

de acordo com um determinado princípio constituem a matéria da Analítica dos Conceitos na *Crítica da Razão Pura*. A resposta à questão enunciada primeiro deve preceder à segunda, pois só quando se conhece o princípio que justifica o uso objetivo de conceitos *a priori* no mundo fenomênico, se dispõe de um critério para identificá-los e classificá-los no entendimento. Mas em 1781 estas duas questões são apresentadas na ordem inversa. Inicialmente, Kant procura determinar os conceitos puros, formulando a tabela das doze categorias, tarefa denominada dedução metafísica. Em seguida trata da questão decisiva: da validade objetiva das categorias. Para justificar a ordem da apresentação desses dois temas na Analítica dos Conceitos, Kant relata nos *Prolegômenos a toda Metafísica futura*:

Tentei, primeiro, ver se a objeção de Hume não poderia representar-se sob forma geral e depressa descobri que o conceito de conexão de causa e efeito estava longe de ser o único mediante o qual o entendimento concebe *a priori* relações das coisas, antes pelo contrário, a metafísica é totalmente a partir dele constituída. Procurei assegurar-me do seu número e como, segundo o meu desejo, o consegui a partir de um único princípio, passei à dedução destes conceitos, seguro agora de que eles não derivavam da experiência, como Hume cuidara, mas do entendimento puro (KANT 1988, pp. A 13, 14).

Sem dúvida, as Reflexões confirmam o esforço de Kant para enumerar e classificar os conceitos puros antes mesmo de colocar a pergunta da sua validade objetiva na *Carta a Marcus Herz de 1772*. Na R 4470, escrita também em 1772, Kant já se pergunta “como podem surgir em nós conceitos, que não podemos conhecer através da aparência das coisas nem através do ensinamento da experiência” (KANT, 1926, XVII, p. 563),

mas, antes mesmo desta data, há numerosas tentativas de se estabelecer uma lista completa das categorias, sendo algumas anteriores a 1770, pois incluem o espaço e o tempo entre os conceitos puros. Por exemplo, na R 3930, de 1769, onde o espaço e o tempo aparecem como conceitos do intelecto puro, Kant apresenta a seguinte enumeração: “existência (realidade), possibilidade, necessidade, fundamento, unidade e pluralidade, todo e parte (todo, nenhum), composto e simples, espaço, tempo, mudança (movimento), substância e acidente, força e ação e tudo o que pertence à ontologia propriamente dita” (KANT, 1926, XVII, p. 352). Também na R 3927, de 1769, o espaço e o tempo figuram entre os conceitos puros. (KANT, 1926, XVII, p. 349). Já o 8º parágrafo da *Dissertação* de 1770 estabelece, com o surgimento da teoria da idealidade e da subjetividade do espaço e do tempo, a seguinte lista de conceitos puros: possibilidade, existência, necessidade, substância, causa etc., com os seus opostos e seus correlativos e na R 4646 de 1772, Kant fala das categorias de qualidade, quantidade e posição (KANT, 1926, XVII, p. 624).

Se na primeira metade da década de 1770, e mesmo antes, Kant procura a lista das categorias,⁵ isto confirma em parte seu relato autobiográfico nos *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura* de suas diversas tentativas de determinar seu número exato. Mas isto não quer dizer que a sua dedução metafísica esteja concluída, pois o fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento está ausente. O princípio para a enumeração e classificação das categorias não é encontrado nem na *Dissertação de 1770* nem nas Reflexões até

⁵ Outras listas de conceitos puros (já excetuando o espaço e o tempo) aparecem nas R 3988 (KANT, 1926, XVII, p. 377), R 4155 (KANT, 1926, XVII, p. 437) e R 4476 (KANT, 1926, XVII, p. 655).

1772, então será que a *Carta a Marcus Herz de 1772* já estabelece o fio condutor e, assim, completa a dedução metafísica?

Procurando assim as fontes do conhecimento intelectual sem as quais não podemos determinar a natureza e os limites da metafísica, dirijo esta ciência para seções inteiramente diferentes e procuro conduzir a filosofia transcendental, isto é, a totalidade dos conceitos da razão pura, a um certo número de categorias, nem sempre como Aristóteles que nos seus dez predicamentos as justapôs inteiramente ao acaso tal como as encontrou, mas pelo contrário, da maneira como elas se dividem em classes graças a um pequeno número de leis do entendimento. (KANT, 1983, pp. 235-236).

Ao ler esta passagem surgem algumas questões:

1) O que Kant entende por categoria? E quais são essas poucas leis do entendimento de acordo com as quais as categorias são divididas em classes?

2) Ao tratar do problema da objetividade, Kant se coloca o projeto da determinação completa do número das categorias e sua classificação no entendimento. Ora, será que neste momento Kant pensa que o estabelecimento do seu número exato e sua classificação de acordo com um pequeno número de princípios é a chave para a solução do problema da futura dedução transcendental? Ao tentar solucionar o problema da objetividade das categorias pela dedução metafísica, Kant distingue os dois problemas principais que a futura Analítica dos Conceitos deverá resolver? De Vleeschauwer ao ler essa passagem conclui: diferentemente de Aristóteles, que enumera e classifica as categorias ao acaso, Kant se deixa guiar por um pequeno número de princípios. Após levantar o problema da objetividade das categorias, ele se propõe classificar os conceitos puros. Há entre os elementos deste raciocínio uma inade-

quação, pois em termos críticos Kant parece resolver a “*quaestio juris*” pela “*quaestio facti*”, a dedução transcendental pela dedução metafísica. Assim, nós não sabemos se Kant descobriu a solução do problema da objetividade ou a tabela das categorias (DE VLEESCHAUWER, 1972, p. 171).

3) Kant já encontrou na *Carta a Marcus Herz de 1772* o fio condutor da dedução metafísica como pensa Paulsen ou esta descoberta é posterior ao próprio *Duisburg Nachlass* como defendem De Vleeschauwer (1972, pp. 210-250) e Haering (1910, pp. 140-142, 152)?

A *Carta a Marcus Herz de 1772* é interpretada de diferentes maneiras: Carl está convencido de que Kant já desenvolveu o primeiro esboço da dedução transcendental (CARL, 1989b p. 6), Beck argumenta que a carta é apenas um balanço da *Dissertação* de 1770 (BECK, 1989, p. 22) e Paulsen defende que a dedução metafísica está completa. Eu discordo destas interpretações. Sem dúvida, a *carta* levanta os problemas da dedução metafísica e da dedução transcendental, mas diz pouco sobre suas soluções. Enquanto o problema visa unicamente à dedução transcendental futura, ela contém algumas indicações positivas, mas sobre a dedução metafísica ela é totalmente reticente.

Nos manuscritos de 1774-5, Kant trata preferencialmente dos conceitos que na *Crítica da Razão Pura* serão denominados categorias de relação. O paralelismo entre as categorias de relação (substância, causalidade e ação recíproca) com os juízos de relação (categóricos, hipotéticos e disjuntivos) surge como ponto de partida para o futuro fio condutor, isto é, a identidade funcional entre o juízo e a categoria. Mas nesse momento ele não tem ainda a enumeração completa das categorias e a sua divisão em classe, pois apesar de não negligenciar as futuras categorias de quantidade, qualidade e modalidade, não traça ainda o paralelo com os juízos de quantidade, qualidade e modalidade. Haering ao comentar o problema da dedução metafísica em sua análise do *Duisburg Nachlass* con-

clui: tanto na *Dissertação* de 1770 quanto nos escritos anteriores, encontramos apenas uma enumeração assistemática dos conceitos puros sem nenhuma pretensão de estabelecer sua enumeração completa. Em 1772 surge pela primeira vez a intenção de encontrar um princípio para organizá-los e classificá-los no entendimento. O projeto apresentado na *Carta a Marcus Herz de 1772* apenas expõe a intenção, sem ainda encontrar o fio condutor. Também nos manuscritos do *Duisburg Nachlass* a dedução metafísica não está completa, apesar de Kant já estabelecer o paralelo entre as categorias de relação com os juízos de relação (HAERING, 1910, p. 152).

Sem dúvida, Kant abordou a questão do inventário dos conceitos puros antes de apresentar o problema da sua validade objetiva, mas só pôde resolver aquela depois que descobriu a chave para a solução deste, pois a lista dos conceitos puros se baseia numa certa interpretação da natureza e função das categorias. No *Duisburg Nachlass*, Kant ao ter descoberto a chave para a justificação da validade objetiva das categorias não possuía ainda a sua lista definitiva. Foi a solução da objetividade das categorias nesses manuscritos, que possibilitou a formulação de um fio condutor para resolver o problema da dedução metafísica. Assim, as análises de Haering e de De Vleeschauwer desmentem o relato autobiográfico de Kant no Prefácio dos *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*: o princípio para o estabelecimento da tabela das categorias (o fio condutor) pressupõe a doutrina da dedução transcendental.

Dedução objetiva e dedução subjetiva

Haering (1910, p.152-153) e De Vleeschauwer (1972, pp.177 e 262) ao analisarem os manuscritos de 1774-5 conclu-

em: a dedução transcendental em sua dimensão objetiva está acabada. Porém a dedução psicológica ainda não foi descoberta, pois Kant não faz referências nestas notas à tripla síntese⁶ na constituição do objeto da experiência, mas já está presente a teoria do sentido interno, que desempenha um papel fundamental no conhecimento fenomênico. “Comparado com o texto da *Crítica*” escreve De Vleeschauwer, “o *Duisburg Nachlass* ignora, e isto de uma maneira completa, a dedução em dois estágios, uma psicológica, a outra objetiva. A dedução psicológica com sua tripla síntese está ausente” (DE VLEESCHAUWER, 1972, pp. 262-263).

É evidente que a dedução objetiva está acabada e não há uma dedução psicológica em 1774-5. Nisso concordo com Haering e De Vleeschauwer, mas não estou de acordo que a dedução subjetiva esteja ausente, pois não identifico a dedução psicológica com a dedução subjetiva e não utilizo como critério de distinção a teoria da tripla síntese, mas o conceito de apercepção. Na primeira formulação do problema da objetividade das categorias levantada na *Carta a Marcus Herz de 1772* surge um duplo aspecto do problema da futura dedução transcendental (além, é claro, do problema dos limites da aplicação das categorias): 1) A aplicação necessária das categorias aos objetos da experiência. 2) A aplicação necessária das categorias às aparências.

Como bem observou Wolfgang Carl, esta distinção proporciona uma nova concepção de cada um dos aspectos da dedução transcendental e possibilita duas reconstruções dife-

⁶ Tanto Haering quanto De Vleeschauwer tomam a dedução subjetiva como sinônimo de psicologia e estabelecem a teoria da tripla síntese como critério para distingui-la da dedução objetiva. Segundo tais autores, a dedução subjetiva ou psicológica surge entre 1778 e 1781 sob a influência de Tetens.

rentes na década de 1770. Assim, neste período, Kant está empenhado em resolver:

1) Uma dedução objetiva (CARL, 1989a pp. 55-73 e 1989b pp. 4, 7-10), que parte do fato da experiência e deve provar a necessidade da aplicação das categorias aos objetos da experiência. Este esboço antecipa o argumento da dedução transcendental em seu aspecto objetivo estabelecido na *Crítica da Razão Pura*, em A 92-93, e ainda de acordo com as palavras de Kant, expressas no prefácio da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, em A XVII, a dedução objetiva limita-se a esta passagem, onde não há referência à apercepção.

2) Uma dedução subjetiva (CARL, 1989a pp. 74-102 e 1989b pp. 4, 11-19), que não parte do fato da experiência, deve demonstrar tanto a necessidade da experiência quanto a aplicação necessária das categorias às aparências.

A solução desse duplo aspecto do problema da objetividade das categorias ocupa a atenção de Kant na primeira metade da década de 1770. Que Kant responde às exigências de objetividade requeridas na *Carta a Marcus Herz de 1772* (as categorias são condições de possibilidade da experiência) já foi resolvido na R 4634, onde foi estabelecido o primeiro esboço da dedução transcendental em seu aspecto objetivo. A novidade do *Duisburg Nachlass* é a solução de um segundo aspecto da dedução transcendental, a dedução subjetiva, cujo problema surge também na *Carta a Marcus Herz de 1772*, em decorrência da ambigüidade do conceito de objeto (*Gegenstand*, *Sache*, *Ding* e *Erscheinung*) e procura demonstrar a validade objetiva das categorias também para as aparências. Assim, ao esboçar o problema da objetividade no *Duisburg Nachlass*, Kant soluciona um aspecto deste problema que não foi tratado anteriormente, isto é, como garantir que todas as aparências se submetam necessariamente às funções lógicas do entendimento. O ponto chave da solução passa por evidenciar que as aparências pertencem todas a uma única autoconsciência e em consequência exige a elaboração da noção de apercepção

transcendental. Logo, não é simplesmente a solução do problema da objetividade que quero encontrar nas anotações de 1774-5, ou seja, da relação necessária entre as representações intelectuais e seus objetos, mas a solução de um caso particular desse problema.

A exposição dos fenômenos

O conceito de exposição

O termo exposição, que é raramente empregado na *Crítica da Razão Pura*, apresenta nesta obra dois sentidos totalmente diferentes:

1) Em A 730; B 758, Kant define o conceito de exposição como um modo determinado de explicação (*Erklärung*) de conceitos dados, opondo a exposição à construção de conceitos. A exposição de conceitos em filosofia se dá através da análise, a construção de conceitos próprios da matemática, através da síntese. Em matemática os conceitos são construídos a partir das definições. A filosofia não parte de definições, mas de conceitos confusos, cuja exposição através da análise deve torná-los claros. Enquanto as definições são o ponto de partida da matemática, o trabalho filosófico é concluído com as definições de conceitos dados.

2) O segundo sentido do termo exposição aparece em B 303, onde depois de observar que o papel do entendimento consiste apenas em conceder *a priori* a antecipação da forma de uma experiência possível, estando, portanto, limitado à esfera desta mesma experiência, Kant observa, que as proposições fundamentais do entendimento

são apenas princípios da exposição dos fenômenos e o orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, co-

nhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si (por ex. o princípio de causalidade) tem de ser substituído pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento puro.

O conceito de exposição desempenha um papel fundamental em 1774-5 sendo o eixo do novo projeto kantiano da *Exposition der Erscheinungen*, que significa aqui o emprego de funções *a priori* às aparências. O sentido correspondente deste termo na *Crítica da Razão Pura* encontra-se unicamente em duas passagens: B 303 e A 437; B 465. Na R 4674, ao estabelecer o projeto da exposição dos fenômenos, Kant distingue entre princípios do fenômeno e princípio da exposição dos fenômenos:

Os princípios das aparências (em geral) são unicamente aqueles da sua forma, isto é, o tempo. O princípio da exposição das aparências é o fundamento da exposição em geral do que foi dado (KANT, 1926, XVII, p. 643).

Ao tratar da forma do fenômeno, Kant se refere aqui unicamente ao tempo. Se desde a *Dissertação de 1770* ficou estabelecido que as formas do fenômeno são o espaço e o tempo, então por que o espaço é negligenciado? Segundo Haering, Kant, ao empregar o conceito de tempo tanto como forma da intuição sensível quanto sentido interno, já estabelece a primazia do tempo sobre o espaço (HAERING, 1910, pp. 80, 147).

A exposição dos fenômenos consiste na aplicação de funções *a priori* às percepções dadas, ou seja, “a exposição dos fenômenos é a determinação do fundamento sobre o qual a conexão das sensações se baseia” (...) “A exposição do que é somente pensado repousa simplesmente sobre a consciência” (KANT, 1926, R 4674, XVII, p. 643). Mas este termo aplicado ao que é simplesmente pensamento subjetivo, à uma ligação sub-

jetiva é impropriamente utilizado, é falacioso, pois a exposição consiste em reportar uma matéria indeterminada dada na sensibilidade ao fundamento de toda a síntese de percepções.

Exposição e construção

A teoria da exposição dos fenômenos tem como objetivo responder o problema levantado na *Carta a Marcus Herz de 1772*: como garantir que as categorias se apliquem necessariamente às aparências. Para resolvê-lo, Kant introduz o conceito de apercepção e demonstra que as percepções devem ser organizadas numa certa ordem (unidade necessária do objeto), que não é devida às formas da intuição sensível, mas a

uma lei universal pela qual toda sucessão é determinada por qualquer coisa que a precede, sem a qual eu não poderia colocar nenhuma sucessão no objeto correspondente às minhas representações. Com efeito, para colocar objetos correspondentes às minhas representações, é necessário sempre que as minhas representações sejam determinadas segundo uma lei universal, pois é no polo universal que consiste justamente o objeto (KANT, 1926, R 4675, XVII, p. 648).

Em 1774-5 o interesse de Kant está centrado na lógica transcendental e embora, como observam De Vleeschauwer (1972, p. 262) e Paul Guyer, (1995, p. 27), ele não distinga ainda a dedução transcendental da Analítica dos Princípios, encontramos na R 4675 as oposições fundamentais que possibilitarão a futura dedução transcendental, cujo correspondente nessas notas é a teoria da exposição dos fenômenos.

As diferenças entre todos os nossos conhecimentos são de matéria ou de forma. Quanto à forma há

aquela da intuição e aquela do conceito. A primeira é a forma do objeto enquanto ele é dado e a segunda é a forma do objeto enquanto ele é pensado. O poder da intuição é a sensibilidade, o poder do pensamento é o entendimento (o poder do pensamento *a priori*, sem que o objeto seja dado, é a razão). O entendimento é, em consequência, oposto à sensibilidade e à razão. A perfeição do conhecimento segundo a intuição é a estética, segundo o conceito é a lógica. A intuição é tanto aquela do objeto (apprehensio) como a de nós mesmos; esta última está relacionada com todos os nossos conhecimentos do entendimento e da razão (KANT, 1926, R 4675, XVII, p. 651).

Nesta *Reflexão*, Kant distingue matéria e forma do conhecimento. A matéria é dada pela sensação e a forma se divide em forma da intuição e em forma do entendimento. Pelas formas da sensibilidade nos são dadas as aparências dos objetos (*Erscheinungen*). Pelas funções ⁷ do entendimento estas aparências são vinculadas no objeto. Mas a novidade da R 4675 é a tripartição das faculdades de conhecimento em sensibilidade, entendimento e razão e a distinção entre percepção e apercepção. Enquanto a *Dissertação* de 1770 e a *Carta a Marcus Herz de 1772* confundiam ainda a razão e o entendimento, o *Duisburg Nachlass* os distingue como duas faculdades autônomas, relacionando-as com a distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos. Assim, a razão é uma função *a priori*, que não se exerce sobre uma matéria dada. Ela é uma função de unidade

⁷ Na R 4674 (Ak, XVII, 643), Kant distingue forma e função. A rigor, na *Crítica da Razão Pura*, a forma refere-se à intuição e a função ao entendimento.

entre conceitos. Esta unidade repousa sobre o princípio de identidade e o juízo, que constitui a sua operação lógica é analítico. O entendimento, ao contrário, é uma função *a priori*, que se reporta a um objeto dado. A identidade não pode ser o princípio de inteligibilidade. Ele é fundado sobre atos sintéticos exercidos sobre uma matéria bruta.

Ao estabelecer a tricotomia das faculdades de conhecimento, Kant tem em vista uma nova disciplina: “a lógica transcendental trata dos conhecimentos do entendimento segundo o seu conteúdo, mas de maneira indeterminada quanto ao modo em que os objetos são dados” (KANT, 1926, R 4675, XVII, p. 651). Ela se distingue da lógica formal em dois pontos principais:

1) A lógica formal, ao estabelecer as regras do pensamento, que garantem a coerência do raciocínio, faz abstração de todo o conteúdo ou matéria do conhecimento. A lógica transcendental se ocupa com o conteúdo, mas sem tratar do modo como ele é dado na intuição. Nessa nova disciplina, os conceitos puros do entendimento devem se referir necessariamente às intuições para produzirem o conhecimento objetivo.

2. Diferentemente da lógica formal, que considera apenas a forma do conhecimento sem se perguntar por sua origem, a lógica transcendental investiga a origem do conhecimento *a priori*.

Kant, ao estabelecer os traços fundamentais da lógica transcendental no *Duisburg Nachlass*, distingue construção matemática de exposição dos fenômenos, pois “nós devemos expor os conceitos, quando não podemos construí-los”. Por que nós não podemos construir os fenômenos? “Nós não podemos construir os fenômenos, porque eles são dadas na intuição. Apenas nós podemos ter regras da sua exposição” (KANT, 1926, R 4678, XVII, p. 660). Enquanto a construção é efetuada na intuição pura, a exposição dos fenômenos pressupõe a intuição empírica. Toda intuição pura está submetida às regras da construção e tudo o que nós é dado como percepção

está submetido às regras da exposição. Por isso, nós devemos expor os conceitos, quando não podemos construí-los. A construção é a operação pela qual nós criamos os objetos matemáticos na intuição pura. Os objetos matemáticos não nos são dado como os fenômenos externos. Nós não podemos construir os fenômenos. Eles possuem uma matéria independente de nós. Não somos capazes de criar sua matéria, mas apenas de ordená-la, de organizá-la através das funções subjetivas do entendimento. Essa ordenação e essa organização das percepções no objeto é o que Kant chama de exposição dos fenômenos. A organização e vinculação das percepções na unidade do objeto não se fundam sobre a forma da intuição (espaço e tempo),

mas é uma representação da ação interna do espírito, consistindo em ligar as representações e não simplesmente em as justapor na intuição, mas fazer de sua matéria um todo. (...) Segue que as relações dos fenômenos entre si não repousam sobre as formas, mas sobre as funções. A exposição dos fenômenos consiste em determinar o que funda a conexão das sensações (KANT, 1926, R 4674, XVII, p. 643).

No *Duisburg Nachlass*, o sentido interno desempenha o papel central de intermediário entre os dados sensíveis, de um lado, e os títulos (conceitos) do entendimento de outro. A exposição dos fenômenos e a construção dos objetos matemáticos são possíveis, porque o tempo é a forma do sentido interno. Kant distingue no tempo:

- 1) O tempo (e o espaço) como a forma da intuição.
- 2) O tempo como sentido interno, através do qual são possíveis a apreensão de percepções no tempo ou a *construção* de objetos no tempo.

As condições subjetivas das aparências, que podem ser conhecidas *a priori* são o espaço e o tempo (intuições).

A condição subjetiva do conhecimento empírico é a apreensão no tempo em geral e segundo as condições do sentido interno em geral.

A condição subjetiva do conhecimento racional é a construção (no tempo) pela condição da apreensão em geral (KANT, 1926, R 4675, XVII, p. 652).

Que as aparências tenham formas espaço-temporais depende apenas das formas da sensibilidade, mas determinar o lugar preciso de qualquer percepção no tempo, requer uma regra ou um título do entendimento. Assim, as formas puras da intuição não são suficientes para a determinação no tempo de uma percepção dada na sensibilidade e para vincular as diversas representações no objeto. Mas essa determinação, que produz a unidade do objeto, é produto de uma ação interna do espírito, devendo

toda percepção ser posta sob um título do entendimento. (...) Sem estes conceitos os fenômenos ficariam todos isolados e não pertenceriam uns aos outros. Os fenômenos teriam relações no espaço ou no tempo, mas estas relações não seriam determinadas pelos objetos dos fenômenos e os fenômenos seriam somente justapostos (KANT, 1926, R 4679, XVII, p. 664).

Assim, os conceitos de substância, causa e totalidade

têm a função de assinalar a cada realidade seu lugar no tempo entre os outros fenômenos, cada um deles representando uma função ou uma dimensão do tempo em que o objeto percebido deve ser de-

terminado e assim se transformar de aparência em experiência (KANT, 1926, R 4682, XVII, 669).

A unidade da apercepção

A teoria da exposição dos fenômenos, que nessas notas corresponde à futura dedução subjetiva, tem como intenção provar que as aparências devem ser organizadas numa certa ordem, que não é devida às formas da intuição sensível, mas às categorias. Kant quer provar a validade objetiva das categorias não apenas para as experiências e seus objetos, mas também para as aparências. Nesse projeto, a unidade da apercepção torna-se o fundamento para provar que as aparências (*Erscheinungen*) são organizadas na unidade da experiência. Mas o que significa a unidade da apercepção no pensamento kantiano em 1774-5? Já há a distinção entre apercepção empírica e apercepção transcendental e a conseqüente negação do aspecto ontológico da apercepção, segundo as leituras de De Vleeschauwer (1972, p. 280) e de Haering (1910, pp. XII, 5, VII, 50, X, 28-29, VIII, 35-6)? Ou se trata da apercepção empírica como afirma Paul Guyer (1995, pp 48-49), a qual não está ainda claramente distinta do sentido interno? A apercepção está baseada na unidade do sujeito entendida como uma substância, já que Kant adota ainda a posição dogmática da psicologia racional, porque não descobriu os paralogismos, de acordo com a interpretação de Carl (CARL, 1989a, p. 92 e 1989b, p. 19)?

Este novo conceito passa por vários estágios até atingir seu pleno sentido crítico e o seu significado ser esclarecido. Como a unidade da apercepção pode dar esse fundamento, é visto, em Kant, diferentemente em diversos momentos. Inicialmente, a unidade do sujeito é compreendida como uma substância, uma *res cogitans* e mais tarde, ao descobrir os paralogismos, ela é transformada na unidade sintética da apercepção (CARL, 1989a, p. 92 e 1989b, p. 19). A apercepção concebi-

da no *Duisburg Nachlass* como uma substância, uma *res cogitans*, é o último refúgio de uma ontologia no pensamento kantiano, cuja origem se encontra na *Dissertação* de 1770 a partir da distinção entre uso lógico e uso real do entendimento e da afirmação, que o entendimento em seu uso real conhece as coisas em si mesmas. Apesar de ser ainda em 1774-5 a unidade de uma substância, ela prepara já o segundo esboço da futura dedução transcendental, que culmina com a descoberta dos paralogismos após 1777. A apercepção é o fundamento que possibilita a ligação da diversidade de representações na unidade do objeto sob uma regra. Concebida a apercepção como uma substância, a dificuldade é saber como ela se relaciona com os juízos sintéticos *a priori*.

Na R 4675, Kant introduz o conceito de apercepção ao distinguir na intuição, a intuição do objeto da intuição de nós mesmos: “a intuição é ou do objeto (*apprehensio*) ou de nós mesmos; a última (*apperceptio*) refere-se a todo conhecimento” (KANT, 1926, R 4675, XVII, p. 651). Enquanto o objeto de uma intuição empírica é denominado aparência (*Erscheinung*) e a “aparência, da qual somos conscientes, é percepção (*Wahrnehmung*)” (KANT, 1926, R 4679, XVII, p. 664), a intuição de nós mesmos é a “nossa consciência da existência no sentido interno” (KANT, 1926, R 4681, XVII, p. 667). O sentido interno ou apercepção empírica é o meio pelo qual nós somos conscientes de nossos estados. E como observa Wolfgang Carl, “Kant estava bem consciente de que é um engano descrever a apercepção como uma classe especial de intuição, que difere do sentido externo apenas por seu objeto” (CARL 1989b, p. 12). O conceito de apercepção surge inicialmente nos quadros do sentido interno, onde ele é tanto “a percepção de si como sujeito pensante em geral,” quanto “a consciência do pensamento, isto é, do modo como as representações são colocadas no espírito” (KANT, 1926, R 4674, XVII, p. 647). “A condição de toda a apercepção é a unidade do sujeito pensante. De onde deriva a ligação do diverso segundo uma regra e em um todo” (KANT,

1926, R 4675, XVII, p. 651). Kant define a apercepção como a consciência da unidade do sujeito, que é diferente do conteúdo do pensamento. Este sujeito se refere a uma multiplicidade de representações e a apercepção é a consciência da unidade do sujeito diante da variedade do que é pensado e também do modo do seu pensamento. Enquanto consciência da unidade do sujeito, a apercepção é o conhecimento de uma identidade, que apenas pode ser pensada em relação a uma multiplicidade. Como conhecimento de sua identidade, ela tem a consciência de ter uma multiplicidade de representações e sabe que ela é uma e a mesma na diversidade de representações, isto é, que o 'eu' é um e o mesmo para todas as suas representações. A unidade do sujeito, que é a condição da apercepção, é o fundamento da ligação de representações dadas na sensibilidade sob uma regra. Este fundamento é dado pelas "funções da apercepção". Assim, "o que é apreendido é recebido na função da apercepção. 'Eu sou', 'eu penso', 'os pensamentos estão em mim' (KANT, 1926, R 4676, XVII, p. 656). Estes três conteúdos da consciência são os protótipos das três categorias de relação: de substância e acidente, de causa e efeito, e de ação recíproca entre o agente e o paciente. Estes conceitos ou funções são os expoentes como indicado na R 4674: "a apercepção é a consciência do pensamento, isto é, do modo como as representações são colocadas no espírito. Há três expoentes: 1. aquele da relação à substância, 2. aquele da relação de causa e efeito, 3. aquela da ligação das partes num todo" (KANT, 1926, R 4674, XVII, p. 647). Assim, nossas representações devem ser organizadas na unidade do objeto de acordo com essas funções, as quais determinam as relações entre a unidade do sujeito e suas diferentes percepções. Os expoentes ou funções são os diferentes modos nos quais o 'eu' idêntico organiza suas representações.

Referências

- Beck, Lewis White (1989): *Two Ways of Reading Kant's Letter to Herz: Comments on Carl*, in: *Kant's Transcendental Deduction. The Three Critiques and the Opus Postumum*, Stanford University Press, edited by Eckart Forster, Stanford, California, pp. 21-28.
- Carl, Wolfgang (1989a): *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Göttingen.
- _____ (1989b): *Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories*, in: *Kant's Transcendental Deduction. The Three Critiques and the Opus Postumum*, Stanford University Press, edited and translated by Eckart Forster, Stanford, California, pp. 3-20.
- Cassirer, Ernst (1985): *Kant, Vida Y doctrina*, Fondo de Cultura Económica, tradução de Wenceslao Roces, México.
- Guyer, Paul (1995): *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press.
- Haering, Theodor (1910): *Der Duisburg'sche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775*, Verlag von J. C. B Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.
- Kant, Immanuel (1989): *Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, 2ª edição.
- _____ (1983): *Carta a Marcus Herz de 21 de Fevereiro de 1772*, in: *Textos Pré-Críticos*, rés editora, Tradução Alberto Reis, Porto, pp. 231-239.
- _____ (1988) *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*, Edições 70, tradução de Artur Morão, Lisboa.
- _____ (1926) *Reflexionen*, in: *Kants Gesammelte Schriften*, Bande XVII und XVIII, editado por Erich Adickes, Berlin und Leipzig.
- _____ (1988): *Manuscrit de Duisborug (1774-1775). Choix de Réflexions des années 1772-1775*. Tradução, apresentação e notas de François-Xavier-CHENET, J. Vrin, Paris.

- Linhares, Orlando Bruno, (2001): *O Projeto Kantiano das Relações entre Razão e Sensibilidade nas cartas a Herz de 1771 e 1772*. in: Revista Tempo da Ciência, v. 8 nº 16. Unioeste/ Toledo.
- De Vleeschawer, H. J. (1972) *La Dédution Transcendentale dans l'Oeuvre de Kant, I: La Dédution Transcendentale Avant de la Critique de la Raison Pure*, Garland Publishing, inc., New York and London.

ANTICORRESPONDENTISMO DE NEURATH E AVENARIUS¹

Lucas Baccarat Silva Negrão de Campos²

Introdução

Até recentemente, assumia-se a que a crítica de Neurath a teoria da verdade como correspondência o levou a adotar uma posição coerentista sobre o conceito de verdade, isto é, que a sua rejeição radical de qualquer tipo de discurso sobre a possibilidade de comparação entre a linguagem e a realidade, implicaria a adoção de uma concepção substancialista de verdade, em que uma afirmação é verdadeira se e somente se for coerente com o conjunto total de afirmações da enciclopédia da ciência. A historiografia recente³, no entanto, tem questionado esta hipótese e atraído a atenção para as inclinações deflacionista do naturalismo holista de Neurath⁴. A seguir, pretendo desenvolver ainda mais esta linha de argumentação e demonstrar que a crítica de Neurath à teoria da verdade da correspondência, e sua postura anti-metafísica em geral, remete a uma espécie de versão linguística da crítica de Richard

¹ A versão original desse trabalho, na língua inglesa, será publicada na seguinte obra: Christian Damböck, Johannes Friedl and Ulf Höfer (eds.): *Scientific World-Conceptions*. Rudolf Carnap and Otto Neurath, to appear as a volume of the series *Studies in Austrian Philosophy*.

² Doutorando em Filosofia na Universität Wien, Áustria.

³ Para uma visão geral bibliografia secundária sobre o Círculo de Viena, consulte Stadler 2015 e Uebel 2007, capítulo 1.

⁴ Ver Uebel 2004, p. 253.

Avenarius ao “*Erro da Introjeção*”, e não possui implicações coerentista.

Minha qualificação da crítica de Neurath à teoria da correspondência tem ainda outro objetivo corolário, que é explicar seu anti-correspondentismo, geralmente tido como idiossincrático.

Na verdade, a rejeição de qualquer compreensão metafísica das ideias de verdade e Conhecimento como correspondência com a realidade, bem como a crítica do verificacionismo estrito, são elementos comuns entre alguns membros do círculo de Viena, especialmente aquelas da chamada *ala da esquerda* (Hahn, Frank, Neurath e Carnap)⁵. Isso no entanto, não quer dizer que não existam peculiaridades nas críticas apresentadas por esses vários autores. A abordagem neurathiana do conceito de verdade é um tanto única e, mesmo entre aqueles que possuíam inclinações semelhantes ao filósofo austríaco, mostram certo descontentamento com sua argumentação sobre o tema descontentamento com sua argumentação sobre o tema.

A seguir, gostaria de mostrar que, para entender as idiossincrasias de Neurath, deve-se levar em consideração as obras de Richard Avenarius, que foi altamente valorizado não apenas por seus colegas no Círculo de Viena, mas também por algumas das principais figuras do movimento austro-marxista⁶, portanto, uma figura importante na formação filosófica de Neurath.

⁵ A bibliografia sobre este tópico é extensa; para uma defesa da tese da ala esquerda, ver Uebel 2010.

⁶ Friedrich e Max Adler, dois dos nomes mais proeminentes da tradição austromarxista, gostavam particularmente de Avenarius; ver Adler, F. 1906 e Adler 1922.

Anticorrespondentismo de Neurath

Antes de examinarmos em maior detalhe o trabalho de Avenarius e sua suposta influência sobre o anticorrespondentismo de Neurath, devemos dizer algumas coisas sobre a rejeição de Neurath da teoria da verdade por correspondência e do ideal clássico de conhecimento como correspondência entre pensamento e objeto e/ou realidade. É importante ter em mente que o anticorrespondentismo de Neurath, situado no cerne de seu espírito anti-metafísico, foi e ainda é extremamente controverso. A constante negação de Neurath da possibilidade de comparar sentenças e realidade, fez com que o autor fosse fortemente criticado por seus contemporâneos (Schlick e Russell⁷ por exemplo) e gerou grandes dificuldades exegéticas.

Nesse sentido, a maneira um tanto desajeitada de Neurath de expressar sua rejeição da concepção clássica de conhecimento levou muitos a considerá-lo um defensor de uma visão substancial e idealista da verdade e do conhecimento por coerência, o que teria implicações metafísicas e, portanto, contraditórias às suas próprias intenções⁸.

Recentemente, essa imagem histórica de Neurath foi revista por autores como Uebel e Carus mostraram de forma convincente que alguém estaria muito mais de acordo com as próprias intenções e escritos de Neurath, se tomarmos suas considerações sobre o conceito de verdade com um grão de

⁷ Veja Schlick 1934 e Russel 1940.

⁸ Ver Grundmann 1996; Hofmann-Grünenberg 1988 e Woleński 2018.

sal, e as interpretasse como uma tentativa rudimentar de apresentar uma teoria da justificação epistêmica⁹.

No que se segue, eu gostaria de esclarecer ainda mais as raízes da rejeição do discurso sobre a realidade em Neurath e, ao fazê-lo, tenho a intenção de contribuir para a interpretação deflacionista do autor, esclarecendo, inclusive, o teor de sua postura anti-metafísica.

Neurath e Avenarius

Avenarius é constantemente citado como uma das principais influências do Círculo de Viena. Junto com Ernst Mach, o filósofo forma o núcleo duro do chamado empiriocriticismo, geralmente mencionado como uma espécie de fundador da orientação científica dos membros do Círculo. No entanto, salvo notas genéricas sobre a orientação científico-iluminista de Avenarius, sua obra filosófica basicamente foi esquecida, e a literatura secundária sobre o Círculo de Viena ignora vastamente o conteúdo específico de seus argumentos e teses, e a eventual influência de tais teses sobre os membros do grupo vienense.

Nesse sentido, geralmente se tem a sensação de que a relevância de Avenarius para os membros do círculo diz respeito muito mais ao espírito geral em que os diversos membros do grupo conduziam suas investigações, ao invés de qualquer influência particular sobre os conteúdos filosóficos apresentados no Círculo de Viena. Esse, porém, não parece ser o caso de Neurath.

⁹ Uebel exhibe essa interpretação em vários artigos diferentes, em particular, veja seu Uebel 2007, cap. 4; veja também Carus 2019.

Particularmente no que diz respeito à sua postura anti-correspondentista, o que constitui a idiosincrasia (dentro do Círculo de Viena) de sua posição é, precisamente, o fato de ele invocar a "concepção natural do Mundo" de Avenarius para criticar a possibilidade de comparação entre pensamento e objeto; sentenças e realidade. Em *A Sociologia no Contexto do Fisicalismo*, por exemplo, logo depois de rejeitar a possibilidade de se construir uma linguagem fenomenista para formulação de enunciados evidenciais em ciência, Neurath cita Avenarius, como um modelo epistemológico adequado:

Em um certo sentido, a visão advogada aqui começa a partir da linguagem cotidiana particular, que em princípio é essencialmente fisicalista e passa a apresentar aspectos metafísicos apenas gradualmente. Aqui há um ponto de contato com a "concepção natural do mundo" de Avenarius. A linguagem do fisicalismo não traz nada de novo em si; ela é a linguagem familiar a certas crianças e povos ingênuos (...) A ciência às vezes é discutida como um sistema de enunciados. Enunciados são comparados com enunciados, não com experiências, não com um mundo ou qualquer outra coisa. Todas essas duplicações sem sentido pertencem a uma metafísica mais ou menos refinada e, portanto, devem ser rejeitadas. (...) (NEURATH, 1983, P.66)

Neurath reconhece claramente a semelhança entre sua própria postura em relação à linguagem cotidiana e a possibilidade de uma comparação linguagem-mundo e a ideia de Avenarius de uma "Concepção Natural do Mundo" em seu *Weltbegriff*. É, então, aconselhável examinar melhor o que Avenarius realmente diz em sua obra e quais aspectos poderiam ter influenciado Neurath. Além disso, também é importan-

te chamar a atenção para o fato de que, na passagem citada, Neurath também utiliza o termo “duplicação” (*Verdopplung*), um dos termos-chave da psicologia e da crítica a metafísica de Avenarius. Em particular, em Avenarius, a “rejeição de duplicações sem sentido” é, como veremos, a consequência epistemológica mais importante de sua famosa crítica da introjeção, que constitui o núcleo argumentativo de suas principais obras.

Avenarius e Introjeção

Richard Avenarius é um dos principais nomes do desenvolvimento da psicologia científica e da psicofisiologia no século XIX. Nascido na França, mas criando na Alemanha e suíça, Avenarius desenvolveu toda sua carreira acadêmica nestes dois países. Suas investigações sobre psicologia se intensificam a partir de 1870, quando passa a colaborar e a participar das atividades laboratoriais de Wilhem Wundt. Suas principais obras são todas dedicadas a problemas comuns em torno a psicologia no século XIX. Em linhas gerais, Avenarius se dedicava a fundamentação da Psicologia como ciência autônoma, e delimitar com clareza quais as relações entre psicologia e fisiologia, psicologia e biologia e, é claro, psicologia e filosofia. A partir do final da década de 80, Avenarius publica suas três principais obras, todas dedicadas aos fundamentos epistemológicos e à definição do objeto da psicologia.

O *Menschliche Weltbegriff*, mencionado por Neurath, é dedicado à explicação do ponto de partida necessário para toda investigação científica que não incorra em erros metafísicos. A clareza sobre os limites epistemológicos da pesquisa científica, pensa Avenarius, é essencial para estabelecer as bases sobre as quais se fundam a psicologia científica e a definição de seu objeto.

Este ponto de partida, denominado por Avenarius *das Vorgefundene* (o encontrado), abrange a totalidade da minha

experiência, a dadidade absoluta dos conteúdos da minha experiência, os quais eu não sou capaz nem de transpor, nem de questionar. De acordo com Avenarius, se examinarmos o *Vor-gefundene*, nos é possível constatar, sem extrapolar seus limites, a presença de dois componentes básicos: O Ego e o ambiente ao seu redor. Esses dois componentes mantêm uma relação de dependência funcional mútua¹⁰. Não há, no entanto, uma distinção qualitativa entre esses dois componentes, em certa medida há zonas em que não é propriamente distinguível o que pertence ao ego e o que pertence ao ambiente. Até certo ponto, é possível estabelecer limites pragmáticos entre os dois, identificar uma certa dualidade entre ambos, mas não um dualismo¹¹.

Constatados os dois componentes básicos, é possível então examinar mais detidamente os seus conteúdos. Olhando especificamente para o “ambiente”, Avenarius afirma que este é, por sua vez, constituído por dois tipos elementos, (a) objetos que são diferentes de mim e que mantêm relações entre si e (b) outros homens que se comportam e se expressam de uma maneira que se assemelha à minha própria maneira de agir e que também mantêm relações com os outros objetos. Ele afirma:

Eu, com todos os meus pensamentos e sentimentos, me encontro em meio a um ambiente. Esse ambiente é composto por uma multiplicidade de partes que estão em uma multiplicidade de relações de dependência entre si. A este ambiente também pertencem outras criaturas similares a mim, com a sua multiplicidade de enunciados, e aquilo que é enunciado também está, em sua maior

¹⁰ Avenarius 1905, p. 10.

¹¹ Avenarius 1905, p. 4-5.

parte, em uma relação de dependência com o ambiente". De resto, os meus pares falam e agem como eu; eles respondem as minhas questões e eu as deles; eles procuram por várias partes do ambiente ou as evitam, eles as mudam ou tentam mantê-las inalteradas. Aquilo que eles fazem ou deixam de fazer é descrito por palavras, e razões e propósitos são dados para ações e omissões. Eles fazem tudo isso tal como eu; logo, eu pensei que os meus pares são criaturas como eu, e que eu sou como eles. (AVENARIUS, 1905, P.4-5)¹²

A observação dos outros homens faz com que Avenarius constate a existência de um elemento hipotético na minha concepção natural de mundo. De algum modo, para além da interação com os outros objetos do ambiente, os movimentos e

¹² "Ich mit all meinen Gedanken und Gefühlen fand inmitten einer Umgebung. Diese Umgebung war aus mannigfaltigen Bestandteilen zusammengesetzt, welche untereinander in mannigfaltigen Verhältnissen der Abhängigkeit standen. Der Umgebung gehörten auch Mitmenschen an mit mannigfaltigen Aussagen; und was sie sagten, stand zumeist wieder in einem Abhängigkeitsverhältnis zur Umgebung. Im übrigen redeten und handelten die Mitmenschen wie ich antworteten auf meine Fragen wie ich auf die ihren sie suchten die verschiedenen Bestandteile der Umgebung auf oder vermieden sie, veränderten sie oder suchten sie unverändert zu erhalten; und was sie taten oder unterließen, bezeichneten sie mit Worten und erklärten für Tat und Unterlassung; ihre Gründe und Absichten. Alles, wie ich selbst auch: und so dachte ich nicht anders, als das Mitmenschen Wesen seien wie ich - ich selbst ein Wesen wie sie."

afirmações dos outros homens parecem possuir um sentido não meramente mecânico, assim como os meus. Os conteúdos de suas afirmações são dados da minha experiência original, mas possuem um tipo de relação distinta com os objetos, do que aquelas que os objetos mantêm entre si.

Assim, dentro do ambiente que compõe a minha experiência originária, é possível constatar dois tipos de elementos, que parecem estar em diferentes tipos de dependência entre si. Nesse sentido, ainda que todos os elementos da minha experiência estejam de alguma forma interligados, a relação entre os conteúdos das afirmações e movimentos dos outros homens e os objetos (dentro os quais estão incluídos os corpos dos outros homens e o meu próprio corpo) são de tipo distinto daquela que eu observo entre os objetos. O conteúdo das afirmações dos demais humanos, diz o elemento hipotético do *Vorgefundene*, possui uma relação de dependência para com o objeto, que é equivalente àquela mantida entre o conteúdo das minhas afirmações e os demais objetos que compõem o ambiente.

O ponto chave das reflexões epistemológicas de Avenarius está precisamente no modo como ele interpreta e explica o elemento hipotético do *Vorgefundene* e/ou, dessa *Concepção Natural de Mundo*. Em outras palavras, Avenarius vê, na tradição filosófica e também em diferentes propostas de fundamentação da psicologia, um erro fundamental no modo interpretar o conteúdo das afirmações dos outros humanos e a relação entre esses conteúdos e os demais elementos do ambiente. Esse erro é posteriormente estendido à relação entre o Ego e o ambiente, gerando assim sucessivos dilemas intransponíveis. É justamente a explicitação desse modo equivocado de compreender os movimentos não puramente mecânicos de outros homens que, em nossa opinião, é posteriormente recepcionada por Neurath.

Dando um passo, atrás, antes de nos deter na compreensão, é importante fornecer uma explicação usual do conteú-

do dos movimentos e afirmações de outros homens. Uma imagem comum maneira do conteúdo hipotético da experiência, diz Avenarius, é aquela dada pelos filósofos modernos, segundo a qual, a experiência de outras pessoas que aparecem no meu campo fenomenal ocorre em algum tipo interioridade desta pessoa. Nesse sentido, a esfera interna de outras pessoas contém dados sensoriais privados, e uma espécie de faculdade psicológica interna, que, por sua vez, constitui a causa dos movimentos e atos de fala das demais pessoas encontradas no *Vorgefundene*. Existe uma causalidade psíquica, não perceptível no meu plano experiencial, que de alguma forma justifica o fato dos movimentos de outras pessoas não serem meramente mecânicos. Se aceitamos tal explicação, no entanto, somos levados, diz Avenarius, ao problema insidioso de coordenar as experiências privadas de diferentes sujeitos.

Avenarius, no entanto, rejeita essa abordagem como totalmente injustificada. Em sua própria explicação, essa forma de compreender a experiência de meus pares incorre em um erro epistemológico fundamental, que ele denomina de “erro da introjeção”. Segundo ele, esse erro consiste no ato de introjetar a experiência de outras pessoas em uma espécie de esfera interior, que, por sua vez, está totalmente ausente da *Vorgefundene* e, portanto, muito além de nossos limites cognitivos. Em última instância, ao fundar a significação dos conteúdos afirmados pelos outros homens na manifestação de uma causalidade psíquica, acaba-se fazendo o exato inverso do que deve ocorrer no processo de conhecimento. Ao invés de eu tentar explicar o desconhecido pelo conhecido, eu apelo a um novo elemento alheio àquilo que me é familiar, isto é, eu saio da minha própria experiência e postulo uma interioridade ou realidade externa, como fonte de explicação de um fenômeno não compreendido. O problema, diz Avenarius, é que este molde de explicação não apenas é insuficiente para dar conta do elemento hipotético de minha experiência, mas também,

como veremos, acaba me alienando da minha própria experiência, isto é, torna o conhecido desconhecido.

Avenarius vê a origem deste erro fundamental da introjeção em uma compreensão equivocada da linguagem ou, mais precisamente, em uma interpretação errada dos atos de fala de meus semelhantes. Tal como descrito pelo filósofo, a introjeção emerge do seguinte raciocínio: (i) as afirmações e movimentos de meus semelhantes têm significado; (ii) esse significado deve estar relacionado ao que acontece dentro de meus semelhantes; (iii) As pessoas em meu entorno são semelhantes a mim; (iv) portanto, meus movimentos e afirmações também devem estar relacionados com o que acontece dentro de mim; (v) todo objeto é dado primariamente em minha esfera interna, que, por sua vez, é diferente do mundo intersubjetivo (vi) Eu só tenho acesso direto e imediato às minhas próprias representações; (vii) minha experiência é privada e precisa ser coordenada com a experiência privada dos outros homens.¹³

As principais consequências de tal raciocínio são as seguintes: a) A constituição de uma ruptura no domínio da experiência primordial, que a princípio era unitária; e b) dá origem a uma série de duplicações sem sentido que estão na base das interpretações metafísicas da experiência, tanto a realista quanto a idealista. Nesse sentido, Averanius afirma que as distinções entre sujeito e objeto, mundo interno e externo, fenômeno e coisa em si são todas consequências mais ou menos diretas do erro de introjeção, que extrapola o *Vorgefundene* e, portanto, nossos limites cognitivos.

¹³ Essa reconstrução do argumento de Avenarius contra a introjeção se baseia fortemente na exposição de Russo-Krauss. Especialmente em Krauss 2016, p.23-30 e Kraus 2013, caps. 1 e 2

Como alternativa a essa visão de como e onde a experiência de meus semelhantes é possível no *Vorgefundene*, Avenarius elabora um sistema complexo, no qual o conteúdo não meramente mecânico dos movimentos e afirmações de outros homens é constituído a partir das relações entre o cérebro, o conteúdo das afirmações e o meio ambiente. Avenarius, então procura mostrar como alterações no ambiente provocam alterações no sistema nervoso central de outros homens e, posteriormente, como alterações do sistema nervoso central mantem uma relação de dependência funcional com os conteúdos das afirmações. O ponto chave, no entanto, é que enquanto as relações mantidas entre objetos, e até mesmo entre os objetos e o sistema nervoso central são relações conservativas, isto é, relações que observam a lei de conservação de energia, a relação entre o sistema nervoso e os conteúdos de afirmação é de dependência lógica, não conservativa. No entanto, explicar a engenharia intrincada, que pressupõe ainda uma sucessão de mecanismos biológicos evolutivos, está muito além de nosso escopo atual. Para nossos propósitos basta ver como, de acordo com Avenarius, devemos entender a linguagem e, mais importante, o significado das declarações de meus semelhantes.

Avenarius propõe a seguinte interpretação como uma compreensão adequada dos conteúdos linguísticos proferidos por meus semelhantes: (i) minhas afirmações têm significado, que está conectado a alguns processos que acontecem em meu cérebro (eventos não puramente mecânicos - sentimentos também estão incluídos aqui) e a outros objetos no ambiente ; (ii) meus companheiros humanos são semelhantes a mim; (iii) as declarações que os demais proferem têm significado em virtude de um conjunto semelhante de relações, ou seja, seu signifi-

cado deriva da relação entre processos observáveis que acontecem em seu cérebro e os objetos no ambiente¹⁴.

Essa descrição da linguagem permite a Avenarius contornar o problema de coordenar múltiplas experiências privadas e também mostra como somos capazes de ter acesso empírico aos estados psicológicos de meus semelhantes, possibilitando, portanto, a psicologia como ciência. Tal interpretação, impede também interpretações metafísicas da ideia de realidade, como o realismo e o idealismo, uma vez que não estabelece dualidades ontológicas cuja justificação é impossível, dados os nossos limites cognitivos. A rejeição da introjeção implica a negação da visão tradicional do conhecimento e da verdade como correspondência com a realidade, uma vez que Avenarius rejeita a existência de uma realidade metafísica que transcende o *Vorgefundene*.

No lugar da visão correspondencialista do conhecimento, Avenarius articula uma concepção naturalista e biológica do conhecimento, na qual a evolução das ideias é interpretada como a adaptação progressiva do cérebro ao meio ambiente, em que os conteúdos psicológicos derivados de constantes estímulos ambientais são mantidos, e os demais são descartados. Além disso, essa adaptação progressiva do cérebro segue uma espécie de história dialética coletiva na qual temos: (a) Em primeiro lugar, uma concepção de mundo natural, que é basicamente correta, mas ainda não está bem articulada; (b) em segundo lugar, uma concepção metafísica do mundo, que é marcada pelo erro de introjeção e (c) uma concepção científica do mundo, que é semelhante à concepção natural do mundo, mas que foi aprimorada pelo reconhecimento e superação dos erros metafísicos cometidos ao longo da história humana.

¹⁴ Avenarius, 1905, p. 83

Como podemos ver, a crítica da introjeção por Avenarius, não só fornece um argumento contra uma teoria da correspondência que apele para uma realidade transcendente ao *Vorgefundene*, mas também enseja a formulação de uma nova concepção de conhecimento que não extrapolaria aquilo que é empiricamente controlável. Estes elementos, ao nosso ver, são recapitulados por Neurath ao rejeitar tanto o fenomenismo, quanto a possibilidade de comparação entre enunciados e realidade.

Relevância de Avenarius para a posição anti-correspondentista de Neurath

Existem vários pontos diferentes aqui que podem ser explorados. À primeira vista, Avenarius toca em uma infinidade de tópicos que são muito caros a Neurath. Naturalismo epistemológico, a ideia de que a especulação metafísica deve ser eliminada por uma interpretação correta da linguagem, a tentativa de reformular nossa concepção de Conhecimento e Verdade, a abordagem cientificamente orientada para a filosofia, são todas ideias que cruzam os dois autores¹⁵. No entanto, vamos agora nos concentrar apenas no argumento de Neurath contra a correspondência e como ele recepciona o argumento de Avenarius contra a introjeção.

Ao rejeitar a possibilidade da noção correspondencial de verdade, Neurath, de forma semelhante a Avenarius, admite a existência de um ponto de partida fundamental, que constitui o limite de toda cognição humana possível, a saber, a lin-

¹⁵ As tendências naturalistas de Neurath ficam bem claras em Neurath 1931 e, especialmente em sua resposta a Ake Petzall cf. Neurath 1935.

guagem ordinária¹⁶. Ao contrário do *Vorgefundene de Avenarius*, no entanto, a linguagem ordinária de Neurath é historicamente contingente e não determinada pela história da evolução biológica do sistema nervoso central¹⁷. No entanto, se tomarmos essas diferenças em consideração, acredito que não seria totalmente equivocado dizer que, em Neurath, o argumento contra a correspondência é uma espécie de versão linguística da rejeição da introjeção de Avenarius.

Ao apresentar a linguagem comum como um equivalente da *Concepção Natural de Mundo*, Neurath considera o conceito de uma realidade em si, que supostamente existe independentemente das estruturas conceituais e práticas linguísticas como totalmente absurdo. Em sua resposta a Schlick em 1934, Neurath deixa muito claro rejeitar qualquer fundamentação do Conhecimento, ou da teoria do significado, em uma esfera transcendente à linguagem:

Schlick, no entanto, deve se agarrar justamente à 'realidade' porque ele opera com a metáfora 'promotor, réu, juiz', por assim dizer, sem perceber que essas metáforas só seriam admissíveis, não no caso de todas essas três partes serem representadas por ele, mas se sustentadas por alguma entidade sobrenatural transcendente. (NEURATH, 1983, p. 108)

O mesmo vale para a alegação da existência de uma linguagem privada, na qual os conteúdos de uma sentença são

¹⁶ Neurath expressa a ideia de que a linguagem ordinária constitui um meio universal intransponível em vários artigos. Veja, especialmente, Neurath 1932; 1936.

¹⁷ Ver Neurath 1983, p.91.

significativos por se vincularem aos estados psicológicos interiores aos atores linguísticos.

Aqui, as razões de Neurath para rejeitar, simultaneamente, o fenomenalismo e o ideal clássico de correspondência entre pensamento e objeto parecem estar em algo muito semelhante ao erro da intromissão denunciado por Avenarius. O erro fundamental de quem defende o correspondencialismo consiste em: ao invés de tomar a linguagem cotidiana como nosso ponto de partida (apesar de ser social e historicamente restrita) e analisar o significado de minhas afirmações e as de meus semelhantes de acordo com práticas intersubjetivas de controle, que são linguísticas e, portanto, dentro dos meus limites cognitivos, nós intrometemos o significado das afirmações em uma experiência interior de meus semelhantes ou, para garantir a objetividade dos conteúdos significativos, fundamos a significação em uma realidade extralinguística independentes das diversas esferas privadas dos indivíduos. Em ambos os casos eu reconduzo o significado dos conteúdos linguísticos das afirmações dos outros seres humanos a algo desconhecido, eu saio da linguagem ordinária que me é familiar e tomo como critério de significação algo que me é desconhecido, *a saber* os estados internos de outras pessoas ou uma esfera transcendente às minhas capacidades cognitivas. Neurath diz:

A linguagem é essencial para a ciência; é dentro da linguagem, que todas as transformações da ciência ocorrem, não pelo confronto da linguagem com um "mundo", uma totalidade de "coisas" cuja variedade deve ser refletida pela linguagem. Uma tentativa como essa seria metafísica. A linguagem científica unitária pode falar sobre si mesma, uma parte da linguagem pode falar sobre a outra; é impossível ir além ou a um estágio anterior da linguagem. (NEURATH, 1983, p. 54)

Como se vê, Neurath procura fornecer uma teoria da significação que não extrapole os limites da linguagem ordinária, que se mantenha no “plano mundano”. Mais além, ele reconhece que esta maneira abordar o conteúdo significativo dos enunciados e sua objetividade remete a Avenarius. Segundo Neurath, Avenarius acerta ao assumir um ponto de partida epistemológico e buscar proceder de uma maneira “behaviorista”:

A idéia de partir de enunciados ordinários no campo observável representa, em certo sentido, o cumprimento do programa formulado por Avenarius: escolher como um 'ponto de partida a concepção natural (inicial do mundo)', que é “a concepção geral formada por homens capazes de expressá-la”. Segundo ele, esse conceito de mundo é alterado por um lado por 'psicoses' e por outro por 'filosofias'. Aqui temos um ponto de vista empirista e até bastante behaviorista (NEURATH, 1983, p. 54).

Neurath, como Avenarius, tenta articular uma teoria do conhecimento que não extrapole os limites de minha experiência, neste caso dada dentro do arcabouço conceitual da linguagem ordinária, e compreender a experiência de outros homens, não como fundadas em algum tipo de causalidade psíquica ou em entidades transcendentais, mas como parte da minha própria experiência, isto é, algo que pode ser estudado a partir do conjunto de relações de dependência funcional que podem ser diagnosticadas entre a minha experiência linguística, os objetos do meu entorno, o sistema nervoso e o contexto sócio-pragmático em que se dão os conteúdos dos enunciados de outros homens.

A distinção sujeito-objeto, não é considerada algo fundamental em Neurath, assim como não o é em Avenarius, mas uma distinção que ocorre dentro da linguagem de acordo com

as conveniências práticas. Ao assumir como ponto de partida epistemológico um equivalente linguístico da concepção natural do mundo, tanto a ideia coerentista de correspondência do pensamento com ele próprio, quanto a ideia de correspondência entre pensamento e objeto, perdem qualquer sentido. Resta-nos apenas a nossa linguagem cotidiana e as suas possíveis articulações de acordo com propostas práticas, que permitem o controle intersubjetivo.

Conclusão

A nosso ver, essa forma de raciocínio de Avenarius é essencial para entender o que Neurath quer dizer quando afirma que “enunciados só podem ser comparados com enunciados” ou “não se pode voltar e além da linguagem”. Seu principal ponto é que não há esfera transcendente que forneça um fundamento para o significado de proposições ou sentenças, seja algum tipo de experiência interna ou uma realidade extra - sensível. Da mesma forma, utilizar qualquer uma dessas esferas como critério ou condição de veracidade de uma afirmação é igualmente errado e, assim como o erro de introjeção, dá origem a duplicações inúteis que estão muito além de nossos limites cognitivos. A atitude antimetafísica de Neurath, nesse sentido, consiste em um apelo à modéstia epistêmica, uma vez que nosso ponto de partida cognitivo não permite mais nada, a não ser o controle intersubjetivo de práticas e propostas linguísticas.

Referências

- Adler, M. (1922), “Excursus on Anarchism”, in: Blum, M / Smaldone, W. (eds.), *Austro-Marxism: The Ideology of Unity*. Leiden: Brill, 2016 p. 156-225.

- Adler, F. (1906), "Friedrich Engels and Natural Science", in: Blum, M / Smaldone, W. (eds.), *Austro-Marxism: The Ideology of Unity*. Leiden: Brill, 2016 p. 456-477.
- Avenarius, R. (1905), *Der menschliche Weltbegriff*. Leipzig: O.R. Reisland.
- Carus, A. (2019), "Neurath and Carnap on Semantics", in: Cat, J. / Tuboly, A. (Ed.) *Neurath Reconsidered*. Cham: Springer, p. 339-361.
- Grundmann, T (1996), "Can science be Likened to a Well-Written Fairy Tale?", in: Nemeth, E. / Stadler, F. (eds.), *Encyclopedia and Utopia: The life and work of Otto Neurath*. Dordrecht: Kluwer, 1996 p. 127-134.
- Haller, R. (1982), "The First Vienna Circle", in: Uebel, T. (ed.), *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle*. Dordrecht: Kluwer, 1991 p. 95-104.
- Hofman-Gruneberg, F. (1988), *Radikal-empirische Wahrheitstheorie. Eine Studie über Otto Neurath, den Wiener Kreis und das Wahrheitsproblem*, Wien: Hölder-Pichler Tempsky.
- Krauss, C.R. (2013), *Il sistema dell'esperienza pura. Struttura e genesi del pensiero di Richard Avenarius*, Firenze: Le Cariti.
- Krauss, C.R. (2016), *Con Wundt, oltre Wundt. Richard Avenarius e il dibattito sulla psicologia scientifica tra Otto e Novecento*, Soveria Manelli: Rubettino.
- Mormann, T. (1999), "Neurath's opposition to Tarskian Semantics", in: Köhler, E; / Wolenski, J., *Alfred Tarski and The Vienna Circle*. Dordrecht: Springer, p. 165-178.
- Nemeth, E. / Stadler, F. (eds.), *Encyclopedia and Utopia: The life and work of Otto Neurath*, Dordrecht: Kluwer, 1996.
- Neurath, O. (1931a), "Physikalismus", in: *Scientia*, 50 (Nov. 1931), p. 297-303, quoted from the translated version "Physicalism" in Neurath (1983), p. 52-57.
- Neurath, O. (1931b), "Soziologie Im Physikalismus", in: *Erkenntnis*, 2 (1931/32), p. 393-431, quoted from the translated version "Sociology in the Framework of physicalism" in Neurath (1983), p. 58-90.

- Neurath, O. (1932), "Protokollsätze", in: *Erkenntnis* 3 (1932/3) p. 204-214, quoted from the translated version "Protocol Sentences" in Neurath (1983), p. 91-99.
- Neurath, O. (1934), "Radikaler Physikalismus und 'wirkliche Welt'", in: *Erkenntnis*, 4 (1934), quoted from the translated version "Radical Physicalism and The Real World" in Neurath (1983), p. 121-131.
- Neurath, O. (1936), "L'éyclopedie comme 'modele'", in: *Revue de Synthèse*, 12, quoted from the translated version "Encyclopedia as Model" in Neurath (1983), p. 145-158.
- Neurath, O. (GA), *Gesammelte philosophische methodologische Schriften*, edited by Rudolf Haller and Heiner Rutte, 2 Bde., Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1981.
- Neurath, O. (1983), *Philosophical Papers 1913-1946*, edited by Marie Neurath, Dordrecht / Boston: D. Reidel.
- Schlick, M. (1934), On the Foundations of Knowledge, in: *Philosophical Papers, Vol. II (1925-1936)*, edited by Mulder, Henk L. and van de Velde-Schlick, B.F.B. Dordrecht / Boston: D. Reidel, 1979. p.370-387.
- Uebel, T. (1991), "Neurath's Programme for Naturalistic Epistemology", in: *Studies in the History and philosophy of Science*, vol. 22. p. 623-646.
- Uebel, T. (1996), "Normativity and Convention. On the Constructivist Element in Neurath's Naturalism", in: Nemeth, E. / Stadler, F. (eds.), *Encyclopedia and Utopia: The life and work of Otto Neurath*. Dordrecht: Kluwer. 97-112
- Uebel, T. (2004), "Carnap, the Left Vienna Circle and Neopositivist Critique of Metaphysics", in: Awodey, S. / et al. (eds.): *Carnap brought home. The View From Jena*, Chicago: Open Court, p.247-277.
- Uebel, T. (2007) *Empiricism at the Crossroads: The Vienna Circle's protocol sentence debate*. Chicago: Open Court.
- Woleński, J. (2018), "The Semantics Controversy at the 1935 Paris Congress", in: Boudeau, M. et al. (eds.), *Sur la philosophie scientifique et l'unité de la science. Le congrès de Paris 1935 et*

son héritage. Actes du colloque de Cerisy, (= Philosophia Scientiae, vol. 22), Paris: Éd. Kimé p.199-211
Woleński, J., / Köhler, E. (eds.) (1999), *Alfred Tarski and the Vienna Circle*, Dordrecht: Kluwer.

NOMES FICCIONAIS NO REFERENCIALISMO CRÍTICO¹

Eduarda Calado Barbosa²

Introdução

Nomes ficcionais podem ser definidos como nomes próprios usados em obras de ficção, bem como nas práticas discursivas acerca de obras de ficção, como, por exemplo, a crítica literária. Um bom exemplo é ‘Elizabeth Bennet’ – nome dado pela escritora Jane Austen ao personagem principal de sua famosa novela *Orgulho e Preconceito*.

- (1) Elizabeth Bennet não existe.
- (2) Elizabeth Bennet é inglesa.

A conjunção de valores de verdade de (1) e (2), contudo, pareceria *prima facie* problemática já que, por um lado, (1) e (2) não podem ser verdadeiras em um mesmo sentido e ao

¹ Este texto foi publicado primeiramente na publicação *Élenkhos - Revista de la Sociedad Filosófica del Uruguay*, no volume 4, do ano de 2022 (p. 22-35).

² Doutora em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil. Pós-doutoranda da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), no Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE), UNICAMP. <https://orcid.org/0000-0002-2478-9670>

mesmo tempo, e, por outro, um falante competente típico sabe que (1) e (2) são verdadeiras em virtude dos mesmos fatos sobre a ficção. Primeiramente porque, sendo *Orgulho e Preconceito* uma obra de ficção, a pessoa chamada 'Elizabeth Bennet' não existe, ao contrário do que a autora (ou narradora) nos convida a imaginar (ou fazer-de-conta) como fato³ – sendo (1), então, verdadeira. Em segundo lugar, porque é possível atribuir propriedades como *ser inglesa*, *ser inteligente* e *ser uma irmã amorosa*, a Elizabeth Bennet enquanto personagem ficcional – e, por isso, (2) é intuitivamente verdadeira.

No que diz respeito ao domínio da interpretação linguística, mais especificamente, nomes ficcionais, como 'Elizabeth Bennet', trazem problemas especiais para os chamados referencialistas semânticos, dado o compromisso desses teóricos com a ideia de que enunciações de frases com nomes próprios expressam proposições singulares e são, assim, *sobre indivíduos*. O referencialismo aplicado à interpretação de enunciações de frases com nomes próprios, em particular, é construído sobre três princípios: um compromisso com a teoria causal da referência, o Millianismo, e a ideia de que enunciados com nomes próprios expressam proposições singulares⁴. Em con-

³ Essa é apenas uma caracterização geral de como funciona a ficção – sobre a qual trato com mais detalhes na seção 2. O tratamento dos nomes da ficção que apresento aqui não depende de uma concepção robusta sobre o que é a ficção.

⁴ Este trabalho não é uma defesa do referencialismo frente a posições adversárias. O referencialismo é discutido aqui apenas em termos da oposição entre o referencialismo tradicional e o pluriproposicional. Para um overview das teorias de referência, incluindo o referencialismo, ver Michaelson & Reimer 2019.

cordância com o Millianismo e a ideia de que frases com nomes próprios expressam proposições singulares, os referencialistas sustentam que um nome próprio designa seu referente sem a mediação de qualquer condição de identificação descritiva que o referente satisfaça de forma única. Além disso, como consequência do endossamento do Milianismo os referencialistas tomam nomes como expressões inerentemente referenciais que não podem desempenhar outras funções sintático-semânticas além de designar indivíduos⁵. Finalmente, no que concerne à teoria causal da referência, os referencialistas sustentarão que nomes próprios referem diretamente por meio de convenções linguísticas associadas a redes histórico-causais de correferência. Assim, por exemplo, a referência de 'Elizabeth Alexandra Mary', em uma enunciação de (3), será o indivíduo Elizabeth II.

(3) Elizabeth Alexandra Mary é rica.

O conhecimento da convenção linguística associada ao referente será suficiente para permitir que o intérprete do nome próprio em (3) selecione a Elizabeth II como seu valor semântico ocasional.

Assim, um referencialista pode explicar a interpretação de (3) com fidelidade aos três princípios mencionados acima. Porém, pareceria que ele precisaria abdicar de algum(s) dele(s) para acomodar uma explicação do valor de verdade intuitivo de (2) à sua teoria. Isso porque, dada a verdade de (1), 'Elizabeth Bennet' falha em contribuir com um indivíduo para as condições de verdade de (2), resultando em que, estranhamente, (2), apesar de intuitivamente verdadeira, não expressa um conteúdo semântico.

⁵ Ver Bach 2008.

O pluriproposicionalismo – entendido, grosso modo, como a tese de que uma enunciação que contém um termo singular expressa mais de um conteúdo semântico – é uma opção viável para referencialistas que desejam permanecer fiéis aos seus três princípios. Perry (2001), por exemplo, oferece um sistema pluriproposicionalista que tenta dar conta do conteúdo de enunciações como as de (2).

Para um caso como (2), ele argumentará que, embora a enunciação não expresse uma proposição singular, uma vez que 'Elizabeth Bennet' não refere⁶, o nome ficcional expressa um conteúdo que é sobre a informação armazenada pelo falante acerca do referente putativo (Taylor 2014) do nome 'Elizabeth Bennet' – outra vez, grosso modo. Esse movimento permite que Perry sustente que nem todas as versões de referencialismo estão condenadas a aceitar que nomes próprios ficcionais tornam enunciações como (2) sem conteúdo.

Chamarei ao referencialismo definido pelo conjunto dos três princípios mencionados acima de *referencialismo tradicional* e o referencialismo proposto por Perry de *referencialismo crítico* (segundo Corazza 2012). Na próxima seção, apresentarei as vantagens do referencialismo crítico como uma explicação pluriproposicionalista de nomes próprios em geral. A seção 2 será sobre as particularidades dos nomes ficcionais e as razões pelas quais sua interpretação motiva uma reorganização do pluriproposicionalismo do Referencialismo Crítico, proposto originalmente em Perry (2001).

⁶ Em sua solução, nomes ficcionais são nomes vazios, o que significa que terminam em *blocos* no sentido de Donnellan 1970, 1974. Ver Perry 2001: 123-126.

1. O marco pluriproposicionalista e a teoria reflexivo-referencial

A ideia de que um falante pode transmitir mais de um conteúdo ao realizar uma enunciação não é nova e pode ser encontrada em autores canônicos como Grice⁷. Mesmo minimalistas como Cappelen e Lepore (2005) falam sobre atos de fala em termos de pluralismo⁸, e há uma vasta literatura sobre

⁷ Grice (1969, 1989) distingue entre o que é veiculado pelo significado da frase (*sentence meaning*) e pelo *que o falante quer dizer* (*speaker meaning*) em um mesmo ato comunicativo. Enquanto o primeiro componente depende unicamente do que está semanticamente codificado, o segundo dependerá de interpretação intencional. No quadro griceano tradicional, a interpretação do *que o falante quer dizer* dependerá, em alguns casos, da violação de máximas conversacionais de cooperação entre falantes. Neles, fala-se no *que o falante quer dizer* ao gerar uma *implicatura conversacional* – que difere do significado da frase. O exemplo clássico da ironia ilustra bem tais casos. Grice também discute *as implicaturas convencionais*, que, embora geradas a partir do que está semanticamente codificado na frase, não correspondem aos constituintes articulados da frase. Os exemplos mais clássicos são das implicaturas convencionais geradas pelos itens lexicais ‘mas’ e ‘até mesmo’, em frases como: “Elizabeth II é rica, *mas* solitária” ou “*Até mesmo* Elizabeth II anda de trem”. Na primeira frase, é convencionalmente implicaturado que há uma oposição entre ser rico e ser solitário. Na segunda, que não era esperado que Elizabeth II andasse de trem.

⁸ C & L são defensores do *pluralismo dos atos de fala* (PAF), segundo o qual um ato de fala expressa, além da proposição

fenômenos como pressuposições e implicaturas, que são formas de conteúdo implícito: as primeiras, supõe-se, são convencionalmente desencadeadas e as últimas, derivadas a partir de princípios de cooperação conversacional (ver nota 7). Alguns defensores do referencialismo crítico, inclusive, tentaram enfatizar como formas de conteúdo implícito podem ser englobadas por propostas pluriproposicionalistas, tais como Vallé (2008), Corazza (2012), Barbosa (2021) etc.

Ora, o pluri-proposicionalismo de Perry não tem como motivação original uma preocupação com a relação entre o que é asserido e o que é implicaturado por uma enunciação, mas em defender o referencialismo frente a duas objeções: a) a objeção da não-referência, mais conhecida como problema da falha referencial de termos singulares vazios, dos quais nomes da ficção, como ‘Elizabeth Bennet’, são um subgrupo⁹; e b) o problema da correferência de termos singulares – também conhecido em inglês como *same-saying problem* (“problema do dizer-o-mesmo”).

expressa, um conjunto de múltiplos – potencialmente infinitos – conteúdos implicaturados (no sentido de Grice). Para C & L, enquanto uma semântica mínima pode gerar condições de verdade determinadas e estáveis, há espaço para ampla indeterminação no âmbito das intuições sobre o que é dito/asserido/declarado pelo ato de fala. O contexto terá justamente a função de resolver essa indeterminação e explicar as intuições geradas.

⁹ De Ponte, Korta & Perry (2018) incluem casos como o de ‘Jacob Horn’ (Perry 2001) e de ‘Vulcano’ como nomes vazios – no que Perry (2001:153-172) chama de “discurso sobre a realidade” – mas os separa dos nomes ficcionais, dado que a ficção envolve regras distintas enquanto jogo de troca informacional.

A objeção em a) corresponde ao problema de como determinar a contribuição de um termo singular vazio às condições de verdade de uma sentença bem formada, dada a falta de um referente. De acordo com a), uma frase como (2) falharia em cumprir um requisito fundamental da interpretação vero-condicional de uma enunciação: expressar uma proposição singular completa à qual se possa atribuir um valor de verdade determinado. Afinal, em um referencialismo tradicional, (2) falha em expressar uma proposição singular porque não existe um objeto referido por 'Elizabeth Bennet' do qual se possa predicar a propriedade de *ser inglesa*. Disso se seguiria que (2) não expressa um conteúdo. Como já vimos, esses aspectos, somados à forte intuição de que (2) expressa um conteúdo verdadeiro, gerariam uma dificuldade explicativa para o referencialismo tradicional.

A objeção b), por sua vez, busca mostrar que o referencialismo tradicional também falha em explicar a diferença entre (4), uma identidade informativa, e (5), uma identidade verdadeira *a priori*,

(4) Lilibet é Elizabeth Alexandra Mary.

(5) Lilibet é Lilibet.

já que, sendo os termos 'Lilibet' e 'Elizabeth Alexandra Mary' coreferenciais, (4) e (5) expressariam a mesma proposição singular, a saber, uma identidade verdadeira *a priori*: entre o indivíduo Elizabeth II e ele mesmo. O que Perry propõe como uma resposta a ambos é uma teoria bipartite, com um componente negativo, que compreende uma crítica à noção tradicional de conteúdo semântico, o que chamarei aqui de *crítica ao uniproposicionalismo*, e outro, positivo, a saber, a distinção reflexivo/referencial.

A crítica ao uniproposicionalismo sustenta, basicamente, que o conceito de conteúdo da tradição semântica vero-condicional é uma simplificação da noção de *o que é dito* por

enunciações de frases bem-formadas. Mais especificamente, segundo Perry, o erro da tradição estaria em assumir que há um único conteúdo, cumprindo múltiplas funções explicativas na atribuição de estados cognitivos a agentes. Barwise & Perry (1983) chamam a esse “erro” da tradição de falácia de informação perdida (*the fallacy of misplaced information*). Em segundo lugar, esse conteúdo único seria também *absoluto*, em lugar de relativo às situações de fala¹⁰. Perry sugere que a conjunção desses fatores conduziria a limitações à hora de explicar dados como as diferenças intuitivas entre (4) e (5) e a expressividade de (2).

Kaplan (1989), um representante do referencialismo tradicional, define o conteúdo expresso por um termo diretamente referencial, dos quais são exemplos canônicos indexicais – como ‘eu’, ‘aqui’, ‘agora’ – e demonstrativos – como ‘isto’, ‘aquele’, ‘esse’ –, como uma função de seus *caráteres*, os significados convencionais das expressões-tipo¹¹, para contextos de enunciação. Assim, o chamado conteúdo kaplaniano estabelece que o que é vero-condicionalmente expresso por uma frase como (6), por exemplo, corresponderá a uma propriedade do uso-em-contexto da frase-tipo.

¹⁰ Uma situação de fala pode ser definida, grosso modo, como uma parcialidade de mundo (possível) no qual se dá uma troca informacional. No modelo de Perry, as situações de fala carregam conteúdo informacional, que “age” incrementalmente sobre as regras linguísticas veiculadas pela enunciação. Assim, o processo de interpretação é incremental e não absoluto.

¹¹ Uma expressão-tipo (*type-expression*) carrega propriedades codificadas sintática-semanticamente por um item lexical, enquanto uma expressão-uso (*token-expression*) é sensível às especificações contextuais.

(6) Eu sou rica (dita por Elizabeth II no contexto C1).

A enunciação de (6) expressará, assim, a proposição estruturada <Elizabeth II; ser rica>, dado que o significado convencional de ‘eu’ – algo como *o enunciador* – selecionará o indivíduo Elizabeth II como seu valor no contexto C1. À primeira vista, o modelo de Kaplan será bem-sucedido em evitar a objeção b) acima, já que a noção de caráter poderá ser recrutada para individuar os conteúdos de termos singulares correferenciais, como ‘eu’, em (6), e ‘ela’, em (7) abaixo, por exemplo,

(7) Ela é uma mulher rica. (dita por alguém que aponta para Elizabeth II em C2).

Note que, apesar de expressarem a mesma proposição singular acerca de Elizabeth II, os diferentes caracteres de ‘eu’ e ‘ela’ determinarão rotas cognitivas de acesso (*cognitive paths*) ao referente distintas¹². Isso explica por que (6) e (7) podem gerar impactos cognitivos distintivos, embora sejam verdadeiras nas mesmas circunstâncias.

Porém, a noção de caráter parecerá menos diretamente promissora para explicar a diferença entre (4) e (5) acima, visto que nomes próprios não possuem caracteres kaplanianos, como os indexicais e demonstrativos. O próprio Kaplan (1990) afirma que, na semântica de um nome próprio, “caráter, conteúdo e referente colapsam em uma só coisa”. Para entender essa afirmação, é útil, primeiramente, pensar na diferença entre

¹² A metáfora da rota cognitiva ficará mais clara na secção 2, quando discutirei arquivos mentais e redes nocionais. Porém, a ideia aqui é que o caráter determina o mecanismo através do qual o referente é acessado na mente do falante.

termos singulares que denotam por meio de regras linguísticas convencionais (como indexicais e demonstrativos) e termos singulares que referem por meio de convenções linguísticas (como nomes próprios). Perry (2001), por exemplo, concebe essa diferença a partir da noção de *modo de designação*, de acordo com a qual cada modo estipula um mecanismo específico através do qual um termo singular dá sua contribuição às condições de verdade de uma frase da qual é parte. Por exemplo, um indexical é denotativo e designa por meio da satisfação de uma condição de identificação construída na regra linguística associada à expressão-tipo, enquanto um nome próprio é referencial e designa diretamente.

Seguindo Perry, pode-se afirmar, então, que indexicais e demonstrativos admitem a distinção kaplaniana entre caráter e conteúdo porque são denotativos e selecionam referentes de modo *satisfacional*¹³, ainda que controlado por regras linguísticas convencionais para usos-em-contexto. Já os nomes próprios, que são paradigmaticamente diretamente referenciais, expressam conteúdos que correspondem aos próprios referentes, impossibilitando uma individuação do seu conteúdo a nível de regras linguísticas de uso-em-contexto (ou caráter). Por isso, Kaplan (1989) adota uma estratégia inspirada nas teorias de Donnellan (1970) e Kripke (1980) para nomes próprios¹⁴, sem desenvolver uma posição realmente própria sobre

¹³ A noção de satisfacional remete a condições gerais de identificação, marcando um contraste com a noção de referência direta. No caso dos indexicais essas condições de identificação são dadas pelo significado convencional.

¹⁴ Sua posição é de que a individuação de nomes – para casos como (4) e (5) – dá-se pelo reconhecimento das distintas origens das convenções de nomeação. Afinal, a referência de um

o tema. Por fim, o modelo de Kaplan prevê que (2) expressa uma proposição incompleta que geraria intuições de valor de verdade também *gappy* em consequência (*truth-value gap intuition*)¹⁵.

Apesar das proximidades histórico-conceituais entre Kaplan e Perry¹⁶, é possível, então, dizer que as dificuldades e incompletudes encontradas no referencialismo tradicional do primeiro, apontadas acima, refletem as críticas levantadas pelo segundo. Afinal, a semântica de Kaplan para expressões sensíveis ao contexto é a rigor uniproposicional, ainda que sua distinção caráter/conteúdo possibilite estratégias de individuação do que é expresso: existe apenas um conteúdo expresso em contexto, mesmo que a significância cognitiva do indexical/demonstrativo possa ser explicada pelo caráter – como se vê pela comparação entre (6) e (7) acima. Além disso, o modelo de Kaplan sugere que o conteúdo de um indexical/demonstrativo – seu valor em-contexto – é “absoluto” (ver nota 10), visto que aparece definido como uma função. Para o caso dos nomes próprios, esses traços do modelo kaplaniano

nome é determinada por fatos pré-semânticos e não semânticos. Ver Kaplan (1989, 1990).

¹⁵ As intuições de *gap* de valor de verdade podem ser motivadas por intuições de incompletude no conteúdo expresso, embora tenham sido abordadas comumente para tratar de falhas pressuposicionais ou nas condições de felicidade de enunciações (von Stechow 2004). Nos casos em questão aqui, as frases não podem ser nem verdadeiras nem falsas porque falta um constituinte proposicional.

¹⁶ A noção de reflexividade-do-token (*token-reflexivity*) adotada por Perry possui muitas aproximações com a noção de caráter de Kaplan. Ver García-Carpintero 2000.

tornam uma explicação direta de (2) em termos de conteúdo kaplaniano ainda mais difícil.

O pluriproposicionalismo de Perry, em contrapartida, não parecerá suscetível às mesmas dificuldades. Animado pela crítica ao uniproposicionalismo, Perry irá abandonar completamente qualquer compromisso teórico com a ideia de que a toda a informação semanticamente relevante expressa por uma enunciação está contida na proposição singular por ela expressa – uma consequência da falácia da informação perdida. Ele chamará a proposição singular expressa, que contém o valor referencial do termo singular, de *conteúdo referencial*, propondo uma distinção entre esse nível de interpretação vero-condicional e o nível ‘reflexivo-do-token’ (*token-reflexive*), que carregará informação sobre a própria enunciação.

De acordo com a sua posição, que ele chamará de Teoria Reflexivo-Referencial, o conteúdo referencial de uma enunciação corresponde à proposição expressa, isto é, ao conteúdo intencionado pelo falante. O conteúdo reflexivo, por sua vez, contém informação acerca das próprias convenções linguísticas associadas às palavras em uso na enunciação. Assim, enquanto o conteúdo referencial de (3), por exemplo, é dado por (P3) abaixo, seu conteúdo reflexivo será dado por (R3)¹⁷.

(P3) que **Elizabeth II** é rica.

¹⁷ A notação que usarei aqui difere da usada por Perry (2001). Na minha notação, os conteúdos do sistema pluriproposicional serão representados por (X_n) , onde X será uma letra maiúscula – R , para ‘reflexivo’, P , para ‘proposicional’, I , para ‘incremental’ – e n representará o número da enunciação correspondente. Também, o conteúdo reflexivo do termo singular aparecerá em itálico, enquanto o conteúdo referencial (o referente) aparecerá em negrito – como em (P3).

(R3) que o indivíduo designado pela convenção de nomeação associada a “Elizabeth Alexandra Mary” tal como usado em (3) é rica.

Na verdade, para Perry, a noção intuitiva de conteúdo de um enunciado consiste, em termos generalistas, em um recurso interpretativo que permite a agentes/intérpretes classificarem estados cognitivos de acordo com os requisitos de sucesso – verdade, no caso declarações. Assim, uma enunciação de (3) torna disponível um sistema de conteúdos expressos que servirão a propósitos teóricos e agenciais específicos de classificação. Desse sistema, fazem parte tipicamente pelo menos (P3) e (R3). A depender, enfim, do conteúdo informacional provido pela situação na qual se dá a enunciação, o conteúdo expresso poderá ser de um tipo ou de outro.

Por exemplo, considere uma enunciação de (3) em uma situação S1, na qual a informação sobre quem é Elizabeth Alexandra Mary não está disponível – ou, nos termos de Perry, “não está fixada no contexto”. Suponha que (3) é enunciada em um intercâmbio conversacional entre uma jornalista especializada na família real da Inglaterra e uma criança com poucos conhecimentos sobre a monarquia inglesa. O conteúdo expresso pela enunciadora em S1 corresponderá a (R3), em virtude da limitação informativa da situação de enunciação.

A noção de conteúdo classificatório¹⁸ também permitirá a Perry lidar com as objeções a) e b) apresentadas no início

¹⁸ De acordo com o pluriproposicionalismo, uma enunciação gera um sistema de conteúdos classificatórios. Assim, o que chamo aqui de “o conteúdo expresso” dependerá da combinação entre os propósitos classificatórios do teórico/ agente e do conteúdo informacional da situação. Ele poderá ser referencial, reflexivo ou incremental (como discutirei na próxima secção).

desta subsecção. Para os casos contemplados pela objeção a), o conteúdo reflexivo poderá desempenhar o papel de conteúdo expresso e nos casos contemplados pela objeção b), o conteúdo reflexivo poderá ser recrutado para explicar diferenças intuitivas entre (4) e (5). Por exemplo, o conteúdo reflexivo de (4), (R4), poderá ser usado para explicar a intuição de informatividade dessa enunciação,

(R4) que o indivíduo designado pela convenção de nomeação associada a "Lilibet" em (4) é o mesmo que o indivíduo designado pela convenção de nomeação associada a "Elizabeth Alexandra Mary" em (4).

já que (R4) expressa uma crença sobre o fato de que duas convenções independentes da língua inglesa estão causalmente relacionadas ao meu indivíduo nomeado.

A crítica ao uniproposicionalismo de Perry motiva, desse modo, seu conceito classificatório de conteúdo e a proposta de uma semântica pluriproposicional em termos da distinção reflexivo-referencial. Na secção 2, eu complementarei esse sistema com mais tipos de conteúdo, a partir de uma discussão acerca do lugar dos nomes da ficção nessa arquitetura interpretativa de enunciações.

Assim, na situação S 1 o conteúdo expresso por (3) é (R3). Numa outra situação na qual o referente do nome próprio esteja fixado, o conteúdo expresso por (3) será (P3). Uma enunciação de (3), então, expressa um sistema de conteúdos classificatórios do qual fazem parte (R3) e (P3). O conteúdo informacional determinará qual dentre tais conteúdos classificatórios é o conteúdo expresso na situação.

2. Deixando a distinção reflexivo-referencial para trás: o caso especial dos nomes ficcionais

A presença prevalecte e a variedade de práticas de nomeação nas línguas naturais – para lugares, artefactos, pessoas, animais e objetos de estimação etc. – sinalizam que o hábito de nomear coisas serve a algum propósito forte, talvez único, na cognição e na comunicação humanas. De fato, linguistas como Anderson (2007) sustentam que a nomeação é um indicador de envolvimento humano que, geralmente, desempenha um papel antropomorfizante ou de intimidade com objetos. Desde uma perspectiva linguístico-filosófica filiada ao referencialismo, o ato de nomear um indivíduo habilita uma relação causal entre o indivíduo nomeado *qua designatum* e uma convenção da língua. Por meio do uso de tal convenção, novos atos intencionais de referência, conectados causal-historicamente, poderão ser realizados. Assim, por exemplo, quando os pais de Elizabeth II lhe deram o apelido¹⁹ de ‘Lilibet’, etiquetaram uma nova rota de acesso cognitivo a Elizabeth II, que, assim como ‘Elizabeth Alexandra Mary’, permite a aquisição, troca e armazenamento de informação sobre ela.

Recanati (2014) afirma que nomes próprios estão associados ao que ele chama de arquivos mentais (*mental files*). A metáfora dos arquivos aqui é especialmente funcional porque ajuda a destacar a ideia de que nomes próprios operam como localizadores de espaços de armazenamento cognitivo-informacional sobre os indivíduos nomeados. Em lugar de falar sobre arquivos mentais ao tratar da mesma ideia de ar-

¹⁹ Dado que as diferenças convencionais entre apelidos e nomes próprios (primeiros nomes) são irrelevantes para o meu argumento, tratarei de apelidos como nomes próprios.

mazenamento informacional, contudo, Perry (2001) recorrerá ao conceito de noção (*notion*). Em seu vocabulário, ter uma noção associada a 'Lilibet', por exemplo, significa ter uma entrada mental onde informação sobre o indivíduo Elizabeth II pode ser acessada e armazenada. Finalmente, Taylor (2003, 2014) usará os conceitos de objectualidade ou aptidão para a referência (*fitness to refer*) para explicar a relação entre nome e referente possibilitada pelo que Perry chama de noção. E é nas teorias de nomes próprios de Perry e Taylor que eu me concentrarei para explicar o que há de especial no caso dos nomes da ficção.

De acordo com o referencialismo de Taylor (2003), um nome próprio é essencialmente um dispositivo anafórico de co-referência explícita²⁰. Ou seja, nomes próprios possuem propriedades sintático-lexicais que determinam que cada nova ocorrência de um mesmo nome-tipo refira anaforicamente ao mesmo objeto na origem da convenção de nomeação. Nesse sentido, por exemplo, todas as ocorrências do nome 'Lilibet' causalmente relacionadas a Elizabeth II - por um mesmo ato inaugural de nomeação (Kripke 1980) - serão correferenciais. Essa relação de co-referencialidade entre ocorrências é global e governada por intenções referenciais interdependentes, assentadas nas práticas da comunidade linguística na qual o nome é usado.

De acordo com a teoria de Taylor, o nome ficcional 'Elizabeth Bennet' é um dispositivo anafórico de co-referência como qualquer outro nome próprio. De um ponto de vista

²⁰ O contraste entre correferencialidade implícita e explícita pode ser entendido como um contraste entre termos acidentalmente correferenciais, como em (6) e (7) da secção anterior, e termos lexical e sintaticamente ligados correferencialmente como duas ocorrências do mesmo nome 'Elizabeth'.

lógico-gramatical, como qualquer outro nome, ele irá satisfazer às seguintes condições: i) poder ocupar um dos lados do sinal de identidade, como em (5) (e (8)); ii) ser argumento de verbos, como em (9); e iii) operar em inferências de substituição, como em (10) abaixo.

3. Elizabeth Bennet é a segunda filha mais velha de Mr. Bennet.
4. Elizabeth Bennet ama suas quatro irmãs.
5. Se Elizabeth Bennet é a segunda filha mais velha de Mr. Bennet e a segunda filha mais velha de Mr. Bennet ama Mr. Darcy, Elizabeth Bennet ama Mr. Darcy.

Taylor usa essas características para sustentar que, do ponto de vista de uma descrição sintática, os nomes próprios comuns (não-ficcionais) e os nomes próprios ficcionais pertencem à mesma classe gramatical²¹. No entanto, o mais interessante de sua proposta, para os presentes fins ao menos, é o contraste marcado entre propriedades que, em suas palavras, regem as relações ‘palavra-palavra’ dos nomes próprios e aquelas que regem as relações ‘palavra-mundo’. É das propriedades do primeiro tipo que a objetualidade ou aptidão para referir depende. Um nome próprio estará apto para referir (*fit to refer*) se puder desempenhar a função de possibilitar a aquisição, armazenamento e o compartilhamento de informação sobre um referente. Para isso, basta que o nome em questão, além de poder operar como elo em cadeias histórico-causais

²¹ Nesse ponto, Taylor está recuperando a clássica discussão sobre nomes próprios genuínos e nomes próprios vazios e a fundamentação para separar a classe linguística dos nomes próprios em dois tipos. Ver Taylor 2014.

de correferência – como discutimos anteriormente –, satisfaça também às condições i) - iii).

Os nomes da ficção, desse modo, estariam aptos para referir – como mostram as interpretações de construções como, 2) e 8) - 10) – ainda que não refiram com sucesso. Em outros termos, nomes próprios possuem objectualidade: estabelecem uma relação representacional, garantida por propriedades sintático-lexicais (a nível de relações palavra-palavra), com seus referentes putativos (*putative referents*). Aquilo que nomes ficcionais têm de especial, então, diz respeito à sua relação, enquanto categoria, com o mundo. Afinal, os referentes dos nomes ficcionais são putativos, supostos e inexistentes. Isso significa que, embora possam operar como elos em cadeias correferências, essas cadeias não estão causalmente associadas a indivíduos em suas origens. Nos termos de Donnellan (1979), essas cadeias terminam em ‘blocos’ histórico-causais. A metáfora aqui é de que, na busca por um referente, a intérprete encontra um bloqueio que a impossibilita de mover-se adiante na recuperação do histórico de uso da palavra. Por exemplo, no caso de ‘Elizabeth Bennet’, a origem da cadeia correferência é o ato de criação de um personagem ficcional. Assim, na busca por um referente para ‘Elizabeth Bennet’, no mundo, a intérprete se deterá no ato de criação de *Orgulho e Preconceito*, um artefato, levado a cabo por Jane Austen.

Ademais, é em virtude desses fatos semânticos fundacionais²² – a saber, terminar em um bloco – que o nome ‘Elizabeth Bennet’ autoriza a construção de afirmações de pelo menos três tipos. Primeiramente, ficcionais, ou seja, afirmações

²² No sentido usado por Stalnaker (1997): ser acerca dos fatos que dão às expressões os valores semânticos que elas têm. A oposição aqui é com fatos semânticos descritivos, que tem a ver com a atribuição de valores a (usos) dessas expressões.

feitas pela própria autora da obra, como (11). Em segundo lugar, afirmações paraficcionais, como (2) da secção 1 ou (12) abaixo, que expressam fatos *sobre a* ficção. Em terceiro lugar, afirmações metaficcionais, que expressam fatos sobre a ficção enquanto ficção, como (13)²³.

6. Quando Jane e Elizabeth estavam sozinhas, a primeira, que antes havia sido cautelosa em seus elogios ao Sr. Bingley, expressou à irmã o quanto ela o admirava.
7. Elizabeth Bennett tem quatro irmãs.
8. Elizabeth é apresentada como um personagem de caráter forte.

Esses aspectos são comentados por De Ponte, Korta & Perry (2018), ao explicarem que atos de criação ficcional de personagens estabelecem o que eles chamam de *redes-nocionais*: redes de correferência apoiadas por noções. São essas redes-nocionais que tornam (2) e (12) expressões de pensamentos completos e intuitivamente verdadeiros.

Qualquer nome próprio comum (referencial ou vazio), como 'Caio Júlio César' ou 'Vulcano' podem tornar-se ficcional, se for usado em afirmações ficcionais. E, então, explorando o que nós chamamos de uma nome-rede-nocional de correferência, usamos tais nomes em afirmações sobre eventos na obra de ficção, ou seja, ao produzir afirmações paraficcionais. (p. 392) (tradução própria)

Na próxima e última subsecção, tratarei de apresentar dois pontos correlacionados: primeiramente, que nomes ficci-

²³ Ver Orlando 2020 para mais sobre o discurso acerca da ficção.

onais expressam conteúdos sobre a ficção à qual os nomes e suas redes-nocionais pertencem, e, em seguida, que esses conteúdos, que não são nem do tipo referencial nem do tipo reflexivo, demandam uma reconfiguração do pluriproposicionalismo da Teoria Reflexivo-referencial.

2.1 O conteúdo incremental sobre redes-nocionais

Seguindo os passos de Donnellan, Perry (2001: 124) divide o problema dos nomes vazios em dois: nomes vazios no discurso sobre a realidade e nomes vazios no discurso ficcional. Ele assumirá que nomes ficcionais são criados no seio de jogos informacionais especiais, nos quais as práticas de nomeação se desgarram dos usos típicos de nomes e redes-nocionais. De fato, para Perry, na “lógica da ficção”, o compromisso com pressupostos lógico-metafísicos do discurso acerca da realidade, como o terceiro excluído, a não-contradição, a objetividade ou o realismo²⁴, são abandonados

²⁴ Sobre isso, Perry (2001:143) afirma:

Quando nós nos vemos tratando de objetos reais, nós tratamos nossos arquivos [mentais] de maneiras que refletem princípios metafísicos básicos sobre objetos. Nós nos esforçamos para mantermos nossos arquivos autoconsistentes, refletindo o fato de que objetos não podem ter e não ter uma certa propriedade (não-contradição). Nós esperamos que certa propriedade apropriada ϕ , haverá uma resposta para a questão de se um objeto tem ϕ (terceiro excluído). Nós estabelecemos uma distinção entre o que as pessoas pensam e dizem sobre um

em função da *impossibilidade* de interação direta com os referentes. Em consequência, abandona-se também qualquer expectativa de definição da verdade ou falsidade de afirmações ficcionais ou paraficcionais em termos de parâmetros externos aos cânones artísticos (literários, no caso de (2) e (12)). As afirmações paraficcionais seriam, então, precisas ou imprecisas (*accurate*) com relação a um cânone em lugar de verdadeiras ou falsas (Perry 2001: 124)²⁵. Além disso, Perry pondera que:

Para lidar com a semântica da ficção precisamos de mais do que uma explicação dos nomes vazios que permite que as afirmações que os contêm tenham

objeto e os fatos (realismo). E pensamos que uma proposição verdadeira sobre um objeto será verdadeira não importa o que pensemos ou afirmemos sobre ele (objetividade). (tradução própria)

²⁵ É importante ressaltar, contudo, que *intuições* de valor de verdade tipicamente não são sensíveis a diferença entre verdade – no sentido possível no “discurso sobre a realidade” – e precisão (*accuracy*). Parece plausível supor, então, que um falante “ingênuo” só marcará uma diferença entre sua avaliação de (2) e de (3), por exemplo, como verdadeiras se perguntado especificamente. Assim, quando afirmo que enunciações de (1) e (2) são intuitivamente verdadeiras, o que essas intuições captam é a precisão das afirmações de acordo com cânones. Eu concedo, no entanto, que (2) pode ser entendida como verdadeira e não apenas precisa, já que a interação com o cânone (enquanto objeto real) é possível. Esse não parece ser o sentido captado pelas intuições de valor de verdade associadas a (1) e (2) na narrativa referencialista, porém, que tem a ver com uma pessoa imaginada.

significado e conteúdo. Também precisamos distinguir entre diferentes padrões de correção e reconhecer os tipos de atitude que acompanham a ficção. (Perry 2001: 170) (tradução própria)²⁶

Sua preocupação central com relação à ficção, assim, não parece ser semântica em um sentido restritivo da palavra, isto é, não diz respeito somente aos significados e/ou valores de verdade de afirmações ficcionais ou paraficcionais, como (2) e (12), mas também busca explicar como aquilo que é expresso por essas enunciações representa estados cognitivos, como crenças, sobre a ficção²⁷.

Segundo esclarece, as crenças sobre a ficção não serão crenças *per se*, mas estados similares à crença (*belief-like*), as chamadas *p-beliefs* ou *crenças-s*²⁸. Crenças desse tipo explicariam tanto nosso engajamento emocional com aspectos das narrativas ficcionais quanto nossas intuições de valor de verdade para o discurso paraficcional. Por exemplo, é por termos *crenças-s*, como aquela expressa por (14) abaixo, que, de acordo com Perry, sentimos alívio (uma resposta emocional) quando Elizabeth Bennet recusa o pedido de casamento de Mr. Collins.

²⁶ A breve teoria da ficção apresentada em Perry (2001) – pertencente à família das teorias do faz-de-conta (*pretense theories of fiction*) – é bastante derivativa daquela proposta por Walton 1990.

²⁷ Ou seja, em certa medida, seu interesse pela semântica da ficção reflete uma restrição cognitiva sobre a semântica (*cognitive constraint on semantics*) (Perry 2001: 3-8).

²⁸ Ver Perry 2001: 171-172.

9. Elizabeth Bennet jamais se apaixonaria por alguém como Mr. Collins.

No entanto, para dar conta dos conteúdos das *crenças-s*, Perry precisará deixar de lado a distinção reflexivo-referencial em favor do que chama de uma *distinção reflexivo-incremental*. Lembremos que o referencialismo crítico pluriproposicional prevê que o conteúdo expresso de uma enunciação é dado pela combinação entre seu conteúdo linguístico – que corresponde aos significados convencionais das palavras constituintes, combinadas composicionalmente (o que está semanticamente codificado) – e o conteúdo informacional da situação de fala – o conjunto de informações fixadas no contexto. Nesse sentido, a determinação do conteúdo expresso de um nome próprio é realizada pelo “carregamento” (*loading*) de informação nas regras reflexivas da convenção de nomeação (ou conteúdo reflexivo). Assim, no exemplo de (3) em S1 (“Elizabeth Alexandra Mary é rica”, sem que o referente esteja fixado), o conteúdo expresso será (R3), uma vez que o conteúdo informacional da situação não permite o “carregamento” necessário para que (3) expresse um conteúdo do tipo referencial. Isso porque o referente de ‘Elizabeth Alexandra Mary’ não é um fato fixado na situação de fala. Em casos como (3) em S1, então, há uma disparidade entre o conteúdo intencionado pelo falante e o conteúdo da enunciação, que se manifesta em uma diferença de *sobrecidade* (*aboutness*): enquanto a crença expressa por (3) é *sobre o indivíduo* Elizabeth II, o conteúdo da enunciação em S1, ou seja (R3), será *sobre a própria enunciação* de (3). Ainda assim, o conteúdo reflexivo explicará a possibilidade de interpretação de (3) porque ‘Elizabeth Alexandra Mary’, em S1, é um nome próprio *ocasionalmente* vazio. A pergunta que se apresenta neste ponto é, então: a noção de reflexividade pode servir também para explicar as *crenças-s* expressas por enunciações que contêm nomes vazios ficcionais, tendo-se em mente que os conteúdos reflexivos dessas enunciações serão sobre as

enunciações elas mesmas e não sobre os referentes putativos das *crenças-s* (violando, assim, a *sobrecidade* da *crença-s*)?

A teoria de Perry nos permitirá duas respostas distintas. Primeiramente que sim: para os casos nos quais não está fixado quem o referente de 'Elizabeth Bennet' é, (R2) servirá para explicar a interpretação de (2), por exemplo – evitando, desse modo, a objeção da não-referência,

(R2) que o indivíduo designado pela convenção de nomeação associada a 'Elizabeth Bennet' tal como usado em (2) é inglesa.

Porém, mesmo quando a convenção de nomeação e todos os outros fatos necessários para a determinação da referência estiverem fixados na situação de fala, (R2) *não* poderá ser o conteúdo da *crença-s* expressa por (2) pelo simples fato de que 'Elizabeth Bennet' é o nome de um objeto inexistente – e pertencente à "lógica da ficção", mencionada acima. Diante desse cenário, Perry estipula que o conteúdo expresso de (2) – quando tudo o que é necessário para a interpretação está fixado – será do tipo *incremental*: informacionalmente "carregado" ao nível máximo possível de especificidade semântica sobre o referente putativo, mas sem conter um referente como constituinte²⁹. No caso de (2), esse conteúdo seria (I2): *sobre a ficção*

²⁹ De acordo com Perry (1988, 1997), as proposições singulares representam o mais alto nível de especificidade semântica de frases com termos singulares, porque, nelas, estão carregados todos os aspectos espaço-temporais e intencionais que são relevantes para a interpretação semântica, sem deixar espaço para ambiguidade ou incompletudes. Desse modo, o modelo incremental de semântica de Perry admite um conteúdo vericondicional altamente carregado de informação que, no entanto, não equivale a uma proposição singular *sobre um indivíduo*.

da qual faz parte a rede-nocional que apoia os usos de ‘Elizabeth Bennet’³⁰,

(I2) que a afirmação que associa a ideia de ser uma inglesa à noção ligada ao nome ‘Elizabeth Bennet’ é apoiada pelas fontes canônicas que contêm a convenção que governa o uso de ‘Elizabeth Bennet’.

Segundo Perry (2001:172), (I2) preserva a *sobrecidade* da *crença-s* expressa por (2), já que tal crença é, em última instância, *sobre um cânone literário e as redes-nocionais que ele apoia*. Afinal, no jogo informacional da ficção, o pressuposto lógico-metafísico do realismo não está operante e as expectativas sobre interação direta com referentes estarão suspensas (ver nota 24), de modo que a *sobrecidade* do conteúdo das *crença-s* só poderá ser o próprio cânone – e não o mundo.

Agora, se voltarmos brevemente ao problema com o qual comecei o texto, a saber, o da conjunção de valores de verdade de (1) e (2), terminamos com uma solução pluripro-

³⁰ De Ponte et al (2018: 394) proporão, posteriormente, que o conteúdo de uma enunciação paraficcional pode ser parafraseado em termos de três condições: de existência, de referência e de satisfação, em a.-c. abaixo. Trata-se de uma proposta teórica compatível com o pluriproposicionalismo original do referencialismo crítico, mas com motivações e recortes conceituais distintos dos que são abordados aqui.

a. Condição existencial: que a noção N_c para ‘Elizabeth Bennet’ existe.

b. Condição de referência: que o uso de ‘Elizabeth Bennet’ em (2) explora N_c e que N_c não tem origem.

c. Condição de satisfação: que a noção ligada a Elizabeth Bennet contém a ideia de ser uma inglesa.

posicional que apela para mais de um tipo de conteúdo. Isso porque, embora o valor de verdade intuitivo de (2) possa ser explicado por (I2), para (1), precisaremos de um conteúdo incremental sobre a própria rede-nocional, como (N1) abaixo³¹,

(N1) que a rede-nocional ligada ao nome ‘Elizabeth Bennet’ tem a origem bloqueada.

Note que (N1) é *sobre a rede-nocional* associada a ‘Elizabeth Bennet’ e explica por que (1) é intuitivamente verdadeira. Note também que (N1), embora seja sobre a rede-nocional apoiada pelo cânone de *Orgulho e Preconceito*, não será propriamente *sobre o cânone*, como (I2). (N1) é, em última instância, sobre a falta de um referente para ‘Elizabeth Bennet’ no “discurso sobre a realidade”. Feitas essas ressalvas, acredito, contudo, que a solução pluriproposicional para a conjunção dos valores de verdade intuitivos de (1) e (2), em termos de fatos fixados em contexto sobre o cânone ao qual pertence a rede-nocional na qual se sustenta o discurso sobre Elizabeth Bennet e sobre a rede-nocional ela mesma, embora recorra a tipos distintos de conteúdos vero-condicionais, é válida e mais adequada que a solução uniproposicional do referencialismo tradicional.

Conclusão

De acordo com o referencialismo crítico, então, a posição referencialista precisa de conteúdos *sobre cânones e redes-nocionais* para explicar nossas intuições semânticas acerca da

³¹ Perry (2001: 149-150) sugere referir-se a esse conteúdo como conteúdo de rede (*network content*), por isso, na minha notação, ele será representado por (N_x).

ficção, de modo cognitivamente adequado – mais especificamente envolvendo o discurso ficcional e paraficcional. A suposição subjacente, desse modo, é de que uma semântica incremental e com espaço para relatividade situacional é mais vantajosa do que a posição tradicionalmente defendida. Isso porque o pluriproposicionalismo resultante, orientado por uma concepção classificatória de conteúdo, nos dá conteúdos semânticos possíveis (reflexivo, referencial, incremental), mesmo diante da impossibilidade de interação direta com um referente.

Esse passo reflete algo que o próprio Perry (2001) observa e que subjaz à visão de Taylor (2003, 2014): nossas práticas de nomeação são tão variadas que nem sempre as regras para a determinação da referência valerão do mesmo modo. Basta pensar, por exemplo, nos objetos hipotéticos, nos objetos que já não existem, nos falsos objetos empíricos – como Jacob Horn (nota 9) –, e nos objetos futuros (pessoas, lugares etc., que ainda não existem, mas que fazem parte de planos e especulações) dos quais podemos falar. É natural, então, que nem o referencialismo tradicional nem o próprio referencialismo crítico tenham um quadro completo e conciso para lidar com as variações nas regras do jogo informacional de fazer-referência por meio da nomeação.

Referências

- Anderson, J. M. (2007). *The grammar of names*. Oxford University Press.
- Bach, K. (2008) On referring and not referring. *Reference: Interdisciplinary perspectives*. Gundel, J and Hedberg, N. (eds). Oxford: Oxford:13-58.
- Barbosa, E.C (2021). Not-at-issue content in the Reflexive-Referential Theory. *Kriterion*, (62): 55-75.

- Barwise, J., & Perry, J. (1981). Situations and attitudes. *The Journal of Philosophy*, 78 (11): 668-691.
- Cappelen, H. & Lepore, E. (2005) *Insensitive Semantics: a defense of semantic minimalism and speech act pluralism*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Corazza, E. (2012) "Same-Saying, Pluri-Propositionalism, and Implicatures." *Mind & Language* 27 (5): 546-569.
- De Ponte, M., Korta, K., & Perry, J. (2020). Truth without reference: The use of fictional names. *Topoi*, 39(2): 389-399.
- Donnellan, K. (1970) Proper Names and Identifying Descriptions. *Synthese* 21: 335-358.
- Donnellan, K. (1974) Speaking of Nothing. *Philosophical Review* LXXXIII: 3-31.
- García-Carpintero, M. (2000). Token-reflexivity and indirect discourse. In *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*. 6: 37-56.
- Grice, H. P. (1969). Utterer's meaning and intention." *The philosophical review*, 78 (2): 147-177.
- Grice, H. P. (1989) *Studies in the Way of Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kaplan, D. (1989) Demonstratives. Almog, J. Perry, J. and Wettstein, H (eds.), *Themes from Kaplan*, Oxford University Press.
- Kaplan, D. (1990). Words. *Proceedings of the Aristotelian society, supplementary volumes* 64: 93-119.
- Kripke, S. A. (1980) Naming and necessity. *Semantics of natural language*. Springer Netherlands: 253-355.
- Korta, K, and Perry, J. *Critical pragmatics: An inquiry into reference and communication*. Cambridge University Press, 2010.
- Michaelson, E. & Reimer, M. (2019). "Reference". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition). Zalta. E.N. (ed.) URL= <https://plato.stanford.edu/entries/reference/>.
- Orlando, E. (2021) Nombres de ficción, archivos menales y actos de habla declarativos. *Perspectiva Filosófica* 48(1): 165-186.

- Perry, J. (1988) Symposium papers, comments, and an abstract: Cognitive significance and new theories of reference. *Noûs*, 22 (1): pp. 1-18.
- Perry, J. (1997) Reflexivity, indexicality and names. Kunne, W., Newen, A. & Anduschus, M. (eds), *Direct Reference, Indexicality, and propositional attitudes*, CSLI Publications, Stanford, CA: 3-20.
- Perry, J. (2001) Reference and reflexivity. Stanford: CSLI.
- Recanati, F (2014). Mental Files and Identity. Reboul, A. (ed.) *Mind, Values, and Metaphysics*. Springer, Cham: 467-486.
- Stalnaker, R. (1997). Reference and necessity. *A Companion to the Philosophy of Language*: 534-554.
- Taylor, K. (2003) *Reference and the rational mind*, Palo Alto, Cali.: CSLI Publications.
- Taylor, K. (2014) The Things We Do With Empty Names: Objectual Representations, Non-Veridical Language Games, and Truth Similitude. García-Carpintero, M & Martí, G. (eds) *Empty Representations: Reference and Non-Existence*: 183-214.
- Vallée, R. 2008: Conventional implicatures revisited. *Journal of Pragmatics*, 40: 407-30.
- Von Fintel, K. (2004). Would you believe it? The King of France is back! (Presuppositions and truth-value intuitions). Reimer, M., & Bezuidenhout, A. (Eds.). (2004). *Descriptions and beyond*. Clarendon Press: 269-296.
- Walton, K L. (1990) *Mimesis as make-believe: On the foundations of the representational arts*. Harvard University Press.

REVISÃO DA LÓGICA, DISPUTAS VERBAIS E NEGOCIAÇÕES METALINGÜÍSTICAS

Marcos Silva¹

Introdução

Suponha que duas pessoas estejam discutindo a natureza da sentença: “Haverá uma batalha naval amanhã ou não haverá uma batalha naval amanhã”. Nessa conversa, há uma pessoa C, que acredita que a lei do terceiro excluído se aplica a eventos que ainda não aconteceram e podem não acontecer, e uma outra pessoa, L, que acredita, ao contrário, não ser possível aplicar esse princípio clássico a futuros contingentes.

O diálogo pode parecer com isto:

C: Haverá uma batalha naval amanhã ou não haverá uma batalha naval amanhã. Isso é uma verdade necessária, a priori.

L: Mas você não tem como saber se isso é verdadeiro!

C: Claro que tenho! Isso é uma tautologia!

L: Esquece! Você não pode ter tautologias sobre o futuro.

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil. Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e bolsista de produtividade do CNPq.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1552-2525>

Nesse diálogo, parece-me que duas pessoas estão raciocinando sobre a mesma coisa, a saber, se o terceiro excluído vale para o futuro, mas a partir de duas lógicas diferentes que guiam suas práticas dedutivas e parecem estabelecer o parâmetro de correção de seus raciocínios. Também me parece claro que as duas pessoas estão tentando motivar e expressar suas intuições sobre a legitimidade de um raciocínio, mas operando em diferentes lógicas.

L parece apontar para a necessidade de uma lógica que acomode *gaps*, lacunas valorativas, ou mesmo uma lógica tri-valorada e C parece trabalhar com uma lógica que não permite lacunas ou um terceiro valor de verdade. Afinal, para C, assim como para uma certa ortodoxia na lógica, verdade e falsidade devem ser exclusivos e exaustivos.

Nesse contexto, muitas perguntas filosóficas podem emergir. O que C e L estão fazendo exatamente? O que está sendo disputado de fato? Sobre o que estão discordando? Sobre o mundo? Sobre a lógica? Sobre a linguagem? Sobre isso tudo? Ou não há disputa alguma? Trata-se de apenas uma disputa verbal? Eles não estão se comunicando? A comunicação é só aparente? Eles simplesmente possuem definições diferentes de um mesmo conceito e ainda não perceberam? Mas o que significa não perceber? C e L não estão de fato se compreendendo? Eles sabem que estão falando sobre coisas distintas?

Contudo, parece ser muito inadequado afirmar que nossos personagens não estão se comunicando. Não parece haver falência comunicacional aqui. Nesse breve diálogo, C e L parecem estar genuinamente tentando convencer um ao outro. Se o dissenso permanecer, isso significa que a disputa é, na verdade, inútil? Se eles eventualmente descobrirem que estão falando sobre coisas distintas, ou usando conceitos diferentes, o que aconteceria? A conversa acabaria ali? Mas eles não podem, por exemplo, aprender um com o outro? Não podem

refletir sobre a questão e controlar publicamente os passos inferenciais um do outro? Não podem tirar consequências interessantes da prática inferencial um do outro? E eventualmente rever aspectos, como princípios ou regras, em suas próprias práticas a partir dessa discussão?

Neste trabalho, rejeito a proposta de que litigantes sobre a legitimidade de uma lógica alternativa estejam em uma disputa meramente verbal. Meu objetivo é motivar a introdução da literatura recente sobre negociações metalinguísticas no cenário da disputa entre lógicas rivais. A ideia é oferecer uma plataforma filosófica suficientemente robusta do ponto de vista conceitual para entender a emergência de diferentes lógicas alternativas sem desqualificar a disputa como uma mera disputa verbal. O referencial teórico da proposta não se limita apenas às negociações metalinguísticas, especialmente em Plunkett e Sundell (2013) e em Thomasson (2016), mas também compreende o exame (neo)pragmatista² inspirado no antirrealismo e expressivismo lógico de Brandom³ (1994, 2000) e Wittgenstein⁴ (1969).

Assim, a tese a ser defendida aqui é: o que está acontecendo no desacordo entre C e L é uma disputa normativa sobre como *devemos* usar conceitos e não uma discussão epistêmica sobre a verdade dos enunciados. Tampouco é uma discussão metafísica sobre a realidade última das coisas. Mesmo que os dois acreditem estar falando do mundo real. E mesmo

² Com o uso de “neopragmatismo”, quero deixar clara a minha filiação às discussões do assim chamado segundo Wittgenstein e, mais contemporaneamente, à filosofia de Brandom. A tradição própria do pragmatismo clássico de Dewey, James e Peirce e suas diferenças com o neopragmatismo estão fora do escopo do presente trabalho.

³ Ferreira e Silva (2021).

⁴ Ver Silva (2020).

que eles eventualmente descubram que estão usando definições e significados diferentes para os mesmos termos: existe desacordo, sim, sobre algo. No entanto, o desacordo não é sobre uma coisa, mas sobre um uso: o exame do uso adequado de uma expressão a partir das consequências e pressupostos pragmáticos desse uso. A disputa normativa trata de como devemos, por exemplo, usar o conceito “tautologia” ou sobre o significado do termo “ou”. Ao usar o termo “tautologia” metalinguisticamente, L e C estão tendo uma disputa sobre como devemos usar o conceito, ou sobre o significado apropriado de um termo. A disputa não é sem sentido ou sem propósito. Ela pode ser bem frutífera e acarretar a motivação de novas lógicas como trivalentes, paracompletas, paraconsistentes etc.

Para tanto, o presente trabalho é dividido em quatro partes. Na primeira seção, investigaremos a revisão da lógica e algumas alternativas pragmatistas. Na segunda, examinaremos as negociações metalinguísticas de maneira mais geral. Na terceira, trataremos do pluralismo lógico e de instâncias neopragmatistas nele presentes. Na última seção, motivaremos a introdução de negociações metalinguísticas na lógica.

Seção 1 - Revisão da Lógica e Três Alternativas

Como revisar a lógica se ela for uma atividade metafísica? Qual realidade última uma lógica paraconsistente está representando? Como revisar a lógica se há lógicas rivais? Como escolher entre elas? Como revisar a lógica se ela for apenas uma atividade mental? Não haveria aqui uma tensão entre a objetividade da lógica e a privacidade de nossos estados mentais? Sabemos que há motivações filosóficas muito diferentes para a emergência de lógicas não-clássicas (quando há alguma). Acredito que há um falso dilema no horizonte de disputa em filosofia da lógica concernente a lógicas rivais.

Há uma abordagem mais metafísica, mas heterogênea, como em Brouwer (1907) ou Priest (2006) e outra mais convencionalista, inspirada em Carnap (1937). Brouwer, por exemplo, defende a correção do paradigma clássico em função de uma visão construtivista da matemática baseada na forma peculiar de um idealismo forte. Priest, por outro lado, motiva a revisão de princípios clássicos do raciocínio em função da pretensa existência de contradições reais no mundo. Já Carnap parece, a partir de seu princípio de tolerância, motivar uma visão pluralista quanto à lógica partindo da possibilidade de inúmeras lógicas distintas que, por seu turno, é baseada na proliferação de inúmeras linguagens com sintaxes diferentes.

Diante desse contexto, me parecem particularmente desencaminhadoras as perguntas que motivam as discussões sobre pluralismo lógico contemporaneamente: *“What is the true logic?”*; *“How many true logics do we have?”*; *“What is logic true about?”*. O paradigma representacional pressuposto por essas perguntas deve ser desafiado.

O pluralismo lógico é a visão de que há mais de uma lógica correta. Uma visão particular dessa tese é chamada de pluralismo lógico de domínio específico, fortemente inspirada em Carnap (1937). Aqui se defende que o significado de vocabulário lógico depende do domínio de uso, do contexto de uso, ou do pano de fundo linguístico em que o vocabulário lógico é empregado. A dificuldade filosófica, de acordo com essa visão, é a de que a comunicação significativa entre lógicos de tradições diferentes e rivais parece ser prejudicada. Toda a comunicação e discussão sobre a revisão de princípios lógicos parece se transformar em uma mera disputa verbal. Afinal, se dois lógicos abordam o mesmo domínio com lógicas diferentes guiando suas investigações, então devem estar usando diferentes conectivos e, portanto, estariam usando diferentes linguagens. Consequentemente, estariam falando de coisas diferentes sem perceber.

Na discussão entre lógicos rivais, podemos pensar que estamos, por exemplo, tendo uma discussão sobre “ $\neg A$ ”, mas na verdade estamos usando sentidos diferentes para “ \neg ”, de maneira que não falamos de fato sobre a mesma coisa. Afinal, se mudamos de linguagem, mudamos de assunto. Por consequência, não haveria um desacordo de fato. Esse problema de comunicação parece impedir desacordos legítimos entre lógicas rivais. Porém, a pergunta epistemológica continua: como podemos justificar e discutir a legitimidade de nossos princípios lógicos racionalmente se a própria possibilidade da justificação racional os pressupõem?

Acredito que esse tipo de dificuldade filosófica seja uma consequência da leitura que é feita de Carnap. Por exemplo, a literatura contemporânea sobre pluralismo lógico (Shapiro 2014 , Beall and Restall 2005) me parece acriticamente inspirada em uma leitura peculiar do princípio da tolerância.

Em 1937, Carnap afirma:

Our attitude towards... requirements... [of a logic] is given a general formulation in the Principle of Tolerance: It is not our business to set up prohibitions but to arrive at conventions....In logic, there are no morals. Everyone is at liberty to build up his own logic, i.e., his own language. All that is required of him is that, if he wishes to discuss it, he must state his methods clearly, and give syntactical rules instead of philosophical [as opposed to scientific] arguments. (Carnap 1937, p. 51)

Carnap também afirma:

Let any postulates and any rules of inference be chosen arbitrarily; then this choice, whatever it may be, will determine what meaning is to be as-

signed to the fundamental logical symbols. (Carnap 1937, p. xv)

Apesar de Carnap de fato motivar a plasticidade de sistemas lógicos diversos, acredito que haja alguns problemas com a posição pluralista inspirada nesses textos. A aplicação feita pelo princípio de tolerância parece esvaziar a discussão filosófica sobre a normatividade e racionalidade da lógica. Alguns autores de fato defendem que a lógica não é normativa (Harmann 1984, 1986; Russell 2014, 2016; Steinberger, 2016. Entretanto, é importante notarmos que sistemas lógicos não surgem do vácuo. Não são meras marcas físicas organizadas no papel; eles desempenham uma função muito fundamental em nossa racionalidade. Há em volta das discussões lógicas muitos elementos institucionais e normativos. Na base do significado e normatividade de um sistema lógico encontram-se, por exemplo, comunidades de especialistas, uma cultura com valores e princípios que guiam dinâmicas sociais, tarefas e objetivos. Há também pressões ambientais que limitam o campo de manobra de lógicos e do significado de seus sistemas propostos. Além disso, há o problema da arbitrariedade a partir dessa leitura de Carnap. Sistemas lógicos não são jogos aleatórios com regras meramente convencionais. Pensar sistemas lógicos como jogos vazios de significado desqualifica a discussão filosófica. De fato, esses sistemas não podem ser defendidos filosoficamente a partir de um pragmatismo superficial, como: “se você tiver um problema, eu tenho uma lógica para isso”.

Acredito que uma visão normativa, social, pragmática, mas não convencionalista sob a perspectiva de Carnap pode redundar em um avanço filosófico interessante, uma vez que uma visão deflacionista sob o ponto de vista metafísico, antirrepresentacional e antirrealista é promissora para entender o fenômeno da emergência de lógicas não-clássicas. Afinal, não

queremos nos comprometer com a metafísica ou com o mentalismo.

Assim, podemos vislumbrar ao menos três alternativas.

A primeira alternativa tem como pano de fundo a literatura sobre “*Verbal Disputes*” (Hirsch 2005; Chalmers, 2011). Aqui uma discussão entre lógicas rivais é tomada como uma disputa verbal. Isso permite uma forma forte de pluralismo, coerente com o princípio da tolerância de Carnap. Em suma, cada litigante está falando algo trivialmente correto na sua linguagem.

Kouri Kissel afirma, a respeito desse problema:

According to logical pluralists, they could be using different languages, and we will assume we are in such a situation. Since the meanings of the logical terminology are different in different logics, this means they are speaking different logical languages, and not communicating at all. (Kouri Kissel, 2021 p. 5)

Não obstante, essa visão parece desqualificar a disputa, uma vez que, de acordo com essa perspectiva, C e L estariam apenas “*talking past each other*”. Não existiria, conseqüentemente, um desacordo real. Aqui parece termos caído na armadilha de Quine. Se estamos falando de linguagens diferentes e assuntos diferentes, então não temos um desacordo real. Em uma discussão sobre lógicas rivais, estamos apenas “*changing the subject*”. Essa visão também pode ser conhecida como nihilismo lógico (Prawitz 1978; Pereira 2006; Silva, 2020).

No entanto, essa alternativa parece negligenciar muitos aspectos relevantes. Lógicos podem estar usando linguagens diferentes, mas estão, de fato, se comunicando, e podem estar discordando. Podemos nos engajar em um “*substantive cross-language debate*” e aprender uns com os outros, e podemos fazê-lo ainda depois de perceber que estamos usando expres-

sões com significados diferentes, além de linguagens diferentes.

Segundo Kouri Kissel (2021):

And herein lies the problem: even though each practitioner is using a different logic and different connectives, it does seem they can communicate. At the very least, they can learn something from each other, about their own theories and about each other's, whether they realize that they have different perspectives or not. Moreover, it seems, there is a common intuition that they can also engage in a debate about who has the right theory of analysis, and that they themselves believe they are so engaged. They seem to have arguments about who is right, whose theory is better, etc. We should take these intuitions seriously. (2021, p. 21)

Um problema em se pensar lógica em termos de disputas verbais é desqualificar o desacordo. Na verdade, não há desacordo real, apenas aparência de desacordo. Os litigantes ainda não perceberam que estão falando de linguagens diferentes. Se a linguagem muda, não é mais o mesmo assunto exatamente. Contudo, a ideia de não ter um desacordo legítimo sobre lógica parece muito inadequada.

Uma segunda alternativa pragmatista para se pensar o tipo de desacordo previsto na revisão da lógica é a aplicação da literatura sobre o Equilíbrio Reflexivo (Prawitz 1978; Peregrin Svoboda, 2017; Resnik (1997, 2004); Silva e Ferreira (2021). Essa alternativa reconhece o dissenso, propõe um método racional para revisão da lógica, mas parece não tocar no problema do pluralismo. Parece permitir um tipo de revisão, sim, mas global, a partir de um método monista. Talvez tenhamos aqui um bom procedimento para entender como uma lógica se

revisa internamente, mas não a partir do debate com lógicas rivais.

De fato, o monista lógico tem um problema correlato ao da disputa verbal. Os dois procedimentos parecem desqualificar o desacordo. Nos dois podemos afirmar que há uma aparência de desacordo. Na disputa verbal, os dois litigantes podem estar estritamente corretos quanto às suas próprias linguagens, só não perceberam que estão “*talking past each other*”. Ao passo que o monista desqualifica de maneira mais radical; o outro lado não está fazendo sentido. Não é nem lógica. O litigante não está nem raciocinando; simplesmente corrige ou não tem pensamento. Caso tenha se afastado do cânone único, não está raciocinando nem pensando. A saída monista é mais dogmática.

Uma terceira alternativa pragmatista para examinar o desacordo pode ser uma leitura particular do “Sobre a Certeza” (SC), de Wittgenstein (1969). Podemos traçar uma analogia entre princípios lógicos e a discussão própria sobre *hinge epistemology*. Tanto as *hinges* e princípios lógicos devem ser sólidos, estáveis e desempenhar um papel central, fulcral, em nosso sistema de crenças. De fato, eles devem ser sólidos para que possamos julgar e agir no mundo. Note que ambos os casos não precisam ter relação com conhecimento, representação e verdade, e sim com normatividade e fulcralidade. (Wittgenstein, 1969; Silva 2015, 2020).

Como no caso das *hinges*, nossos princípios lógicos não seriam dubitáveis em função de sua forma lógica, mas em função de seu papel em nossa *Weltbild*. Uma vez que seu papel central em nossos sistemas de crenças os torna lógicos, também temos que reconhecer o caráter institucional envolvido em práticas inferenciais, pois quaisquer desvios não seriam permitidos, ou melhor, não seriam entendidos, sendo imediatamente corrigidos por outros indivíduos. A característica de normatividade atribuída à lógica é preservada nessa visão.

Assim, parafraseando o SC 343-344, poderíamos defender que: “If I want the door to open, that is, to judge and to infer, the (logical) hinges must stay put. My life consists in my being content to accept many things, especially some logical principles.”

Wittgenstein afirma no SC que “giving grounds, however, justifying the evidence, comes to an end; but the end is not certain propositions’ striking us immediately as true, i.e., it is not a kind of seeing on our part; it is our acting, which lies at the bottom of the language game.” (OC 204⁵).

Nessa leitura, uma forma tradicional de separar proposições da lógica de proposições empíricas, como defendido no *Tractatus* (1921), deveria ser revista. A diferença entre lógica e *empíria* não está na forma da proposição, mas no que fazemos com algumas proposições. Algumas devem ser estáveis, mas não definitivamente, para que possamos julgar e agir no mundo. Podemos chamá-las de proposições lógicas em função do seu papel.

De fato, a visão inspirada em Wittgenstein sobre conversão (*Bekehrung*) e persuasão (*Uberredung*) em conflitos entre diferentes imagens de mundos (*Weltbilder*) pode oferecer um tratamento seminal para algumas discussões fundacionalistas em filosofia da lógica evitando o convencionalismo. Uma vez que os princípios da lógica formariam a base normativa de nossas convicções, nós não os rejeitamos em uma confrontação racional, porque eles definem, delimitam e orientam o que é racionalidade para nós, ou melhor, definem o que tomaríamos como comportamento racional e como raciocínio correto em nossas práticas inferenciais.

Contudo, é difícil ver como pessoas poderiam ser convencidas por argumentos de que um conjunto de regras bási-

⁵ Cf. parágrafos 34, 110, 164, 192

cas seja o correto, porque alguns argumentos já deveriam usar esse mesmo conjunto de regras básicas, mas poderiam ser persuadidas a engajarem-se em novas maneiras de pensar. Dessa forma, analogicamente, em conflitos radicais mostrados no SC, como entre o Moore e o rei que acredita que o mundo nasceu com ele, e também entre missionários e nativos, assim como em conflitos entre lógicas rivais, também temos que mudar a abertura, a vontade e a disposição do oponente para cooperar e permitir a iniciação em novas práticas inferenciais.

Com efeito, a analogia entre princípios lógicos e *hinges* parece esvaziar a possibilidade racional de convencer indivíduos com lógicas distintas. Essa sugestão filosófica parece reduzir radicalmente a possibilidade de argumentação para convencer o litigante de um ponto de vista filosófico, uma vez que nossos argumentos e sua legitimidade estão dentro de uma *Weltbild*. Não podemos usar argumentos racionais de uma *Weltbild* para convencer litigantes de outra *Weltbild*. Mas, podemos, talvez, tentar persuadir esses indivíduos. Sempre que não tivermos mais argumentos, podemos tentar converter nosso interlocutor, persuadi-lo a mudar sua disposição e, por sua vez, a ver o mundo diferentemente e também agir diferentemente. Em situações de choque de *Weltbilder*, temos que fazer o oponente ver o mundo sob a nossa perspectiva. Isto é, estamos instruindo o litigante em nossa imagem de mundo (*Weltbild*).

O grande problema, fatal, eu acredito, com essa proposta é que ela reconhece a existência da disputa, mas a qualifica demais. Vincular lógicas a diferentes *Weltbilder* faz o desacordo parecer intransponível racionalmente. Aqui temos um problema óbvio de incomensurabilidade que motiva parte da literatura sobre desacordo profundos (Fogelin, 1985, por exemplo) em função de visões radicalmente diferentes e da consequente ruptura comunicacional.

Mas o que dizer das negociações metalinguísticas? A literatura sobre negociações metalinguísticas não poderia tam-

bém ser aplicada seminalmente no âmbito da revisão da lógica? Defenderei nas seções subsequentes que a análise metalinguística constitui uma estratégia promissora para dar sentido a muitas disputas na revisão da lógica.

Seção 2 - Negociações Metalinguísticas

Primeiro, devemos entender o que está em jogo. Negociações metalinguísticas são apresentadas como “*disagreement[s] about the proper deployment of linguistic representations*” (Plunkett and Sundell 2013, p. 3). Eles afirmam que são discussões sobre “*how best to use a word relative to a context*” (p. 3). A ideia motivadora é a própria troca presente em um dissenso sobre a linguagem, e não sobre o mundo, que expressa um desacordo/disputa com consequências pragmáticas. É importante notar que, com frequência, temos diferentes padrões, paradigmas, critérios e temos que negociar o uso desses conceitos. A discussão aqui não seria semântica, mas pragmática (Thomassen, 2016). Não se trata da linguagem-objeto, mas da metalinguagem. (Plunkett, 2015). Nessa literatura, problemas filosóficos são repensados a partir de como uma palavra *deve* significar ou como *deve* ser usada.

Vale a pergunta nesse contexto: negociações metalinguísticas seriam uma mera disputa verbal? Não! Disputas verbais desaparecem assim que os participantes percebem que a disputa é meramente verbal, ou seja, meramente baseada em definições diferentes. Negociações metalinguísticas podem ser disputas substantivas (podem continuar mesmo que se descubra que estamos usando termos de maneira diferente). O desacordo é persistente. Mesmo que a aplicação do termo seja esclarecida ou mesmo que expresse o que a maioria expressa, ou uma autoridade, ou instituição, o desacordo permanece; a disputa persiste (Plunkett 2015 p. 867).

Assim, temos que disputas e desacordos em filosofia não são necessariamente sobre o mundo/realidade, mas sobre o nosso uso da linguagem. A literatura acerca dessas negociações metalinguísticas tem como primeira motivação mais filosófica os casos de disputas sobre valores em estética e ética. Contudo, a motivação primária são trocas ordinárias. Pensemos no seguinte exemplo: duas pessoas estão discutindo sobre um determinado escritório compartilhado por muitos estar quente ou não (Plunkett and Sundell, 2013, p. 15). Um funcionário do escritório pode dizer: “Está muito quente neste escritório”. Isso pode ser entendido como uma tentativa de ligar o aparelho de ar-condicionado. Outro funcionário pode replicar: “Não está muito quente neste escritório” numa tentativa de manter a temperatura. Alguém poderia interpretar essas afirmações como uma mera disputa verbal. Afinal, os dois podem estar usando o termo “quente” de maneiras diferentes. Para o primeiro, “quente” significa, digamos, temperatura ambiente acima de 21 graus. Por outro lado, o segundo aplica o termo para as situações em que a temperatura, digamos, está acima de 27 graus. Essa interpretação de disputa verbal parece fazer sentido em relação ao comportamento dos dois, mas não é totalmente satisfatória. Se essa fosse uma disputa meramente verbal, poderíamos prever que a disputa terminaria assim que eles concordassem que estão usando o termo “quente” de maneiras diferentes, mas isso provavelmente não acontecerá. De fato, o que provavelmente acontecerá se alguém apontar para usos diferentes é que cada litigante afirmará que o outro está errado. Isso significa adicionalmente que a disputa vai além do mero esclarecimento de pontos de vista diferentes ou de contextos diferentes. Se fosse uma disputa verbal, assim que eles percebessem que cada um tem uma perspectiva diferente, deveriam então ser capazes de traduzir o conteúdo do que falam na perspectiva de um ao outro, e a disputa cessaria, mas isso não acontece dessa forma.

Plunkett and Sundell (2013) defendem que esse tipo de desacordo persistente se alinha muito melhor a uma caracterização por negociação metalinguística. Cada participante na argumentação está usando o termo “quente” para sugerir o uso apropriado, e talvez até sugerir um plano de ação para manter ou mudar a temperatura do escritório. Uma pessoa aplica o termo “quente” para temperaturas mais elevadas que 21 graus Celsius e a outra para temperaturas mais elevadas que 27 graus Celsius. Essa é uma marca de negociação metalinguística. Cada um está usando o termo “quente” de maneira metalinguística para demonstrar o que acredita ser o uso ou o significado mais apropriado de “quente”. Nesse sentido, o debate tem uma característica marcadamente normativa sobre como “quente” *deve* ser usado ou sobre se eles de fato *devem* mudar a temperatura do escritório compartilhado. Nesse caso, cada um está usando a palavra “quente” de maneira metalinguística para afirmar a extensão apropriada do termo.

Podemos discutir outro exemplo, agora em Filosofia Política. A e B parecem estar expressando alguma forma de desacordo em uma discussão.

A afirma: A prática de afogamento simulado [*waterboarding*] é tortura.

B replica: Não, a prática de afogamento simulado [*waterboarding*] não é tortura.

O caso é comumente apresentado como um caso paradigmático de disputa metalinguística (Plunkett & Sundell, 2013). De acordo com essa linha de análise, existem algumas importantes divergências entre os litigantes. Porém, elas não parecem compreender os fatos descritos por suas afirmações. Podemos saber que os litigantes podem concordar com todos os detalhes básicos que constituem o procedimento de afogamento simulado e seus efeitos na vítima, mas não concordam com o significado e a adequação do uso do conceito central na

disputa: “tortura”. Essa divergência é expressa não pela referência explícita ao termo ou ao seu significado, mas pelo *uso* divergente que o interlocutor faz do mesmo termo. Cada um está usando o termo de acordo com suas preferências e inclinações, ou seja, a partir de significados diferentes. Os falantes advogam metalinguisticamente sobre um significado particular para o termo ao usá-lo de acordo com o significado proposto.

Note que essa descrição remete também à filosofia de Wittgenstein. Muitos problemas filosóficos não dizem respeito à verdade ou à falsidade de alguma descrição empírica ou de alguma representação metafísica (por exemplo, a existência de estruturas abstratas independentes do espaço e tempo), e tampouco a como a maioria, de fato, utiliza conceitos. As investigações na filosofia tratam com frequência da normatividade da linguagem, ou seja, das regras sobre como usamos e devemos usar nossos conceitos.

Nosso uso da linguagem permite reflexão, controle público, correção, revisão, assim como negociação e engenharia (melhorias para um determinado fim/interesse). Desse modo, uma coisa é falarmos sobre “verdade” e “correção”; outra é como devemos usar os conceitos ou ter os conceitos corretos para uma determinada finalidade prática.

Aqui temos um ingrediente antirrealista forte. A discussão não trata diretamente de objetos nem de descrições verdadeiras sobre a realidade, mas sim de como deveríamos usar e escolher nossos conceitos. Quais meios de representação deveríamos empregar em nossas vidas e em nossas teorias sobre as coisas. Dessa forma, o foco não é no nível do objeto, que seria uma abordagem realista, mas no nível da representação linguística, no qual examinariamos nossos conceitos.

Com efeito, a discussão filosófica não precisa ser sobre objetos, mesmo que haja investigação sobre objetos indiretamente (Plunkett, 2015). Segundo uma certa leitura da filosofia Wittgensteiniana, em disputas filosóficas, a gramática superfi-

cial de algumas proposições ordinárias parece ser a mesma, como talvez um predicado sendo aplicado a um sujeito, mas a função delas pode ser muito diferente. Elas podem não ser descritivas (Wittgenstein, 1969). Segundo Brandom (1994, 2000), algumas podem ter o papel de exprimir explicitamente uma regra implícita que regula nossas práticas. De fato, proposições podem ter um papel normativo e não descritivo, apesar de parecerem descrições ou terem forma de proposições empíricas. Tome, por exemplo: “Esta vareta tem um metro” ou “este objeto é vermelho”, em um contexto pedagógico, em que alguém esteja aprendendo o sistema métrico de um país novo ou esteja sendo introduzido a uma língua nova a partir de termos para cores. Nesses contextos, essas proposições não são descritivas, apesar de terem a forma de uma proposição empírica. Elas introduzem e expressam parâmetros públicos de correção da utilização de conceitos a respeito de metragem e da atribuição de cores a objetos. Outro exemplo de confusão gramatical de proposições pode ser relativo a proposições que expressam valores. Em uma abordagem antirrealista, valores não são entidades a serem observadas. Na ética, por exemplo, nós não discutimos sobre a verdade das constatações (Wittgenstein, 1969), mas expressamos regras que controlam nossas práticas e, com isso, podemos negociar seu uso. Podemos negociar o controle do uso das expressões, suas aplicações, adequadas ou não, e empregos, legítimos ou não, a partir da explicitação de pressupostos e de consequências de seus proferimentos (Brandom, 1994, 2000).

A literatura sobre negociações metalinguísticas possui muitas aplicações contemporaneamente, como no Direito (Sundell and Plunkett, 2014), na ética (Sundell and Plunkett, 2014; Burgess and Plunkett, 2013), na estética (Cantalamessa, 2020), na política (sobre o conceito de “tortura” em direitos humanos e de “raça” no eliminativismo), na filosofia da linguagem (Plunkett, 2015; Ludlow, 2008), na filosofia da ciência

(Sambrotta, 2019) e na metafísica (por exemplo, sobre compatibilismo) (Plunkett, 2015).

Por que a filosofia da lógica seria resistente à aplicação dessa literatura? Por que alguns problemas filosóficos concernentes à metafísica e à epistemologia da lógica não podem ser compreendidos no âmbito do referencial teórico das negociações metalinguísticas? Talvez porque temos uma visão muito conservadora da lógica, com uma visão monista, isto é, a lógica com um grande e único cânone do pensamento, com predicados como: *formal*, *a priori*, *necessária*, *universal* e *absoluta*. Entretanto, no cenário atual, com uma profusão de lógicas alternativas, como sistemas intuicionistas, paraconsistentes, relevantes etc, todos os predicados acima, filosoficamente conservadores, parecem ser sistematicamente desafiados. É importante notar que estamos tratando de disputas filosóficas legítimas, persistentes e substanciais em que os participantes envolvidos estão se comunicando, aprendendo coisas uns com os outros e inventando novos sistemas.

Em particular, estamos interessados em disputas nas quais os participantes tentem entender como conceitos e expressões devem ser empregados em contextos diferentes.

Seção 3 – Pluralismo Lógico e Neopragmatismo

Atualmente, temos diversos e legítimos sistemas de lógicas não-clássicas com diferentes e interessantes aplicações locais. Por exemplo, como no raciocínio não-monotônico, na revisão de crenças, vagueza, matemática construtiva, informações ou evidências conflitantes, dinâmica do discurso, mundo quântico etc. Um primeiro problema que se impõe neste quadro é: a existência de lógicas alternativas levanta a questão de qual é a correta/verdadeira/legítima. Além disso, podemos nos perguntar se alguma é universalmente correta. Uma multiplicidade de lógicas alternativas parece implicar no fato de

que a universalidade, a prioridade e a necessidade deveriam ser revisadas. Assim, em que sentido ou por que uma lógica poderia ser tomada como o cânone da razão? Deveria qualquer desvio desse paradigma ser um não-raciocínio?

Um segundo problema robusto se apresenta aqui. Tudo isso é uma questão de meras convenções e escolhas arbitrárias? Tudo teria relação com a introdução de diferentes formalismos e a escolha de um deles para um determinado objetivo? Como ser um pluralista diante da relação entre consequência lógica sem ser convencionalista? Se lógica é só uma questão de introduzir diferentes sistemas formais, podemos negligenciar a abrangência de toda a discussão sobre a natureza, normatividade e limites da racionalidade.

Uma terceira questão: é racional raciocinar de maneira não-clássica? Em outras palavras, se também raciocinamos legitimamente de maneira não-clássica, o que significa ser racional? Se de fato tivermos motivações filosóficas em algumas abordagens não clássicas, elas podem ser muito heterogêneas (como o solipsismo de Brouwer ou o dialeteísmo de Priest, conforme foi visto). Se, em alguns casos, for ainda mais racional raciocinar não classicamente (como em casos de paraconsistência), poderíamos ter uma forma de integrar motivações filosóficas muito heterogêneas sob um mesmo programa filosófico?

Um quarto problema filosófico: ser normativo em relação ao raciocínio correto é “fácil” para um monista lógico. Qualquer desvio é apenas não raciocínio. Mas como lidar com a normatividade da lógica no contexto da pluralidade de lógicas? Lógicos não clássicos, por exemplo, não estão raciocinando de fato?

Nosso cenário atual (Silva e Ferreira, 2021) parece apresentar duas visões sobre a natureza da lógica. Uma mais hegemônica, que chamamos de epistêmica, baseada em um paradigma de filosofia naturalizada, e que a analogia direta traçada com a lógica é com ciências empíricas, especialmente com

a física. Em uma abordagem anti-excepcionalista, lógica não é excepcional dentro do horizonte de outras ciências naturais. Logo, ela permitiria revisão, assim como a física, isto é, também a partir de métodos das ciências naturais, de evidências recalitrantes e de raciocínios abduativos, por exemplo.

Outra visão, mais marginal, no cenário de discussão sobre a natureza e a epistemologia da lógica é a que chamamos de visão normativa. De acordo com essa perspectiva, a lógica é aproximada não de ciências empíricas, mas comparada a teorias normativas, como políticas, éticas e jurídicas⁶. Assim, seu método de revisão seria também análogo ao dessas disciplinas. Desse modo, podemos ter um cenário de disputa genuína, mas não epistêmica, ou seja, baseada na correção de descrições ou representações do mundo. A abordagem normativa da lógica parece ter as características que estamos buscando. Afinal, numa abordagem pragmatista, defende-se que a lógica não é composta por conteúdos representacionais acerca da realidade, mas tem uma função expressivista. Segundo o expressivismo lógico (Brandson 1994, 2000), o vocabulário lógico não representa, não descreve, mas expressa normas implícitas em nossas práticas cotidianas de usuários de conceitos e de falantes competentes de uma língua natural. Esse poder expressivo permite controle e revisão públicas, ao permitir a reflexão sobre como deveríamos usar nossos conceitos (Ferreira e Silva, 2021). O importante aqui é a função que as proposições desempenham e não a sua forma lógica ou o seu conteúdo, isto é, sobre o que pretensamente falam (Wittgenstein, 1969).

Logo, o que deve ser proposto é, em um certo sentido, uma visão antropológica da lógica como um fenômeno norma-

⁶ Desse modo, fica clara a inadequação da questão acerca do caráter excepcional da lógica.

tivo. Em outras palavras, é tomar a lógica como um fenômeno fundado em práticas normativas altamente heterogêneas de seres racionais, como nós, corporificados no mundo. É importante notar que a literatura sobre a revisão da lógica frequentemente usa vocabulário normativo. Não é incomum encontrarmos os seguintes conceitos sendo pensados em discussões sobre princípios lógicos: *entitlement*, *commitment*, *respect*, *authority*, *obligation*, *obedience* etc. São todos conceitos normativos. Afinal, podemos respeitar, autorizar, nos comprometermos, obedecermos ou sermos obrigados a aceitar determinados princípios ou regras lógicas. Como uma consequência dessa visão, o “*must be*”, “*have to be*”, “*necessarily*” etc. deveriam ser tomados por um “*ought to*”. O senso comum filosófico poderia dizer que os primeiros são constituidores de noções lógicas, e o segundo, expressa noções deontológicas. Não obstante, acredito que essas noções não diferem em natureza. Ambas deveriam ser tomadas como normativas.

Dessa forma, um cenário menos ortodoxo, tomando a lógica em analogia a ciências normativas, acentuando seu forte papel normativo e não representacional parece ser mais propício para a aplicação de negociações metalinguísticas ao exame filosófico da revisão e diversidade da lógica.

Seção 4 – Negociações Metalinguísticas na Lógica

Sabemos que uma negociação metalinguística é uma troca linguística na qual dois debatedores utilizam um termo com a intenção de advogar, implicitamente, sobre como *deveríamos* compreendê-lo e utilizá-lo. Segundo Plunket (2015), filósofos por vezes fazem afirmações em que estão explicitamente defendendo coisas na ética conceitual, ou seja, na maneira como *devemos* usar nossos conceitos. Esses seriam casos em que o conteúdo literal do que o filósofo diz envolve representações de um nível metalinguístico de palavras e conceitos, assim

como afirmações normativas sobre essas palavras e conceitos (p. 852).

Kouri Kissel, por exemplo utiliza a literatura de negociações metalinguísticas para o caso da divergência na prática matemática:

Imagine that we have two mathematicians trying to do analysis. One is doing analysis with classical logic, and one with a constructive logic. According to the type of domain-specific logical pluralism we are here concerned with, the analysts may very well be using connectives with different meanings. This would mean that when the classical analyst utters “and”, she really means something like “ \wedge ”, while when the intuitionistic analyst utters “and”, he really means something like “ \wedge ”. This is the type of situation in which the communication problem occurs. (Kouri, 2021, p. 02)

Aqui podemos ter um exemplo de uma confusão de gramática nos moldes de Wittgenstein. Quando um interlocutor afirma “A negação X é assim”, não significa que ele está descrevendo um objeto “negação” ou a essência de um objeto lógico, apesar da forma lógica da proposição parecer ser descritiva ou representacional. A discussão da negação pode ser uma discussão a respeito de como devemos usar o conceito e não sobre objetos do mundo. A partir do expressivismo e da normatividade de acordos metalinguísticos, podemos considerar que o interlocutor que afirma “A negação X é assim” em verdade está expressando como a negação *deve* ser usada e não descrevendo um objeto abstrato chamado negação. Destarte, o pluralismo da lógica revisitada aqui não diz respeito à lógica verdadeira, mas à pluralidade de usos diferentes possíveis, e a como nós “devemos” usar nossos conceitos em contextos diferentes.

Plunkett afirma: “it turns out that something we thought was an object-level dispute is really one about concept choice, then this means that it is about a less objective subject matter than we had previously thought.” (Plunkett, 2015, p. 861).

Agora apresentaremos critérios mais gerais para negociações metalinguísticas. Aqui nos basearemos em Plunkett (2015) e em Thomasson (2016).

Segundo Thomasson:

Looking at these examples, we can notice some hallmarks of metalinguistic negotiations that make them particularly persistent and hard to resolve. First, where disputants are involved in a metalinguistic negotiation, the disputants may have no differences in their knowledge or beliefs about (other) facts, nor any sense that further discoveries might resolve things one way or the other. Second, such disputes typically don't go away even if the disputants agree about how the term is actually used. (This also captures the common intuition that such disputes are not resolvable by χ -phi surveys that might help determine how subjects actually use the terms.) Third, the dispute may persist even if the disputants come to recognize that they are using the term in two different ways (p. 12).

Em outros termos, para que um debate seja interpretável como uma negociação metalinguística, ele deverá satisfazer os seguintes critérios (Belleri, 2020; Plunkett, 2015, Plunkett and Sundell 2021a e 2021b)

1. Condição da disputa: há uma troca linguística que pode ser descrita como uma disputa ocorrente.

2. Condição do desacordo: um desacordo está realmente sendo expresso no debate.
3. Condição da equivocação: há evidências de que os disputantes desse debate atribuam diferentes significados para o mesmo termo-chave.
4. Condição da normatividade: há evidências de que o suposto desacordo metalinguístico seja normativo (isto é, diz respeito à questão sobre como devemos usar o termo disputado).

Esses critérios são totalmente aplicáveis à filosofia da lógica, especialmente apresentados na situação fictícia do começo do artigo, a saber, entre C e L a respeito do terceiro excluído:

1. Podemos supor que C e L possuem um mesmo pano de fundo de conhecimento básico.
2. Há uma disputa em jogo que expressa um dissenso sobre um conceito em lógica, por exemplo, o de tautologia.
3. Há equivocação, ou seja, eles estão utilizando um termo com significados diferentes. Contudo, a disputa não é verbal. Se descobrirem que estão usando termos com significados diferentes, o dissenso continua.
4. Sabemos que uma descoberta empírica provavelmente não resolverá o dissenso entre eles. Se souberem por um levantamento ou por uma pesquisa empírica o que a maioria acredita, ou como a maioria usa o termo “tautologia”, isso não dissolverá o dissenso.
5. C e L podem concordar que haja uma visão hegemônica, por exemplo, a existência de autoridade, uma instituição, uma tradição que assegure que a tautologia tenha tal ou tal propriedade, ou que a negação tenha tal ou tal propriedade. E mesmo assim, continuariam discordando.

6. Eles estão discordando. E mesmo assim podem aprender um com o outro.

Ademais, se a disputa entre C e L for de fato metalinguística, isso permite não só analisar conceitos, mas melhorá-los. Se for uma negociação metalinguística, é possível não apenas melhorar os conceitos, mas também proporcionar o aprendizado mútuo e a possibilidade de novos *insights* para a construção de novos métodos.

Eventualmente, o lógico pode não entender o que está acontecendo com a disputa e achar que está descrevendo coisas abstratas em uma realidade independente, assim como um artista pode pensar que está emulando, a partir de suas obras, o ideal abstrato e eterno de beleza e como um matemático profissional pode achar que está de fato descrevendo a essência do mundo com a prova de seus teoremas. Com frequência, tal como um grande artista, ou um grande matemático, um lógico talvez não seja a pessoa mais indicada para interpretar filosoficamente o que está fazendo em suas práticas.

O exame de disputas sobre a lógica a partir de negociações metalinguísticas permite o desenvolvimento de um autoentendimento reflexivo do que estamos fazendo quando fazemos lógica e filosofia, assim como Brandom propõe em seu método socrático (2000).

Esse cenário é totalmente aplicável à filosofia da lógica. Kouri Kissel, por exemplo, aplica de maneira seminal ao caso da análise matemática:

Consider again our two analysts. Imagine them meeting in front of the blackboard and having an exchange. The analyst using classical logic and a classical framework may utter something like “The intermediate value theorem is provable”, while the intuitionist may respond with “The intermediate value theorem is not even a theorem!”. Without a

notion of metalinguistic negotiation, the domain-specific pluralist must assume that this is a merely verbal dispute. However, if the domain-specific pluralist interprets this dispute as a metalinguistic negotiation, she can say a lot more. We can see these two participants as arguing about the best way to approach analysis, in particular about what the term “theorem” ought to mean. In rejecting the claim that the fundamental theorem follows from the axioms of analysis, the intuitionistic analyst suggests that the classical analyst has the wrong axioms and logical rules in place (p. 13).

Desse modo, existem ao menos dois benefícios imediatos ao tratar algumas disputas lógicas como negociações metalinguísticas. Primeiro, não precisamos mais interpretar litigantes de lógicas diferentes “*talking past each other*”, como faríamos em cenários de disputa meramente verbais.

Segundo, agora podemos entender porque a disputa não “some”, mesmo que os praticantes concordem em estar usando o termo “teorema/negação/conjunção etc.” de formas diferentes. Temos esses dois benefícios em função do fato de agora interpretarmos os praticantes como engajados em uma negociação metalinguística sobre o significado do termo “teorema”, por exemplo. Eles estão usando a negociação metalinguística para argumentar sobre qual *framework* é o melhor para fazer a análise lógica. O debate torna-se um debate normativo sobre qual estrutura é a melhor e deve ser preferencialmente usada. Isso significa que não apenas os litigantes estão debatendo sobre como devemos usar certas palavras, mas também sobre a forma correta de raciocínio para um dado domínio. O desafio da incomensurabilidade também parece mitigado, uma vez que não parece de fato haver um desacordo profundo e rupturas comunicacionais entre os litigantes. Afinal, eles podem, sim, aprender uns com os outros nessa negociação.

Conclusão

Nesta contribuição, desafiamos o falso dilema na filosofia da lógica contemporânea: entre uma visão metafísica, em que sistemas lógicos descrevem estruturas abstratas de maneira verdadeira, e uma abordagem convencionalista, na qual sistemas lógicos são meros jogos formais, sintáticos, vazios de significado e inteiramente convencionais. Para tanto, propusemos e defendemos uma visão neopragmatista, expressivista e normativa. Em disputas na lógica, estamos tendo uma disputa normativa de como usar vocabulário lógico. Dessa forma, levamos a sério a persistência do dissenso, a possibilidade de comunicação, a possibilidade de aprendizado mútuo e a seminalidade para fazer novos sistemas. A posição apresentada aqui é coerente com o neopragmatismo de Brandom, 1994, 2000, e de Wittgenstein, 1969. Afinal, onde está a normatividade, ou seja, onde está o “ought to” da lógica? Segundo o expressivismo lógico, nas práticas inferenciais que são expressas, tornadas explícitas no vocabulário lógico. Está na aplicação do vocabulário lógico nas práticas linguísticas. Está na explicitação de regras implícitas em nossas práticas por ocasião de negociações metalinguísticas (disputa sobre o “e” ou o “ou”, por exemplo). Esse procedimento permite controle, correção e revisão públicos, e eventualmente melhorias conceituais. A partir de Wittgenstein (1969), podemos igualmente notar que a disputa também explicita nossa operação com uma rede de compromissos. Renunciar uma regra ou um princípio significa renunciar a vários outros, com frequência. Da mesma forma, aceitar um é aceitar vários outros. A força da crença é dada pelo papel que a crença desempenha no sistema. Também há possíveis consequências interessantes em relação à metafísica, visto que, ao falarmos de terceiro excluído, estaríamos também falando do conceito de verdade, por exemplo. Negar a aplicação do terceiro excluído para futuros contingentes também

pode significar negar a realidade para o futuro. Significa dizer, ou melhor, expressar seu desacordo com a ideia de que o futuro seja real.

Outra lição interessante é a de que podemos mapear esses usos de conceitos em nossas práticas e possivelmente ter princípios mais gerais para guiar negociações metalinguísticas. Todavia, quanto mais universalista é uma abordagem na engenharia conceitual, mais difícil é implementá-la. Precisamos prestar atenção, por exemplo, a pressões comunitárias e naturais locais, e mais específicas também. Note que aqui nosso objetivo foi apenas motivar a plataforma de negociações metalinguísticas na filosofia da lógica, mas não resolvê-las. Outras discussões podem e devem ser feitas em um desenvolvimento mais propositivo: Como resolver a disputa? É possível de fato resolvê-la? É possível resolvê-la na lógica? Quais seriam os critérios para balizar a negociação? A validade? A preservação da verdade? Contudo, a preservação da verdade não seria um critério legítimo, por exemplo, para o intuicionista. Talvez o equilíbrio das regras, mas esse não seria um critério para um clássico. É possível falarmos de níveis diferentes na metalinguagem? Seria necessário um meta-meta nível? Como evitar o regresso ao infinito de níveis metalinguísticos? Um segundo nível poderia ser o vocabulário lógico que expressa as regras? E um terceiro nível poderia ser o que expressaria os princípios da lógica ou critérios mais gerais, pragmáticos ou não? Futuros trabalhos ainda podem e devem debruçar-se sobre essas questões.

Referências

Beall, Jc & Restall, Greg (2005). Logical Pluralism. Oxford, England: Oxford University Press.

- Belleri, Delia (2020). Ontological disputes and the phenomenon of metalinguistic negotiation: Charting the territory. *Philosophy Compass* 15 (7).
- Brandom, R. *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- _____. *Making It Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press, 1994
- Brouwer, L. *Over de Grondslagen der Wiskunde*. Ph.D. thesis, Universiteit van Amsterdam. English translation in Brouwer 1975: 1907, p.11-101
- Burgess, A and Plunkett, D. 'Conceptual Ethics I & II', *Philosophy Compass* 8 (2013), 1091-1110;
- Carnap, Rudolf (1937). *The Logical Syntax of Language*. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co..
- Chalmers, David J. (2011). Verbal Disputes. *Philosophical Review* 120 (4):515-566.
- Cantalamesa, Elizabeth (2020). Appropriation Art, Fair Use, and Metalinguistic Negotiation. *The British Journal of Aesthetics*, (), ayz055-. doi:10.1093/aesthj/ayz055
- Ferreira e Silva (2021) Antirrealismo e Expressivismo Lógico. *PRINCIPIA* 25(1): 3-26 (2021) doi: 10.5007/1808-1711.2021.e80108
- Hirsch, Eli (2005). Physical-object ontology, verbal disputes, and common sense. *Philosophy and Phenomenological Research* 70 (1):67-97.
- Harman, Gilbert, "Logic and Reasoning", *Synthese*, 60(1): 107-127, 1984.
- _____. *Change in View: Principles of Reasoning*, Cambridge, MA: MIT Press, 1986.
- Kouri Kissel, Teresa (2019). Metalinguistic negotiation and logical pluralism. *Synthese*., -. doi:10.1007/s11229-019-02264-z
- Ludlow, Peter (2008). Cheap contextualism. *Philosophical Issues* 18 (1):104-129

- Peregrin, J., Svoboda, V. *Reflective Equilibrium and the Principles of Logical Analysis: Understanding the Laws of Logic*. New York: Routledge, 2017.
- Pereira, L. C. *Breves Considerações sobre o Nihilismo e o Revisionismo na Lógica*. O que nos faz pensar n.20, dezembro de 2006, p.91-99.
- Plunkett, 'Which Concepts should we Use? Metalinguistic Negotiations and The Methodology of Philosophy', *Inquiry* 58 (2015), 828-874
- Plunkett, D., & Sundell, T. (2013a). Disagreement and the semantics of normative and evaluative terms. *Philosophers' Imprint*, 13(23), 1-37.
- Plunkett, D.; Sundell, T. (2013b). Dworkin's Interpretivism and the Pragmatics of Legal Disputes. *Legal Theory*, 19(3), 242-281.
- Plunkett and Sundell, 'Antipositivist Arguments from Legal Thought and Talk: The Metalinguistic Response', in Graham Hubbs and Douglas Lind (eds), *Pragmatism, Law, and Language* (New York: Routledge, 2014)
- Plunkett, D.; Sundell, T. (2021a). Metalinguistic negotiation and speaker error. *Inquiry*, 64(1-2), 142-167.
- Plunkett, D.; Sundell, T. (2021b). Metalinguistic negotiation and matters of language: A response to Cappelen. *Inquiry*, 0(0), 1-25.
- Prawitz, D. *Sobre a Verdade das Proposições Morais e das Proposições da Lógica*. trad. Luiz Carlos Pereira. *Revista Analytica*, 11/1, 2007, p.127-142.
- Priest, G. 2006. *Doubt Truth to Be a Liar*. Oxford: Oxford University Press.
- Resnik, M. *Mathematics as a Science of Patterns*. Oxford: Clarendon Press, 1997
- Resnik, M. *Revising Logic*. in: Priest, Graham, Beall, J.C. and Armour-Garb Bradley (eds.), *The Law of Non-Contradiction*, Oxford: Clarendon Press, 2004, p.178-194

- Russell, G. *Metaphysical Analyticity and the Epistemology of Logic*. *Philosophical Studies*, 171(1), 2014, p.161-175
- _____. *The Justification of the Basic Laws of Logic*. *Journal of Philosophical Logic*, 44(6), 2012, p.793-803.
- Sambrotta, Mirco (2019). «Scientific Models and Metalinguistic Negotiation»; *Theoria. An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 34(2), 277-295. (<https://doi.org/10.1387/theoria.18298>)
- Silva, Marcos. *Desacordos profundos e revisão da lógica: uma proposta neo-pragmatista*. In SOUZA, Marcus José Alves de; LIMA FILHO, Maxwell Morais de (Orgs.) *Escritos de Filosofia IV: Linguagem e Cognição [recurso eletrônico] / Marcus José Alves de Souza; Maxwell Morais de Lima Filho (Orgs.)* -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.
- Silva e Ferreira, *Revisão da Lógica, Equilíbrio Reflexivo e Bidirecionalidade Normativa*. *Revista Analytica* (no prelo)
- Steinberger, Florian (2016). *Explosion and the Normativity of Logic*. *Mind* 125 (498):385-419.
- Thomasson, Amie L. (2016). *Metaphysical Disputes and Metalinguistic Negotiation*. *Analytic Philosophy*. doi:10.1111/phib.12087
- Wittgenstein, Ludwig. *“On Certainty” (Über Gewissheit)*. Tradução de G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

O COMPREENSÃO DO TOTALITARISMO A PARTIR DA FENOMENOLOGIA DA CONSCIÊNCIA MÍTICA¹

Rafael Garcia²

*- Meu pai, ah que me esmaga a sensação do nada!
- Já sei, minha filha... é atavismo.
E ela reluzia com as mil cintilações do Êxito intacto.*

Manuel Bandeira

Introdução

O objetivo central deste texto³ é mostrar em que medida a concepção cassireriana da fenomenologia da consciência

¹ Originalmente, este texto foi escrito como parte da tese *Mito e liberdade: a crítica da cultura contra o totalitarismo político*, defendida no departamento de filosofia da FFLCH-USP em 2015. Não trazemos aqui mudanças substanciais ao texto lá apresentado. Foram feitos apenas ajustes para o formato de capítulo independente.

² Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo, Brasil. Professor Adjunto da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). <https://orcid.org/0000-0002-4120-3205>

³ Originalmente, este texto foi escrito como parte da tese *Mito e liberdade: a crítica da cultura contra o totalitarismo político*, defendida no departamento de filosofia da FFLCH-USP em 2015. Não trazemos aqui mudanças substanciais ao texto lá apresen-

apresentada no segundo volume da *Filosofia das formas simbólicas* lhe permite, mais tarde, compreender o totalitarismo como um fruto possível, embora não inexorável, da própria constituição das formas simbólicas e da forma da interação destas entre si – uma espécie de atavismo (mas não apenas isso) do desenvolvimento esperado da consciência⁴. Aqui analisaremos os processos de surgimento da consciência e as dialéticas *inter* e *intra*formas simbólicas com atenção especial para o papel desempenhado pela forma mítica, pois que a dimensão emocional do espírito é um elemento-chave para a efetivação do totalitarismo. Em seguida, mostraremos as consequências dos postulados de Cassirer para a concepção de ser humano em contraste com a concepção tradicional da filosofia, em especial do período moderno.

Logo após o diagnóstico que faz as vezes de abertura do *Mito do Estado*, Cassirer dá pistas significativas de como procede para a compreensão do novo fenômeno que acomete a vida sociopolítica de seu tempo, sua etiologia, cuja característica principal é a criação técnica de mitos políticos. Diz ele:

Para encontrar uma explicação para esse fenômeno que à primeira vista parece perturbar todos os nossos pensamentos e afrontar todos os nossos critérios lógicos, devemos começar do começo. Ninguém pode esperar compreender a origem, o caráter e a influência dos nossos mitos políticos modernos sem responder primeiro a uma questão preliminar. Precisamos saber o que o mito é antes

tado. Foram feitos apenas ajustes para o formato de capítulo independente.

⁴ Cf. *The Technique of Our Modern Political Myths*, p. 244.

de podermos explicar como ele atua. Seus efeitos especiais só podem ser considerados se tivermos alcançado um discernimento claro de sua natureza geral. (MS, p. 8)

De fato, mesmo uma análise superficial da estrutura do *mito do Estado* evidencia essa trajetória expositiva que vai da compreensão do pensamento mítico (em geral) à atuação dos mitos políticos: na primeira parte do livro (de nome *O que é mito?*) o filósofo aborda 1. a estrutura do pensamento mítico; 2. sua relação com a linguagem; 3. sua relação com a psicologia das emoções e; 4. sua função na vida social⁵. Em seguida, nas segunda e terceira partes do livro, Cassirer passa à consideração da relação entre o mito na história do pensamento político e do mito do século XX, respectivamente.⁶

⁵ Em muitos aspectos os tópicos discutidos nessa primeira parte do livro se assemelham aos expostos no capítulo *Mito e religião* do *Ensaio sobre o homem*. Nota-se com isso a diferença em relação ao que já havia sido exposto no segundo tomo da *Filosofia das formas simbólicas*, esta que tinha em primeiro plano a tarefa de apresentar a *forma* do mito, como trataremos em seguida.

⁶ Os objetivos que enunciamos para este texto giram em torno do que foi exposto por Cassirer na primeira parte de *O mito do Estado*, mas não se restringem a ela. As outras partes do livro foram abordadas nos capítulos seguintes. É importante dizer que a disposição dos capítulos no *O mito do Estado* é alvo de discussões profundas desde a publicação dos manuscritos que deram forma ao livro. Sobre isso, ver JÜRGENS, p. 111 e ss. e FAVUZZI, P. “*Como foi possível essa vitória?*”.

A estrutura da consciência

Dentre as características mais marcantes da obra de Cassirer está sua investigação sobre a forma mítica de pensamento, que aparece a partir da necessidade epistemológica de compreender sistematicamente a totalidade das manifestações do espírito humano, mas que se mostra repleta de possibilidades originais de investigação e compreensão dos fenômenos culturais. Desde o projeto da *Filosofia das formas simbólicas* esta forma de pensamento assume em sua reflexão um lugar de destaque, fazendo-se presente em boa parte de seus escritos. Com efeito, não há sequer uma obra relevante sobre a filosofia de Cassirer que não lide com a dimensão do pensamento mítico e a influência que este irradia para os outros domínios da cultura.⁷ Nota-se também, obviamente, que essa forma de pen-

⁷ Desde a *Introdução e exposição do problema*, no primeiro volume da *Filosofia das formas simbólicas*, já há menção à importância ímpar do pensamento mítico no contexto dessas investigações. Entretanto, o primeiro texto de Cassirer que aborda o pensamento mítico fora publicado cerca de um ano antes: *A forma do conceito no pensamento mítico*, 1922. Outros textos importantes dedicados a aspectos do pensamento mítico escritos na mesma fase intelectual de Cassirer são: *Para a filosofia da mitologia*, de 1924; *Linguagem e mito*, de 1925 e; *Espaço mítico, estético e teórico*, de 1931. Em fases posteriores de sua produção destacamos *Para a lógica das ciências da cultura*, de 1942; *Ensaio sobre o homem*, e; *O mito do Estado*. Além de todos esses textos publicados em vida, há uma quantidade significativa de manuscritos que versam sobre o tema amplo do mito ao longo de toda a sua produção filosófica. Contudo, em muitos outros textos o pensamento mítico, embora não diretamente tematizado, é peça importante da reflexão, como é o caso do consa-

samento é explorada progressivamente em sua profundidade e desdobramentos, consoante ao desenvolvimento intelectual do filósofo: o que encontramos n' *O mito do Estado* é, defendemos, sensivelmente distinto daquilo que encontramos nas primeiras publicações de Cassirer a respeito dessa forma de pensamento – não como revisão, mas como aprofundamento e ampliação. Da mesma forma como no caso da mudança de perspectiva de Cassirer no que concerne à crise⁸ – que em nada era conflitante com as premissas assumidas anteriormente –, também acreditamos ter o mito sofrido uma análoga mudança de sentido, como se evidencia, sobretudo, pelo fato de o filósofo buscar apreender o mito no contexto concreto de uma sociedade complexa, mas também na mudança sensível de ênfase desde a questão epistemológica concernente à forma do pensamento mítico para a sua relação com a psicologia das emoções e para a sua função social (caps. III e IV do *mito do Estado*, como acima dissemos), que serão imprescindíveis para seus capítulos finais, em especial para o capítulo sobre as técnicas dos mitos políticos (XVIII), que é o ápice deste livro de Cassirer.⁹

grado *Filosofia do Iluminismo*. Falaremos de alguns deles oportunamente.

⁸ Cf. *Krise und Totalitarismus im Denken Ernst Cassirers* (2017).

⁹ Vale dizer que Cassirer não é pioneiro *stricto sensu* na aplicação do estudo da forma mítica para a compreensão de fenômenos presentes nas sociedades modernas. Ele mesmo se vale dos resultados alcançados por Freud na proposição dos paralelos entre o pensamento selvagem e o pensamento neurótico (cf. MS, cap. III p. 32-8), embora não pareça ter tirado inteiramente daí a inspiração para sua própria análise. Chiara Bottici, no artigo “Philosophies of Political Myth, a Comparative Look Backwards: Cassirer, Sorel and Spinoza” aponta como Sorel já

Antes, porém, de apresentar em detalhe a forma mítica de pensamento, cabe-nos situá-la na totalidade sistemática das formas da consciência, tal qual exposta por Cassirer. A crítica da cultura tal como concebida por Cassirer, ou seja, como a investigação da totalidade das manifestações do espírito humano, demanda uma sistematização original do devir da consciência, cuja estrutura geral Cassirer toma da *Fenomenologia do espírito* de Hegel¹⁰ e à qual, entretanto, imprime modifi-

apresentava análises que vão no mesmo sentido posteriormente tomado por Cassirer.

¹⁰ Não problematizaremos aqui a relação desta concepção de Cassirer com a de Hegel. Para nossos objetivos basta ter em mente que o próprio Cassirer menciona Hegel em pontos-chave de sua exposição da fenomenologia, tal como na introdução ao segundo volume da *Filosofia das formas simbólicas*, em que ele relaciona diretamente sua investigação da forma do pensamento mítico ao programa da fenomenologia de Hegel. Diz Cassirer: “Que o mito se encontra numa relação íntima e necessária para com a tarefa universal da *Fenomenologia do espírito* se pode deduzir já mediante a própria formulação e determinação de Hegel de seu conceito” (p. XII). Além disso, a organização dos volumes I e III da *Filosofia das formas simbólicas* está relacionada aos estágios da consciência, embora a estrutura das três funções da consciência seja estabelecida na sua forma definitiva apenas no terceiro volume. Para mais sobre a influência da fenomenologia de Hegel na obra de Cassirer, cf. VERENE, D. *Kant, Hegel and Cassirer: the origins of the philosophy of symbolic forms*. Hegel ocupa ainda uma posição privilegiada nas reflexões de Cassirer acerca da política desde *Liberdade e forma* até seus últimos escritos. O sentido que ela tem para nosso filósofo, entretanto, muda sensivelmente ao longo do tempo. A respeito dessa análise diacrônica das referências de

cações significativas em seus fundamentos e na forma de seu desenvolvimento, para fazer caber a forma do mito e para manter a autonomia de cada forma em sua tendência específica. Vejamos.

No terceiro volume da *Filosofia das formas simbólicas*, Cassirer sistematiza o devir da consciência em três *funções* distintas: respectivamente, *expressiva*, *representativa* e *significativa pura* (*Ausdrucks-, Darstellungs- e reine Bedeutungsfunktion*). Em cada uma delas há uma característica específica da relação da consciência para consigo mesma e com o mundo que concebe. Por assim dizer, cada uma apresenta uma configuração distinta de percepção de si e da objetividade. O filósofo investiga cada uma dessas funções levando em conta justamente a maneira como em cada uma delas há uma característica de *conformação* e *configuração*¹¹ do mundo. Resumidamente, caracteriza a *função expressiva* a ideia de que há uma relação imediata da consciência com a realidade: o símbolo *expressa* o simbolizado, por assim dizer, sem mediações. Em última análise, a função expressiva concebe o mundo como uma grande causalidade indistinta em que nem mesmo as distinções entre sujeito e objeto, ou entre símbolo e simbolizado, existem. No limite, símbolo e simbolizado não são diferentes, no sentido de que não possuem existência independente e separada, unidos que são por uma cadeia *simpática*. A principal forma de pensamento da função expressiva é a mítica, da qual trataremos em detalhe em seguida. Já a função representativa estabelece uma separação clara entre sujeito e objeto, entre o símbolo e o objeto simbolizado. É nesse estágio da consciência que é criado o

Cassirer a Hegel, ver MÖCKEL, C. *Hegel-Bilder im Wandel?*, 2012.

¹¹ Cassirer varia entre os termos *Formgebung* e *Gestaltung*, aparentemente sem uma distinção exata.

mundo da intuição sensível e no interior do qual pode surgir propriamente a noção de indivíduo, dado que há distinção entre causalidades e uma ideia clara de objetividade. Formas como a da linguagem, da arte, da técnica e da religião são características desse estágio da consciência, que abarca desde relações miméticas – em que a representatividade se funda em cadeias de similitude mais ou menos conscientes – até operações mais abstratas, nas quais a representatividade se dá em relação a objetos criados e desenvolvidos pelo espírito. Por fim, na função significativa pura se estabelece aquilo que Cassirer chama de *forma pura da relação*, na qual o espírito toma consciência de sua atividade como construtor de símbolos e na qual as relações se dão entre os símbolos criados que não guardam mais referência direta com a sensibilidade.¹² É esta a função da consciência em que há predomínio do pensamento científico (lógico-matemático).

A passagem de uma função a outra, contudo, não se dá por saltos. Há um desenvolvimento interno (dialético) da consciência no interior de cada um desses estágios que a im-

¹² “Dessa forma se apresenta na relação [*Verhältnis*] do mito, da linguagem e da arte, por mais que suas configurações se interpenetrem imediatamente nos fenômenos históricos concretos, ainda assim uma gradação [*Stufengang*] sistemática determinada, um progresso ideal, como se de seu objetivo se deixasse dizer que o espírito não somente está e vive em suas próprias formações, em seus autocriados símbolos, como também os compreende tal como eles são. Também nesse problema se comprova aquilo que Hegel designou como o tema recorrente da *Fenomenologia do espírito*: o objetivo do desenvolvimento consiste em que o Ser espiritual não seja concebido e expresso somente como mera substância, mas ‘igualmente como sujeito’” (PSF II, p. 32-3).

pulsiona para além deles – daí que Cassirer fale do desenvolvimento dialético de cada forma simbólica e do desenvolvimento dialético da consciência entre as formas simbólicas. Assim, embora as funções da consciência sejam qualitativamente distintas entre si, não há uma fronteira em sentido próprio entre elas. Esta só poderia ser percebida se fossem tomados, à guisa metodológica de análise, momentos da consciência isolados de seu fluxo.¹³

De outro ponto de vista, Cassirer explica esse desenvolvimento se valendo da correlação por meio da qual compreende e critica a metafísica de seu tempo: vida e espírito (*Leben und Geist*). Nos textos de 1928 preparados para a seção final do terceiro volume da *Filosofia das formas simbólicas* – e que nunca veio a ser finalizada – é clara a preocupação de Cassirer em distinguir sua filosofia em relação à *Lebensphilosophie*, enfatizando especialmente que a noção de *forma* em sua obra deve ser tomada como essencialmente dinâmica: deve ser entendida como *forma formans*, não como *forma formata*¹⁴, do

¹³ Para ilustrar a imbricação entre mudança qualitativa e continuidade no devir da consciência eu tomaria aqui o exemplo das séries gráficas *Metamorphose* de Maurits Escher. Nelas, a alteração mínima de elementos de cada grupo de figuras leva gradualmente a um outro grupo de figuras completamente distintas sem que seja possível determinar precisamente em que momento se dá a passagem. Isso seria especialmente válido para o caso da forma mítica, conforme própria menção de Cassirer (cf. EM, p. 90). Retornaremos a este ponto em seguida, quando da explicação da dialética da consciência mítica.

¹⁴ Ao estabelecer a distinção entre *forma formata* e *forma formans* Cassirer menciona textualmente a distinção entre *natura naturata* e *natura naturans* da filosofia escolástica (PSF IV, p. 18). Em seu artigo *Cassirer's Dynamic Conception of Form*, 2002, Aud

mesmo modo que sua concepção de linguagem, tomada de Humboldt, é de uma *energia* (*ἐνέργεια; Tätigkeit*), não de um *produto* (*ἔργον; Werk*) (PSF IV, p. 16). Com isso, o filósofo demarca o território de seu pensamento como prezando pela *atividade* da consciência como sua característica primordial e principal. “O ato de fala (*Sprachakt*)”, diz o filósofo, “não é, nesse sentido, um ato de mera assimilação; antes ele é, não importa quão diminutamente, um ato criativo, um ato de modelagem e remodelagem [*Prägung und Umprägung*]” (PSF IV, p. 16). Em outras palavras, a atividade da consciência, tal como no caso dos atos de fala, é *formação* – do *dever* da forma (*γένεσις εἰς οὐσίαν*, PSF, p. 15) que se encontra por definição entre os polos extremos da vida e da ideia. Aquilo que a *Lebensphilosophie* toma como uma oposição, uma antítese entre substâncias distintas – espírito e vida –, Cassirer entende como uma correlação: uma “interação de forças”, ou, noutras palavras, uma “oposição de puras funções” (PSF IV, p. 17). Para ele não há sentido numa vida sem forma (sem determinação), tampouco numa forma sem vida (sem dinâmica). A vida do espírito, ou a dinâmica da forma, é essa perpétua interação

Hoel expõe as consequências dessa concepção de forma em Cassirer por uma reconstrução histórica das discussões acerca dessa noção no idealismo alemão e na filosofia da vida (mormente em Bergson). Segundo a autora, a concepção dinâmica de forma em Cassirer deve ser vista em dois aspectos: 1. a formação do conhecimento que se dá no tempo e 2. a mútua determinação entre sujeito e objeto não é pressuposta (na percepção) desde a saída, mas se desenvolve conjuntamente com o desenvolvimento do conhecimento (p. 203). Este segundo aspecto será nosso objeto de exposição nas seções seguintes.

entre os dois polos extremos através da qual se dá a atividade simbólica¹⁵.

Assim, as funções da consciência que acima expusemos devem ser entendidas como resultantes dessa interação, mais ou menos propensas a um dos polos. Elas são distinções esquemáticas no interior dessa interação fundamental e perene entre espírito e vida que, tomada do ponto de vista de sua totalidade, compreende toda a cultura humana. Desde os inícios do pensamento mítico já nos encontramos em *formação*; na atividade científica, ainda estamos nela. Em comum essas duas formas são “ações do espírito humano [...] Elas são em sua direta oposição ainda desdobramentos e marcas daquela essência da ‘humanidade’, que não podemos pensar e determinar senão como *ἔν διαφερόμενον ἑαυτῶ* [divergente de si mesmo]” (PSF IV, p. 7). Cada forma simbólica é uma organização particular dessa relação de forças que produz um *modo*

¹⁵ O conceito de *vida* no pensamento de Cassirer foi objeto de estudos de Möckel em *Das Urphänomen des Lebens*, 2005, que é uma análise exaustiva da relação diacrônica do filósofo com as filosofias da vida. De outro ponto de vista, Norbert Meuter, em seu *Anthropologie des Ausdrucks*, 2006, analisa o conceito de vida na obra de Cassirer como um “conceito em disputa” crítico-cultural no contexto da *Lebensphilosophie* próximo a noções como imediaticidade [*Unmittelbarkeit*], originalidade [*Ursprünglichkeit*] e autenticidade [*Eigentlichkeit/ Authentizität*], muito embora leve em conta que o filósofo tenta se aproximar dos aspectos propriamente biológicos relativos à vida, como comprovam as recorrentes citações ao biólogo-vitalista von Uexküll (cf. p. 131 e ss.). Dessa forma Meuter contextualiza a obra de Cassirer como a meio caminho entre Dilthey e Plessner – do primeiro com a história; do segundo, com a natureza (idem, *ibidem*).

próprio de objetivação, uma visão de mundo peculiar ou uma *forma de vida*, que tem seu próprio desenvolvimento interno, como veremos a seguir no caso do pensamento mítico.

Vale ainda dizer que, exposto o esquema geral da estrutura da consciência segundo Cassirer, é notável a ausência de um termo final, um *τέλος*¹⁶, por assim dizer, dado que isso equivaleria à cessação da dinâmica entre vida e espírito. De fato, a possibilidade de um termo final, um ponto de evolução tal que não permita revisões, aprofundamentos ou desenvolvimentos posteriores – numa palavra, a posse da *coisa-em-si* – é afastado por Cassirer mesmo para o campo da ciência, que mantém este ideal de perfeição apenas como um postulado regulativo.¹⁷ Aplicada à sociedade, essa dinâmica se apresenta

¹⁶ N' *O ensaio sobre o homem*, podemos ler: “O caráter teleológico da vida humana é projetado sobre todo o reino dos fenômenos naturais. Na teoria moderna essa ordem é invertida. As causas finais de Aristóteles são caracterizadas como *asylum ignorantiae*. Um dos principais objetivos da obra de Darwin foi libertar o pensamento moderno dessa ilusão das causas finais. Devemos buscar compreender a estrutura da natureza orgânica somente por causas materiais, ou não poderemos entendê-la de modo algum” (EM, p. 23). Daí que sua filosofia das formas simbólicas seja uma tentativa de compreender e sistematizar tais fenômenos em sua totalidade.

¹⁷ Este é um exemplo claro de como há traços nítidos da doutrina da Escola de Marburgo mesmo nos momentos mais característicos da filosofia de Cassirer. Este é também um bom exemplo da influência de Platão em Cassirer, que o cita com

como uma “luta incessante entre tradição e inovação, entre forças reprodutivas e criativas” (EM, p. 240). Tendo isso em mente, podemos nos lembrar de outra advertência de Cassirer, segundo a qual os bens culturais “não são eternos nem inatacáveis [...] Nós devemos sempre estar preparados para convulsões violentas que podem abalar nosso mundo cultural e nossa ordem social em suas fundações.” (MS, p. 293). Esse ponto é nos fundamental para a compreensão da política, como veremos posteriormente. E não é outra a razão que faz Cassirer compreender o desenvolvimento da cultura como um “processo de progressiva autolibertação” (EM, p. 244), em clara ênfase à dinâmica e à atividade, em detrimento da atenção dirigida ao termo final deste processo.¹⁸ Retomando Kant, Cassirer fala da liberdade como uma tarefa [*Aufgabe*], não como algo suposto, dado [*gegeben*] (*The technique of our modern political myths*, p. 257).

A forma mítica de pensamento

O primeiro grande desafio de Cassirer para lidar com o pensamento mítico é conseguir expor sua forma característica num contexto filosófico, como faz principalmente no volume

frequência quando da exposição de sua noção de forma (cf, p. ex., PSF IV, p. 15-20).

¹⁸ É por conta disso que a ausência de um *τέλος* no sentido que aqui dissemos não significa inexistência de uma direção ou orientação geral ampla, mas que não implica univocidade no que tange ao conteúdo da manifestação cultural específica. Essa direção ampla, que é o valor basilar pelo qual Cassirer “mede” os desenvolvimentos do espírito e cultural é a libertação.

sobre o pensamento mítico da *Filosofia das formas simbólicas*. Uma análise da organização deste livro nos permite reconstruir os passos dados pelo filósofo para levar a cabo esta tarefa. São dois os grandes momentos da exposição: 1. Apresentar o mito como *forma*, o que é feito ao longo das três primeiras partes do livro (respectivamente: *o mito como forma de pensamento*; *o mito como forma de intuição – construção e articulação do mundo espaço-temporal na consciência mítica*; *o mito como forma de vida – descoberta e determinação da realidade subjetiva na consciência mítica*) e; 2. Apresentar o modo como a consciência se desenvolve dialeticamente para além do pensamento mítico, como encontramos na quarta e última parte do livro: *a dialética da consciência mítica*. Podemos ainda subdividir esses dois grandes momentos levando em consideração o fato de que o filósofo pretende empreender, por um lado, uma “crítica da consciência mítica” análoga às críticas kantianas (PSF II, p. IX), e por outro, pretende apresentar uma *fenomenologia* do pensamento mítico em sentido declaradamente hegeliano (PSF II, p. XII)¹⁹. Nesse caso, diríamos que a relação com a perspectiva kantiana se percebe com mais clareza nas três primeiras partes do livro, sendo que a primeira e a segunda tratam de temas eminentemente análogos aos da primeira crítica, ao passo que a terceira parte apresenta elementos mais próximos dos da segunda crítica. Os aspectos fenomenológicos estariam mais presentes na terceira e quarta partes do texto, na exposição do devir do *eu* no pensamento mítico e na dialética desta forma para as formas seguintes da religião e da arte. Contudo, não se trata de isolar a influência kantiana numa parte e a hegeliana em outra, mas, antes, de uma imbricação de ambas, de modo que o que

¹⁹ Vale dizer que ambas as declarações constam do prefácio à PSF II e são feitas quase em sequência.

se percebe de influência maior ou menor segundo o trecho que se considera é apenas de tônica.²⁰

Nossa exposição aqui será centrada nas duas seções finais da exposição sobre o pensamento mítico, ao lado das exposições feitas n' *O ensaio sobre o homem* e n' *O mito do Estado* onde, a nosso ver, encontram-se os principais elementos que nos ajudam a compreender o fenômeno do totalitarismo. Das seções iniciais do texto de 1925 – que apresentam a lógica do pensamento mítico e o modo de sua percepção – bastam-nos algumas considerações em torno de sua posição particular na estrutura da consciência. Passemos então a elas e em seguida aos desdobramentos mais relevantes para a consideração da dimensão política da obra de Cassirer.

²⁰ Vale ainda dizer que aquilo que Cassirer expõe detidamente (em torno de 100 páginas das cerca de 300 do total do volume, segundo edição das obras completas) nas duas primeiras partes do livro é resumido no *Ensaio sobre o homem* ao longo do capítulo *mito e religião* (o capítulo todo tem cerca de 40 páginas, na mesma edição, e é antes um resumo da obra de 1925) e apresentado em seus pontos-chave no primeiro capítulo d' *O mito do Estado* em cerca de 12 páginas. Essa redução da quantidade de páginas se dá apenas porque o filósofo remete textualmente as obras posteriores às ideias apresentadas na redação de 1925. Quando justapostas essas exposições não apresentam elementos fundamentais inteiramente novos ou discordantes dos anteriores. Em vez disso, Cassirer amplia suas referências e enfatiza pontos novos que não teriam sido antes abordados. A diferença de ênfase mais perceptível é a da exposição n' *O mito do Estado*, posto que o filósofo tinha em mente uma aplicação muito específica do pensamento mítico.

O pensamento mítico é a forma primeva de manifestação da consciência propriamente humana. Isso é o mesmo que dizer que no mito são feitas as primeiras distinções na “unidade indiferenciada” (PSF IV, p. 5) do fluxo da vida pela ação espontânea do espírito. O mito, portanto, já é cultura e, igualmente, manifestação da liberdade do espírito. Mas podemos dizer que a influência mais forte sofrida pelo pensamento mítico é a da *vida*, que é também seu primeiro “objeto” de consideração: p. ex., a causalidade (simpática) no pensamento mítico é assemelhada à fluidez e indistinção da vida. O próprio sujeito não toma a si mesmo como separado e independente dela. Estabelecendo um contraste entre a percepção mítica e científica, diz Cassirer:

A vida [no pensamento científico] é dividida em províncias separadas que são nitidamente distinguidas entre si. As fronteiras entre os reinos das plantas, dos animais, do homem – as diferenças entre espécies, famílias e gêneros – são fundamentais e indeléveis. Mas a mente primitiva as ignora e rejeita. Sua visão da vida é sintética, não analítica. A vida não é dividida em classes e subclasses. Ela é sentida como um todo contínuo e ininterrupto que não admite quaisquer distinções nítidas e acentuadas. Os limites entre as diferentes esferas não são barreiras intransponíveis; eles são fluentes e flutuantes. Não há diferença específica entre os vários reinos da vida. Nada tem um formato definido, invariável, estático. Por uma metamorfose repentina tudo pode ser transformado em tudo. Se há algum traço característico e marcante do mundo mítico, alguma lei pela qual ele é governado, é pela lei da metamorfose. (EM, p. 90)

A percepção do tempo e do espaço no pensamento mítico também segue essa mesma diretriz: eles ainda têm “vida”; são eminentemente qualitativos e sintéticos. O espaço mítico é “estrutural” (*Strukturraum*), diz Cassirer. “Aqui o todo surge, ‘devém’, não dos elementos por meio dos quais ele provém geneticamente segundo uma regra determinada, mas sim existe uma relação puramente estática de imanência e interioridade [*Inneseins und Innewohnens*]” (PSF II, p. 104). A rigor, o espaço mítico é antes *sentido* do que percebido; ele se baseia num “fundamento afetivo originário” [*ursprünglichen Gefühlsgrund*] (PSF II, p. 113) que é a primeira função expressiva da consciência.²¹ Nela,

o limite fixo entre o ‘dentro’ e o ‘fora’, entre o ‘subjetivo’ e o ‘objetivo’ não se mantém válido como tal, mas começa como que a tornar-se fluido. O interior não fica ao lado do exterior, o exterior ao lado do interior, como cada um em sua região isolada, mas sim ambos se refletem mutuamente e só tornam acessíveis seus conteúdos próprios nesse reflexo recíproco. Assim toda a forma de vida mítica se manifesta na forma do espaço que o pensa-

²¹ A esses “fundamentos originários”, o momento inicial da atividade simbólica que tangencia a intuição pura, Cassirer dará em PSF III o nome de “pregnância simbólica”, em alusão à ideia de *pregnância* da psicologia da Gestalt (CF. parte II Ca. V), mas também às *mônadas* de Leibniz (que são *praegnans futuri*). Em 1940, nos textos *Basis Phaenomena* que foram publicados postumamente como a segunda parte da PSF IV, Cassirer se detém no mesmo conjunto de problemas. Falaremos mais sobre isso logo a seguir.

mento mítico esboça e pode, de certa forma, ser lida nela. (PSF II, p. 117)

No caso da percepção do tempo encontramos uma situação similar. Cassirer recorre a Schelling para dizer que o tempo mítico é, diferentemente do tempo lógico ou histórico, por natureza indivisível; é como um momento, uma espécie de eternidade em que fim e começo coincidem (PSF II, p. 125), em que passado, presente e futuro se dissolvem na pura identidade (PSF II, p. 131) que o liga à origem, à “santidade da origem” (PSF II, p. 124) que é o fundamento do ser das coisas: a gênese se torna a própria razão e instância de justificativa para todas as coisas.²²

Em geral, a intuição mítica de tempo [*mythische Zeitanschauung*], tal como a intuição mítica de espaço [*mythische Raumanschauung*], é de certo modo tomada qualitativa e concretamente, não quantitativa e abstratamente. Para o mito não existe tempo, duração homogênea e retorno ou sucessão regular ‘em si’, mas sim existem tão somente configurações determinadas de conteúdo, que por seu turno revelam ‘configurações de tempo’ determinadas [*bes-*

²² Esta é a diferença mencionada por Cassirer entre *origem* e *princípio*: a primeira está ligada a uma localização particular e específica, a um evento singular, que é usado como explicação para toda a sorte de questões; o segundo está ligado à compreensão de causalidades e leis universais que não se restringem a eventos em particular. Este é um exemplo importante para Cassirer para mostrar como as ideias se alteram desde suas concepções míticas até suas elaborações propriamente teóricas (cf. MS, p. 172).

timnte 'Zeitgestalten'], um ir e vir, um existir e tornar-se [*Dasein und Werden*] rítmicos. (PSF II, p. 127)

As divisões primeiras do tempo são as próprias divisões da vida, que são primeiramente um “sentimento de fases” e que terão efeitos na elaboração dos vários ritos de passagem, durante os quais os indivíduos morrem e renascem simbolicamente.

Intuições de espaço e tempo se desenvolvem, portanto, desse sentimento mais indeterminado, porém mais concreto e imanente da vida²³. As primeiras divisões tanto num quanto noutra se dão a partir da consideração de eventos concretos, como a sucessão do dia e da noite (luz e escuridão), donde também deriva a divisão fundamental do pensamento mítico entre sagrado e profano. Daí se seguem, em estágios mais avançados da consciência mítica, divisões do espaço que vão desde as regiões do universo até a cidade e os cômodos da casa e que fundamentam a ideia de propriedade, da mesma forma que da regularidade da sucessão do tempo se depreende a própria ideia de uma ordem universal impessoal. Da consideração de ambas deriva até mesmo o ordenamento jurídico,

²³ Segundo o filósofo aponta, é falsa a oposição entre concreto e particular: “Em nossos conceitos científicos nós reduzimos as diferenças entre duas cores, digamos vermelho e azul, a uma diferença numérica. Mas é um modo muito inadequado de dizer se declaramos que o número seja mais real do que a cor. O que se quer dizer é que ele é mais geral. A expressão matemática nos dá uma visão nova e mais compreensiva, um horizonte de conhecimento mais livre e amplo. Mas hipostasiar o número como fizeram os pitagóricos, falar deles como a realidade última, a essência e a substância das coisas, é uma falácia metafísica” (EM, p. 86).

como mostra Cassirer no exemplo da ordem sacral romana (PSF II, p. 117-20) e das noções de *ṛta* e *asha* dos *Vedas* e do *Avestá*, respectivamente (PSF II, p. 136-9). Assim, toda a organização do pensamento mítico é impregnada por esse sentimento da vida, essa ênfase ímpar na emoção, ao qual, mesmo em suas manifestações mais desenvolvidas, ele permanece intimamente vinculado.

A percepção mítica está sempre impregnada com essas qualidades emocionais. O que quer que seja visto ou sentido é rodeado por uma atmosfera especial – uma atmosfera de alegria ou tristeza, de angústia, de excitação, de júbilo ou depressão. Aqui não podemos falar de ‘coisas’ como matéria morta ou indiferente. Todos os objetos são benígnos ou malignos, amistosos ou hostis, familiares ou misteriosos, atraentes e fascinantes ou repelentes e ameaçadores. (MS, p. 85)

Essa ideia de que a percepção já carrega um ato de significação do espírito é cara a Cassirer, que a nomeia de *pregnância simbólica* num capítulo chave do terceiro volume da *Filosofia das formas simbólicas*²⁴. Esta será também a base para

²⁴ Cf. PSF III, segunda parte, cap. 5. “Designamos a relação segundo a qual algo sensível assume um sentido em si e o representa para a consciência imediatamente como ‘pregnância simbólica’, de modo que o estado de coisas dessa *pregnância* não se deixa reduzir a processos meramente reprodutivos nem a processos mediatos intelectuais: ele deve em última análise ser reconhecido como uma determinação independente e autônoma, sem a qual não nos seria dado nem um ‘objeto’ [*Objekt*] nem um ‘sujeito’ [*Subjekt*], nem uma unidade do ‘objeto’

suas investigações acerca dos *basis phänomena* (ou *Urphänomena*, na acepção de Goethe à qual Cassirer recorre por vezes)²⁵ e de sua teoria da percepção desenvolvida na *Lógica das ciências da cultura*, onde é marcada a distinção entre percepção-de-coisa e percepção-de-expressão – que vem inclusive a ser o nome do segundo capítulo desta obra: *Dingwahrnehmung und Ausdrucks wahrnehmung*. Lá, a tese de Cassirer, apresentada após uma costumeira reconstrução do percurso histórico da cisão entre ciências da natureza e ciências da cultura que ele remete à crise da cultura da virada do século XX, é a de que para dar conta do hiato entre esses dois ramos basilares da ciência – onde, segundo o autor, tem-se um lugar privilegiado de manifestação da “crise interna na qual a filosofia e a ciência se encontram nos cem últimos anos, desde a morte de Goethe e Hegel” (LK, p. 391) –, é preciso recuar dos conceitos para a própria percepção.

Deve-se avançar nessa camada fundamental e primordial de todos os fenômenos da consciência para nela encontrar o ponto arquimediano procurado, o δός μοι [...] ποῦ στῶ”. Aqui em certo sentido teremos ultrapassado a fronteira da mera lógica. A análise da forma do conceito como tal não pode aclarar completamente a diferença específica que há entre a ciência da natureza e a ciência da cultu-

[Gegenstand] nem uma unidade do si-mesmo [Selbst]” (PSF III, p. 271-2).

²⁵ Nos manuscritos de 1940 Cassirer desenvolvia essa noção na tentativa de dar conta da organização “externa” da percepção e da organização “interior” da percepção (a primeira voltada à física etc. e a segunda ao mundo da mente etc.) (Cf. PSF IV, p. 113-98).

ra. Nós precisamos colocar a alavanca num nível ainda mais profundo. Nós precisamos nos entregar à fenomenologia da percepção e perguntar o que ela tem a nos dar para o nosso problema. (LK, p. 395-6)

Com esse recuo o filósofo descobre uma “dupla feição” (LK, p. 396) fundamental da percepção, que se volta, por um lado, para a percepção de objetos espaciais e, por outro, para a percepção da alteridade. No primeiro caso, os objetos percebidos são *aliud*; no segundo, *alter ego*.

Não há percepção que não se refira a um ‘objeto’ determinado e que não seja dirigida a ele. Mas essa relação objetiva necessária apresenta-se-nos em uma direção dupla que nós podemos designar breve e esquematicamente como a direção ao ‘Isso’ [*Es*] e como a direção ao ‘Tu’ [*Du*]. Sempre há uma distinção na percepção entre o polo-do-eu [*Ichpol*] e o polo-objeto [*Gegenstandpol*]. Mas o mundo com o qual o eu se defronta é num caso um mundo-de-coisas [*Dingwelt*] e no outro caso um mundo de pessoas [*Welt von Personen*]. Nós o consideramos como de um lado como um todo de objetos espaciais e como a quintessência das transformações temporais que se executam nesses objetos, enquanto o consideramos de outro lado como ‘algo-como-nós’ [*Unseresgleichen*]. A alteridade permanece em ambos os casos; mas nela mesma se mostra uma diferencia característica. O ‘Isso’ é um outro por excelência, um *aliud*; o ‘Tu’ é um *alter ego*. É inequívoco que sempre conforme nos movamos numa ou noutra direção, a percepção adquire para nós um outro sentido e, por assim dizer, uma coloração e tonalidade especiais” (idem).

A partir daí Cassirer passa a argumentar em favor da percepção-de-expressão, que é descoberta pela consideração fenomenológica da percepção e que vem a ser condição *sine qua non* para a cultura. Não nos cabe aqui refazer toda a argumentação de Cassirer, mas chamar a atenção ao fato de que ele vincula a percepção-de-expressão ao reconhecimento imediato da alteridade, em distinção à percepção-de-coisa, que reconhece objetos no espaço e no tempo. É a dupla orientação da percepção à qual o filósofo se referirá pelos pronomes *Du* e *Es* [*eu* e *isso*], respectivamente²⁶. Assim, ao argumentar em favor do repatriamento da dimensão expressiva – que fora por toda a história das teorias da percepção sempre descartada ou relegada a um papel secundário –, o filósofo interconecta mito, expressão e a capacidade de reconhecimento da alteridade. “A raiz do mito não é outra que a percepção-de-expressão. O primado da percepção-de-expressão ante a percepção-de-coisa é o que caracteriza o ponto de vista mítico” (LK, p. 397). Com isso passamos à próxima etapa de nossa argumentação, justamente sobre a descoberta de si no pensamento mítico.

O sentimento de si e a solidariedade no pensamento mítico

Tal como se dá em relação às concepções de tempo e espaço, o sentimento de si devém para a consciência a partir de distinções que se tornam aos poucos claras para ela no fenômeno primordial da vida. O que Cassirer busca é uma “outra oposição, mais fundamental, que a consciência mítica e o

²⁶ Em PSF II, Cassirer apresenta a mesma ideia apontando como polos do eu na consciência mítica respectivamente *tu* e *ele* (*Du* e *Er*). Cf. p. 205.

sentimento religioso ainda encerram em si" (PSF II, p. 205). Essa oposição é de outra ordem daquela efetuada pelo pensamento racional, que pressupõe que sujeito cognoscente e objeto conhecido [*Erkennende* e *Erkannte*] estejam separados. "Aqui", diz Cassirer,

o eu não está relacionado imediatamente ao mundo exterior, mas sim se relaciona muito mais originalmente a uma existência e a uma vida pessoais a ele congêneres. A subjetividade tem como seu correlato não tanto alguma coisa exterior qualquer quanto um 'tu' ou 'ele' do qual ela, por um lado, se diferencia para, por outro lado, a ele se integrar [*zusammenfassen*]. Esse 'tu' ou 'ele' constitui o verdadeiro polo oposto do qual o eu carece para nele a si mesmo se achar e se determinar. Pois aqui também é válido que o sentimento de si individual e a consciência de si individual não se encontram no começo, mas no fim do desenvolvimento." (PSF II, p. 205)

Essa tese, que em muito deve àquela de Schelling segundo a qual o mito é um elemento fundamental da coesão social, como veremos em seguida, levará Cassirer a dissertar sobre as concepções de alma em civilizações antigas e primitivas, bem como a considerar em detalhe a dinâmica dos sistemas totêmicos, segundo os quais muitas dessas civilizações eram organizadas, e o papel da arte para a descoberta da interioridade. Os dois últimos são especialmente importantes para a nossa pesquisa.

O percurso argumentativo de Cassirer para a questão da formação da realidade subjetiva leva em conta a tensão entre o sentimento de unidade e identidade (PSF II, p. 220-3) para com a vida e as cada vez mais complexas divisões que nele se estabelecem, segundo critérios de afinidade (*Affinität*,

cf. PSF II, p. 216-9) e baseados num sistema de classificação, por assim dizer, eminentemente de “procedência mágica”, para os quais

aqueles elementos, que pertencem como membros a um mesmo círculo de influência mágico [*magischen Wirkungskreis*], que cumprem juntos uma determinada função mágica comum, apresentam quase sempre a tendência de fundirem-se, de tornarem-se meras formas de aparência de uma identidade mítica que se encontra por detrás deles.” (PSF, p. 212)

Assim, ele procura mostrar como a consciência de si passa por estágios intermediários até que possa se fixar propriamente na ideia de personalidade e individualidade (o que ocorre efetivamente em estágios posteriores ao do mito).

Nos primeiros estágios até os quais nós podemos rastrear o desenvolvimento, encontramos o *sentimento-de-si* [*Selbstgefühl*] em toda parte ainda imediatamente confundido [*verschmolzen*] a um determinado *sentimento-comunitário* [*Gemeinschaftsgefühl*] mítico-religioso. O eu se sente e se sabe somente na medida em que ele se compreende como membro de uma comunidade, na medida em que ele se vê fundido [*zusammengeschlossen*] na unidade de um clã, de uma tribo, de um grupo [*Verband*] social. Somente nela e por meio dela ele possui a si mesmo; sua própria existência e vida pessoal está ligada em cada uma de suas manifestações como por laços mágicos invisíveis à vida do todo abrangente. Somente aos poucos essa ligação pode se afrouxar e se dissolver, pode-se chegar a uma autonomia do eu face aos envolventes círculos da vida. E aqui

também o mito não somente acompanha esse processo, mas sim ele o media e o condiciona: ele constitui uma de suas forças propulsoras mais significativas e efetivas.” (PSF II, p. 205)

Nessa passagem encontramos uma síntese da tese de Cassirer sobre o desenvolvimento da consciência-de-si: desde a mais indistinta intuição da vida até a determinação de si mesmo como um ser autônomo há a intermediação do polo do tu/ele - e essa mesma intermediação se desenvolve paulatinamente por estágios claros, ou círculos de influência que se delineiam segundo os critérios de classificação mítica. O sentimento-comunitário de que fala o filósofo se dirige inicialmente para a totalidade do ser vivo (PSF II, p. 229) na mesma medida em que até mesmo as primeiras concepções de alma remetem a algo do qual o sujeito participa e que lhe é exterior.

Aqui não há antes de tudo uma alma como uma substância homogênea autônoma separada do corpóreo, mas sim a alma não é outra coisa que a própria vida que está ligada imanente e necessariamente ao corpo. Essa imanência também não aponta, conforme a peculiaridade do ‘complexo’ pensamento mítico, para nenhuma determinação e delimitação espacial nítida.” (PSF II, p. 186)

Como se nota pela passagem, não há nesse estágio associação entre alma e personalidade. Para chegar ao ponto de designar a personalidade ela passa antes por uma série de determinações que Cassirer apresenta em analogia direta com o sentimento de fases da intuição mítica do tempo. Destarte, a alma se converte de totalidade indistinta da vida em força de vida que habita o corpo e que sobrevive ao seu perecimento; depois ela passa a ser uma parte em especial do corpo ou sua imagem (*εἰδωλον*) e, finalmente, é internalizada concomitan-

temente ao aparecimento da consciência moral, momento em que é identificada ao *δαίμων*, espécie de espírito protetor não apenas do indivíduo, mas igualmente da família ou da comunidade. Já no ponto que leva da percepção mítica para a especulação filosófica, Cassirer nos lembra da doutrina pitagórica da alma e de como ela ainda trazia elementos do pensamento mítico (PSF II, p. 201) e mesmo como Platão (PSF II, p. 191) teve de lidar com as partes da alma – herança mítica da pluralidade de almas segundo funções e fases da vida. “A virada decisiva”, diz Cassirer,

ocorre primeiramente quando se desloca o acento do conceito de alma – quando a alma, em lugar de ser pensada como meramente portadora ou causa do aparecimento da vida, é compreendida como sujeito da consciência moral. Na medida em que o olhar se eleva para além da esfera da vida na direção da do agir moral, para além da esfera biológica na direção da da ética, a unidade do eu conquista com isso pela primeira vez a primazia sobre a representação material ou semimaterial da alma.” (PSF II, p. 195)

E essa representação é fortalecida e desenvolvida da mesma forma que das divisões do tempo e do espaço elaboradas pela consciência mítica são apreendidas leis gerais e pessoais. Nesse sentido, a alma pitagórica, para além da herança da cultura mítica à qual está ligada, dá um importante passo ao ser entendida como harmonia e número e, já internalizada, abre caminho para a noção de *εὐδαιμονία* socrática, que converte a alma na consciência da liberdade interior (PSF II, p. 202).

De modo análogo, e num processo que ocorre simultaneamente a este da evolução do conceito de alma, a consciência de si se desenvolve em direção à individualidade e perso-

nalidade. Nas fases intermediárias deste processo encontramos, como já dissemos, a noção do eu vinculada à comunidade (família, tribo ou nação) – e mesmo determinada a partir dela. Se pelo culto aos antepassados o indivíduo se sabia idêntico a eles, o mesmo procedimento geral de identificação vale, *mutatis mutandis*, para as relações tribais e, no limite, para a cidade e a nação²⁷. De fato, Cassirer fala de uma *concrecência* (PSF IV, p. 7), um crescimento mutuamente influenciado e interdependente do eu e do tu/ele de tal forma que a determinação de um povo se dá simultaneamente à determinação dos indivíduos que o compõem. Daí que ele recorra a Schelling para dizer que não há povo sem mitologia e se utilize metodologicamente dessa tese para compreender a forma básica da coesão social engendrada pelo pensamento mítico.²⁸

Sem se valer destes termos, a nosso ver Cassirer aqui ensaia algo próximo da determinação da forma peculiar da solidariedade no pensamento mítico. É como se ele propusesse, por assim dizer, uma *solidariedade mágica*, ainda mais primordial do que aquela classificada por Émile Durkheim como solidariedade mecânica, ou mesmo como um estágio germinal desta.²⁹ O termo *solidariedade* de fato não aparece na *Filosofia*

²⁷ Vale notar que a ampliação dessa consideração não alcança a noção de *humano* como conceito geral abstrato. Essa informação será valiosa para nosso argumento sobre o que se pode propor a partir da antropologia filosófica de Cassirer para a política.

²⁸ Contudo, uma ressalva é feita: a ideia de Schelling vale metodologicamente *se* em vez de povo for pensada qualquer comunidade social mais primitiva (PSF II, p. 207).

²⁹ De fato, a proximidade da argumentação poderia ser defendida até mesmo pelo fato de no capítulo em questão constar

das formas simbólicas, mas podemos encontrá-lo n' *O ensaio sobre o homem*, justamente no capítulo *mito e religião*. Lá Cassirer fala de uma "solidariedade da vida natural ou mágica" do pensamento mítico e da religião primitiva que seria posteriormente substituída por uma "simpatia ética universal" das religiões monoteístas (Cf. EM, p. 111). Essa "solidariedade da vida", tal como é preferencialmente referida, é um "sentimento fundamental" que concilia exigências teóricas (leia-se, mágicas) e práticas (leia-se, ético-religiosas); "ela [a religião primitiva] contém uma cosmologia e uma antropologia; ela responde a questão da origem do mundo e da origem da sociedade humana. E dessa origem deriva os deveres e obrigações do homem" (EM, p. 103). Esta solidariedade mágica seria caracterizada pela dinâmica resultante da forma particular de identificação do indivíduo com sua família, tribo etc. que encontramos no totemismo associada à noção de círculos de influência e eficácia mágico-mítica. Tratar-se-ia, na verdade, do surgimento do sentimento de solidariedade, concomitante à ação (mágica) no mundo e à percepção de unidade para com a totalidade da vida, condizente com a anterioridade do sentimento-comunitário em relação ao sentimento-de-si.³⁰ A concrecência

uma das poucas, contudo uma das mais extensas, referências de Cassirer à obra do francês. Cf. PSF II, p. 225-9.

³⁰ De forma alguma propomos aqui uma crítica, propriamente dita, à divisão de Durkheim entre dois tipos fundamentais de solidariedade pela proposição de uma terceira forma de solidariedade, nem pensamos que isso esteja no horizonte da argumentação de Cassirer. O que dissemos aqui sobre uma, por assim dizer, solidariedade mágica como o primeiro estágio da solidariedade mecânica tenciona antes marcar a forma específica da solidariedade que se dá concomitantemente ao aparecimento da consciência de si e da formação da sociedade.

do sentimento-de-si e da percepção do outro, a simultaneidade e interdependência desses dois polos da percepção, implica cada indivíduo para com a comunidade intrinsecamente, não por uma operação de reflexão e reconhecimento, mas de sentimento que se experimenta concreta e, por assim dizer, immanentemente e que é a condição mesma para o desenvolvimento da forma específica da vida comunitária em cada caso.

As regras específicas que surgem nesse processo – tais como a de exogamia e dos deveres específicos para com os animais e vegetais totêmicos, os rituais e cultos aos antepassados e à mãe-natureza – são expressões dessa tensão entre unidade e individualidade³¹. Em diametral oposição ao que diz Durkheim, e em declarada aproximação com Max Weber, Cassirer postula que as regras fundamentais de parentesco no sistema totêmico são derivadas da percepção mítica e dão forma ao corpo social (Cf. PSF II, p. 227, nota). Quando abstraímos de suas especificidades em cada caso e nos fixamos na forma geral e no sentido dessas regras, percebemos que elas são tentativas de lidar com a percepção cada vez mais nítida da diversidade entre si de sujeitos e destes para com os demais seres e objetos. E se elas são expressão de um conflito que acaba por estabelecer os parâmetros fundamentais da solidariedade – uma espécie de proto-ética –, por outro lado, a existência dessas regras contribui para que as diferenças entre indivíduos sejam sedimentadas e ampliadas.

Cremos que essa distinção seja relevante sobretudo para marcar a crítica à dedução sociológica de Durkheim por Cassirer, que a vê como *ύστερον πρότερον*. A ideia da concrecência rompe com a precedência da forma social, como queria Durkheim, na mesma medida em que joga para a consciência mítica o fundamento da forma social.

³¹ Sobre ritos e cultos falaremos em seguida.

Tal como na imagem fonética [*Lautbild*], a imagem mítica [*mythisches Bild*] serve também não apenas para designar diferenças já existentes [*vorhanden*], mas sim para fixá-las primeiramente na consciência, fazê-las primeiramente visíveis enquanto tais: ela passa adiante essas diferenças não como previamente existentes, mas as faz surgir [*hervorrufen*] em sentido próprio. A uma clara separação dos círculos individuais de atividade, tanto quanto das diversas condições objetivas e subjetivas sob as quais eles estão, chega a consciência primeiramente na medida em que relaciona cada um desses círculos a um ponto central fixo, a uma configuração mítica determinada [*bestimmte mythische Gestalt*]. (PSF II, p. 239)³²

³² Aqui seguimos um raciocínio análogo ao de Cassirer sobre como os conceitos atuam como pontos de apoio para a fixação de conteúdos do fluxo da percepção e de como esses conceitos catapultam a própria capacidade perceptiva, na medida em que a mente amplia seu próprio arsenal (Cf. PSF I, p. 44). Da mesma forma, Cassirer trata do engendramento das imagens míticas, que ocupam no pensamento mítico-religioso um lugar análogo ao dos conceitos na forma linguística. Daí que ele diga, novamente em crítica aos fundamentos da sociologia de Durkheim: “Admitido que o mito e a religião necessitem de tais imagens, de tais signos sensíveis presentes, ainda assim a particularidade dos símbolos mítico-religiosos individuais permanece uma questão que não pode ser resolvida através da indicação da função geral da significação [*Zeichengebung*].” (PSF II, p. 228)

Um dado fundamental é que o processo de engendramento dessas regras as faz serem entendidas como dadas: “as regras sociais são universais, eternas e imutáveis” (*The technique of our modern political myths*, p. 247). Ainda que elas sejam os atos primevos da liberdade do espírito humano, este não os toma enquanto tais, mas sim como expressões de uma realidade dada e objetiva e, por assim dizer, supranatural. “Elas não são vistas como símbolos, mas como realidades. Essa realidade não pode ser rejeitada ou criticada, ela tem de ser aceita de um modo passivo” (MS, p. 49).³³ De fato, segundo Cassirer é essa a explicação mítica para a procedência dos bens culturais: “esses bens não [foram] criados através da força e da vontade do homem, mas sim foram dados a ele” (PSF II, p. 240).³⁴ Assim, por serem expressões de uma legalidade supranatural e de uma ruptura com a “onipotência do desejo” (PSF II, p. 184), as regras dessa proto-ética que surge são extremamente rígidas e inflexíveis, como se verifica pela própria concepção de *tabu*. Aliás, ao tratar do *tabu* na *Filosofia das formas simbólicas*,³⁵ Cas-

³³ E, em seguida, o filósofo arremata: “Mas o primeiro passo preliminar no novo caminho [da percepção da existência de uma realidade para além do mero desejo] que finalmente levará a uma nova meta [à libertação do espírito e sua autoconsciência] foi dado” (MS, p. 49).

³⁴ Daí que Heidegger tenha entendido, erroneamente, pela interpretação do texto de Cassirer, que a consciência é essencialmente receptiva.

³⁵ Vale dizer que o termo *tabu* não é frequente na obra de Cassirer, embora ocupe, a nosso ver, um lugar privilegiado na investigação do pensamento mítico. O termo ocorre poucas vezes no segundo volume da *Filosofia das formas simbólicas* (parte III, cap I), no texto *Sprache und Mythos* (cap. V), da mesma época daquele, e mais algumas poucas vezes n’*O ensaio*

sirer o aponta indiretamente como surgindo no “limiar de uma nova espiritualidade” (PSF II, p. 93) que distingue primordialmente o homem do meramente animal. Dizemos que se trata de uma referência indireta, pois o filósofo na passagem em questão se refere ao *mana*, mas a todo momento menciona o tabu como sua contraparte, seu “correspondente em direção negativa” (PSF II, p. 91).

Desse modo, tomando a fórmula *tabu-mana* como a *categoria* primordial do pensamento mítico-religioso, quicá sua “forma mais original” (PSF II, p. 90), temos o último elemento fundamental para caracterizar o sentimento-de-si no pensamento mítico. Isso porque uma característica marcante do *tabu*, encarado como princípio norteador de uma solidariedade mágica, é ele ser a expressão maior desse vínculo mágico entre os seres, evidenciado pelo seu caráter contagioso, miasmático. Isso significa que, pela lógica do sentimento-comunitário, os atos de um determinado indivíduo implicam todos os demais pertencentes à mesma família, ao mesmo clã ou totem.

Em tudo o que pensa e sente, o que faz e sofre, o indivíduo se sabe atado à comunidade, assim como esta se sente presa aos indivíduos. Toda mácula pela qual um indivíduo seja afetado, cada ato sangrento que ele cometa, passa para o grupo todo através de um contágio físico imediato. Pois a vingança da alma do morto não se detém no assassi-

sobre o homem (cap. VII) e n’O mito do Estado (cap. III). No que tange à rigidez das regras e de como elas representam uma ruptura com a hegemonia do desejo, vale mencionar a prática costumeira de sacrifícios, que representam “uma restrição do desejo [*Begehren*] sensível, uma renúncia a que o eu se impõe” (PSF II, p. 261).

no, mas sim propaga-se para tudo o que esteja em contato ou imediato com ele. (PSF II, p. 234)

O resultado disso, segundo o filósofo, é o acometimento de uma forte sensação de opressão, um miasma, dado o constante *medo* de violar algum tabu³⁶. Esse medo também significa que o mito oprime não apenas pelas regras de conduta (como veremos a seguir a respeito dos ritos), mas alcança um nível ainda mais fundamental da existência: o mito oprime desde o sentimento. Diz Cassirer, no *Ensaio sobre o homem*:

A religião primitiva não deixa espaço para qualquer liberdade de pensamento individual. Ela prescreve regras fixas, rígidas e invioláveis não somente para toda ação humana, mas para todo sentimento humano. A vida do homem está sob constante pressão. Ela está encerrada no estreito círculo de exigências positivas e negativas, de consagrações e proibições, de observâncias e tabus. (EM, p. 241)

Destarte, na contramão do que postulava Rousseau sobre a liberdade de que desfrutaria o sujeito primitivo, afirma nosso filósofo:

Agora aprendemos que a pressão social não é em nenhum outro lugar mais forte, implacável e irresistível do que nas sociedades primitivas. O selvagem não pode dar um único passo sem o medo constante de violar um tabu especial. Cada tal vio-

³⁶ Trataremos da questão do medo no capítulo sobre a liberdade.

lação significa miséria e morte, entretanto, não somente para o indivíduo mas para todos os membros da comunidade. Não há um ato sequer, não importa o quão trivial e insignificante, que não seja regulado por regras coletivas. (*The technique of our modern political myths*, p. 247)

Em decorrência dessa rigidez há de se inferir como característica das sociedades guiadas pela forma mítica de pensamento uma tendência grande para a *reprodução*³⁷ de suas formas, em vez de se supor que elas sejam afeitas a mudanças em sua configuração. Nesse sentido, a própria noção de cultura, como *culto* e *cultivo*, se aproxima da de tradição - e estas nascem já com regras, como vimos, entendidas como mais invariáveis do que a própria natureza.

Esses dois fenômenos culturais [o mito e a religião] parecem ser as forças mais conservadoras na vida humana. O pensamento mítico é, dada sua origem e princípio, pensamento tradicional. Pois o mito não tem outro meio de entendimento, de explicação e interpretação da forma presente da vida humana do que reduzi-lo ao passado remoto." (EM, p. 240)

O desenvolvimento ulterior do sentimento-de-si é justamente aquele que dá ao sujeito gradualmente a consciência

³⁷ Nos termos da já citada "luta incessante entre tradição e inovação, entre forças reprodutivas e criativas" (EM, p. 240).

de sua autonomia, que é a imbricação de individualidade e liberdade. Não nos cabe neste momento explicitar em detalhes este processo, para o qual, segundo Cassirer, concorrem as artes e as religiões, sobretudo as monoteístas. Assim, ao mesmo tempo em que a ética desponta no seio do pensamento religioso, impulsionado pelas mudanças na concepção de alma, a arte contribui para a compreensão da objetividade³⁸ e para a caracterização da imagem (plástica) específica do homem³⁹, bem como para a caracterização do mundo propriamente humano por meio da épica, com o surgimento do herói⁴⁰, do drama e da tragédia⁴¹, com o conflito entre o Eu e o

³⁸ “No instrumento e em seu uso, por sua vez, o objetivo aspirado é deslocado pela primeira vez para um ponto distante. Em vez de olhar [*hinsehen*] para esse objetivo como que capturado por ele, o homem aprende a “prever” [*absehen*] dele – e essa previsão se torna o meio e a condição de sua consecução. Essa forma do ver é o que distingue em primeiro lugar o agir “intencional” [*absichtlich*] do homem do instinto animal. A “pré-visão” [*Ab-Sicht*] funda a “ante-visão” [*Voraus-Sicht*]; funda a possibilidade de, em vez de agir a partir de um dado estímulo sensível imediato, direcionar a determinação do objetivo a algo distante espacialmente e remoto temporalmente. Não porque o animal esteja atrás do homem em habilidades corporais, mas sim porque a ele é negada essa visada peculiar, não há no campo da existência animal uso de instrumentos de fato” (FT, p. 159).

³⁹ Essa é a passagem das representações teriomórficas dos deuses para imagens propriamente humanas, por meio das quais a arte descobre “a ideia específica do homem enquanto tal” (PSF II, p. 229-30).

⁴⁰ As epopeias, segundo Cassirer, não tratam mais dos destinos do sol e da lua; “aqui é descoberto o herói, e nele o homem

Tu, até a posterior internalização dos acontecimentos exteriores na nascente consciência-de-si ética⁴². Cada um destes elementos, além deste papel fundamental na constituição da consciência-de-si, é ainda indispensável para a compreensão dos mitos políticos modernos, como trataremos em momento oportuno.

Mito e rito

Talvez a maior prova da característica opressiva de uma sociedade guiada pelo pensamento mítico esteja na completa ritualização de todas as atividades, mesmo as mais corriqueiras e cotidianas. Com efeito, o rito, que envolve também cultos e sacrifícios, é o elemento fundamental da vida primiti-

individual, como agente e paciente. E com esta descoberta cai pela primeira vez uma última barreira entre deus e homem: o herói se coloca entre ambos e leva a cabo a mediação entre eles. Como o herói, como a personalidade humana aparece elevada ao círculo do divino, os deuses estão por outro lado estreitamente enredados no círculo do acontecimento humano não como meros espectadores, mas como combatentes e aliados” (PSF II, p. 231-2).

⁴¹ Um momento fundamental é o do *isolamento* trágico [*tragische Vereinzelung*], que é índice do sentimento de *particularização* [*Besonderung*], cujo desenvolvimento auxilia na percepção da personalidade. Assim, não é fortuita a relação entre as máscaras das peças teatrais – as *personas* – e as *personalidades* (PSF II, p. 232).

⁴² Essa interiorização é verificada, p. ex., pela afirmação de Heráclito: *ἦθος ἀνθρώπων δαίμων*, e pela noção de *Diké*, esta que submete até mesmo o ímpeto vingativo dos deuses (PSF II, p. 233).

va; ele antecede o mito, que é de fato a tentativa de explicá-lo. O culto “constitui a etapa preliminar do mito e seu fundamento ‘objetivo’” (PSF II, p. 259). Isso significa, para Cassirer, afirmar o primado da ação sobre a “teoria”, conforme já dissemos acima. Essa tese é também defendida por Cassirer no que tange ao desenvolvimento da consciência:

o fator mais importante na construção [*Aufbau*] da consciência da personalidade é e permanece o fator da atividade [*Wirken*] [...] Toda atividade genuína é antes de tal forma constituída que ela se revela formadora em duplo sentido: o eu não imprime nos objetos sua própria forma, dada desde o início, mas sim ele conquista essa forma primeiramente na totalidade dos efeitos que ele exerce sobre os objetos e que deles recebe de volta.” (PSF II, p. 235)

A prática ritual concentra em torno de si todos os elementos significativos da vida no estágio mítico de pensamento. Nela a coesão social e a estrutura social são produzidas, representadas e reproduzidas. Nela estão fundidas a história, a tradição, a ética e a cultura – em torno do *tabu*. Por meio dela os indivíduos rompem as mediações entre si mesmos e a vida da comunidade e se fundem num todo homogêneo (cf. MS, p. 40). Dessa forma, cada indivíduo, tomado em hieromania, contacta imediatamente a divindade e reafirma sua unidade e identidade com ela – às expensas de sua própria individualidade. Nesse sentido Cassirer faz menção aos ritos dionisíacos. Tanto na *Filosofia das formas simbólicas* (cf. PSF II, p. 221-2) quanto n’*O mito do Estado* (Cf. p. 44), Dioniso aparece como um exemplo privilegiado de como pelos ritos é buscada a eliminação do “fardo da individualidade” (MS, p. 43).

A lenda de Dioniso Zagreu é um exemplo típico da origem e significado das narrativas míticas. O que

é relatado aqui não é nem uma realidade física nem um fenômeno histórico. Não é um fato da natureza nem uma coleção de feitos ou sofrimentos de um herói ancestral. Todavia a lenda não é um mero conto de fadas. Ele tem um *fundamentum in re*; ele se refere a uma certa 'realidade'. Mas essa realidade não é nem física nem histórica; ela é ritual. O que é visto no culto dionisíaco é explicado no mito. (MS, p. 44)

Quando levamos em conta o fato de que dentre os ritos mais importantes estão aqueles relacionados ao culto aos antepassados, podemos então dizer que o mesmo processo ritualístico que proporciona a ruptura com a mediaticidade é o que reafirma a identidade dos indivíduos com seus antepassados e, destarte, com a própria divindade.⁴³

Importante é ressaltar que a ênfase na emotividade que caracteriza o pensamento mítico é vivida e revivida no e pelo rito.

Ritos são deveras manifestações motoras da vida psíquica. O que eles revelam são tendências, apetites, necessidades, desejos fundamentais; não meras 'representações' ou 'ideias'. E essas tendências são traduzidas em movimentos - em movimentos rít-

⁴³ Vale ressaltar que se trata aqui de uma identidade tomada como real, não como mera analogia. Diz Cassirer: "O que une originalmente o homem a deus é o laço real da consanguinidade. Entre a tribo e seu Deus há um parentesco imediato de sangue: o deus é o ancestral comum do qual a tribo surgiu. Essa intuição fundamental se estende para além do círculo da representação totêmica." (PSF II, p 267)

micos solenes ou danças selvagens, em ações rituais organizadas e regulares, ou irrupções orgásticas violentas. O mito é o elemento épico na vida religiosa primitiva; rito é o elemento dramático. (MS, p. 31)

Daí que Cassirer, ao tratar da função do mito na vida social humana, afirme ser ele não uma emoção, mas *expressão* de emoção (MS, p. 45); a tentativa fundamental do espírito de encontrar uma “unidade do sentimento” (MS, p. 39)⁴⁴. Além disso, por meio do rito as emoções são intensificadas e objetivadas⁴⁵, em vez de serem simplesmente descarregadas⁴⁶, de

⁴⁴ “Em todas as atividades humanas e em todas as formas da cultura humana nós encontramos uma ‘unidade na diversidade.’ A arte nos dá uma unidade da intuição; a ciência nos dá uma unidade do pensamento; a religião e o mito nos dão uma unidade do sentimento. A arte abre a nós o universo das ‘formas vivas’; a ciência nos mostra um universo de lei e princípios; a religião e o mito começam com a consciência da universalidade a fundamental identidade da vida.” (MS, p. 39)

⁴⁵ A objetivação das emoções, para Cassirer, é o que leva à reflexão sobre seus próprios atos e alça a humanidade a um novo patamar de consciência deles. Quando os ritos se tornam mitos, diz Cassirer, “o homem não está mais satisfeito em fazer certas coisas - ele levanta a questão sobre o que essas coisas ‘significam’, ele inquire sobre o porquê e o para onde, ele tenta entender de onde eles vêm e a qual fim eles tendem. A resposta que ele dá a todas essas questões pode parecer incongruente e absurda; mas o que importa aqui não é tanto a resposta quanto a própria questão. Tão logo o homem começa a se perguntar sobre seus atos, ele dá um passo decisivo; ele entra por um caminho que ao fim o levará para longe de sua

modo que sua repetição confirma a eficácia que dele se esperava, qual seja, o próprio sentimento de união com o divino, que é *praticado* no rito.

Mas podemos ainda depreender outra importante característica desta forma de objetivação ritual das emoções, a qual, com efeito, já mencionamos aqui: elas dão corpo a uma forma de cultura fortemente ligada – ou mesmo identificada –

vida inconsciente e instintiva.” (MS, p. 47) Necessário também é ressaltar a forma característica dessa objetivação. Cassirer diz: “O mito é a objetivação da experiência social do homem, não de sua experiência individual” (MS, p. 48). Eles não podem ser criação deste ou daquele indivíduo, até mesmo pelo fato de que não podem jamais serem tomados como criações humanas.

⁴⁶ Cassirer, apoiando-se na “lei das descargas nervosas” de Herbert Spencer (cf. MS, p. 47), faz uma importante distinção entre as emoções que também são encontradas no reino animal e as emoções (simbólicas) propriamente humanas. O ponto principal dessa distinção é o fato de que, com o auxílio do mito, as emoções humanas são tornadas conscientes e dão forma ao primeiro estrato efetivamente objetivo da realidade. Ao passo que a mera descarga emocional é seguida por um estado de repouso e de conseqüente desaparecimento da respectiva emoção, a expressão simbólica “não significa extenuação; significa intensificação. O que encontramos aqui não é mera externalização, mas condensação. Na linguagem, no mito, na arte, na religião, nossas emoções não são transformadas simplesmente em meros atos; elas se tornam ‘obras’. Essas obras não desaparecem. Elas são persistentes e duráveis. Uma reação física pode nos dar apenas um alívio rápido e temporário; uma expressão simbólica pode se tornar um *momentum aere perennius*.” (MS, p. 48)

à sua própria *reprodução*. É nesse sentido que afirmamos a fusão entre cultura, história, tradição e ética nas sociedades guiadas pela forma mítica de pensamento. O ritual é o centro gravitacional e o elemento coesor da sociedade; cumpri-los é dever de cada membro para com a sociedade e necessário para sua manutenção; ele obedece a um determinado conjunto de regras que dá a si mesmo e que devem ser impreterivelmente observadas – de fato, essas regras são transmitidas entre gerações, de modo que os rituais sejam respeitados ao longo do tempo; assim, a própria história de tal sociedade é identificada a essa tradição que gira em torno da observância dos ritos. Ainda vale mencionar que por este mesmo procedimento, a interpretação mítica da história é essencialmente *fatalista*, posto que, de um lado, a ideia de liberdade, seja individual, seja coletiva, não está presente, e, por outro, como o mito se põe a obrigação de atribuir a todas as ações um significado e um propósito, já estabelece em sua cosmogonia o fim de sua história; criação e aniquilação do mundo são duas metades que só fazem sentido juntas. Daí que Cassirer se remeta a Schelling para dizer que na mitologia grega já estava inscrito o ocaso desta civilização.

Na relação entre mito e história aquele se revela seguramente o primário, este o secundário e derivado. Não através de sua história devém para um povo sua mitologia, mas sim contrariamente sua história é determinada pela sua mitologia – ou, mais do que isso, esta não determina, mas é ela própria seu destino, sua sorte lançada desde o início. Com a doutrina dos deuses hindus, dos gregos e outros mais já estava dada toda a sua história. Aqui existe, por conseguinte, tão pouca escolha livre para um povo singular quanto para a humanidade como um todo, um *liberum arbitrium indifferentiae* com o qual ela poderia aceitar ou recusar

determinadas representações míticas; mas sim aqui domina em toda parte a estrita necessidade. (PSF II, p. 6)⁴⁷

A “reflexão” mítica sobre o rito tem o efeito de cristalização, de condensação, do próprio rito, o que impulsiona um movimento de retroalimentação dos postulados fundamentais – no mais inconscientes – dessa mesma sociedade. É a isso que Cassirer chama de criação das “imagens míticas” (CF. PSF II, 239), estas que, embora sejam criações do espírito humano, são imaginadas, representadas – *vorgestellt* – como independentes e avessas a esse dado fundamental.

A dialética da consciência mítica

Até aqui apresentamos em linhas gerais a estrutura e com algum detalhe elementos concernentes à forma mais fundamental da consciência. Importa-nos agora fazer uma breve menção ao modo como se dá a passagem entre as formas simbólicas, com atenção ao seu desenvolvimento interno, i.e., dentro dos limites de uma determinada forma, e externo, ou seja, entre duas formas distintas. Trata-se da dialética intraforma simbólica e da dialética interforma simbólica. Nosso intuito com esta breve exposição é ressaltar a peculiaridade da *harmo-*

⁴⁷ Vale dizer que nesta citação há trechos *ipsis literis* de Schelling, que entretanto não são devidamente sinalizados pelo autor (ou pela edição alemã consultada e, conseqüentemente, pela edição brasileira que foi feita com base nela). O trecho em questão aparece na obra de Schelling *Introdução à filosofia da mitologia*. Na edição francesa que consultamos, a passagem é encontrada à página 78.

nia dinâmica das formas simbólicas consideradas do ponto de vista de sua totalidade, ou seja, do ponto de vista da cultura, por um lado, e, por outro, tratar da tendência à *hegemonia* que se encontra em cada uma destas formas como uma característica constituinte e inextricável delas.

Ao final do *Ensaio sobre o homem* Cassirer faz afirmações fortes sobre a tarefa maior da filosofia da cultura, qual seja, a de primar pela unidade sem redundar em submissão do diverso. Trata-se de compreender e articular a multiplicidade enquanto tal, não como desarmonia, mas como característica da polifonia e da policromia da natureza⁴⁸ do homem (cf. EM, p. 238). O modelo ao qual Cassirer faz referência é o da harmonia na contrariedade heraclitiano. Diz o filósofo:

A filosofia não pode desistir de sua busca por uma unidade fundamental nesse mundo ideal. Mas ela não confunde essa unidade com simplicidade. Ela

⁴⁸ O termo natureza, empregado por vezes pelo filósofo, não deve ser entendido como substancial, mas meramente como funcional, conforme ele diz por vezes em relação a qualquer conceito que possa ser interpretado metafisicamente em seus textos. Por outro lado, essa natureza a que se refere Cassirer é de tal sorte que desafia sua própria categorização em termos puramente lógicos. “Há coisas que por sua sutileza e infinita variedade desafiam todas as tentativas de análise lógica. E se há algo no mundo que devemos tratar do segundo modo é a mente do homem. O que caracteriza o homem é a riqueza e sutileza, a variedade e versatilidade de sua natureza. [...] A contradição é o elemento genuíno da existência humana. O homem não tem ‘natureza’ – um ser simples e homogêneo. Ele é a estranha mistura de ser e não-ser. Seu lugar é entre esses dois polos opostos.” (EM, p. 15-6)

não negligencia as tensões e os atritos, os fortes contrastes e profundos conflitos entre os vários poderes do homem. Eles não podem ser reduzidos a um denominador comum. Eles tendem em diferentes direções e obedecem a diferentes princípios. Mas essa multiplicidade e disparidade não denotam desacordo e desarmonia. Todas essas funções se completam e complementam mutuamente. Cada uma abre um novo horizonte e nos mostra um novo aspecto da humanidade. A dissonância está em harmonia consigo mesma; os contrários não são mutuamente excludentes, mas interdependentes: 'a harmonia na contrariedade, como no caso do arco e da lira'. (EM, p. 244)

Os "vários poderes" a que se refere o filósofo são justamente as diferentes formas simbólicas, que ao mesmo tempo cooperam e concorrem entre si. Fundamental para a cultura é que haja um equilíbrio nessa dinâmica entre as formas - e é isso mesmo que faz seu solo vulcânico (MS, p. 275). Mas é exatamente aí que reside a dificuldade maior da questão, pois que cada uma dessas formas simbólicas age em prol de sua própria hegemonia, o que torna o equilíbrio delicado e instável⁴⁹. O

⁴⁹ Há também uma menção importantíssima ao equilíbrio dinâmico da cultura ao final d'*O mito do Estado*. Remetendo-se ao mito de Marduk e Tiamat, o filósofo trata do ressurgimento do mito na política como efeito de um desequilíbrio entre as forças constituintes da cultura, estas que precisam persistir em seus papéis para manter o mito sob controle. "Enquanto essas forças intelectuais, éticas e artísticas estiverem em plena força, o mito está domado e subjugado. Mas uma vez que elas comecem a perder força, o caos retorna novamente. O pensamento

surgimento de novas formas simbólicas a partir da forma mítica não é pacífico, mas sim “um choque entre poderes espirituais conflitantes” (EM, p. 13).

O desdobramento de sua forma fundamental [do mito] e sua manifestação em motivos e formas sempre novas se realiza nele não ao modo de um simples processo natural – ao modo do crescimento pacífico de um embrião preexistente e preconfigurado [*vorhandenen und vorgebildeten Keimes*] desde o princípio, que necessitaria ainda apenas de determinadas condições externas para se expandir e trazer-se à clara manifestação [*sich auseinanderzulegen und sich zur deutlichen Erscheinung zu bringen*]. Os estágios singulares de seu desenvolvimento não se conectam um ao outro simplesmente, mas sim antes frequentemente se enfrentam em nítida oposição. O avanço consiste em que certas linhas gerais, certas determinidades espirituais dos estágios anteriores não são somente aperfeiçoadas e completadas, mas sim são negadas, são simplesmente aniquiladas. E essa dialética não se deixa expor somente na modificação dos conteúdos da consciência mítica, mas sim ela domina também sua ‘forma interna’. (PSF II, p. 275)

Cassirer disserta sobre o surgimento das formas da religião e da arte como consequência de um duplo movimento que ocorre no interior da forma mítica, decorrente de sua própria lógica interna. O desenvolvimento da forma mítica – pela

mítico então começa a surgir novamente e a permear o todo da vida cultural e social do homem.” (MS, p. 294)

criação das imagens – leva a um ponto em que o mito se vê obrigado a implodir seu próprio mundo, que cada vez mais se torna “externo” e, portanto, incompatível com suas premissas. Nesse momento, por um lado o mito se reafirma enquanto tal e, por outro, leva à reflexão sobre essas imagens em duas direções representativas distintas: a religião e a arte.

Sem discorrer sobre os detalhes desse importante tema do trabalho do filósofo, ressaltamos aqui que estamos às voltas com o surgimento da função representativa da consciência e, com isso, de outro patamar do desenvolvimento da cultura. É aqui que se desenvolvem as religiões⁵⁰, a arte⁵¹ e a técnica⁵²,

⁵⁰ A forma simbólica da religião devém pelo desenvolvimento de uma nova relação com as imagens míticas, o que significa igualmente uma nova relação para com a objetividade, baseada, em linhas gerais, na negação do estatuto dessas imagens quando do reconhecimento de que elas são não mais do que criações do espírito humano – daí a recusa das religiões mais desenvolvidas à idolatria. “A religião realiza a cisão que é estranha ao mito como tal: na medida em que se serve das imagens e signos sensíveis ela os sabe enquanto tais – como meios de expressão que, quando revelam um determinado sentido, permanecem necessariamente aquém dele, que ‘apontam’ para esse sentido sem compreendê-lo e esgotá-lo inteiramente. [...] A idealidade do religioso não rebaixa apenas o conjunto das configurações míticas a um ser de ordem inferior, mas sim dirige essa forma de negação também contra os elementos da própria existência sensível-natural” (PSF II, p. 280).

⁵¹ Em direção oposta à da religião, a arte supera o mito pela afirmação e reconhecimento da imagem enquanto tal. “Pois justamente isso designa a direção fundamental da estética, que aqui a imagem permanece reconhecida puramente enquanto tal, que, para cumprir sua função, não precisa abdicar de nada

de si mesma e de seu conteúdo. O mito vê nas imagens sempre simultaneamente um pedaço da realidade substancial, uma parte do próprio mundo das coisas que é provida de forças iguais ou superiores a esse. A interpretação religiosa aspira passar progressivamente [*fortstreben*] desta primeira visão mítica para uma espiritualização cada vez mais pura. [...] A consciência estética deixa pela primeira vez esse problema verdadeiramente para trás. Na medida em que ela entrega-se desde o início à pura ‘contemplação’ [*Betrachtung*], na medida em que ela aprimora [*ausbildet*] a forma do contemplar [*Schauen*] no diverso e contrário a todas as formas do agir [*Wirken*], conquistam a partir de então as imagens que são esboçadas nesse comportamento da consciência pela primeira vez uma significatividade [*Bedeutsamkeit*] imanente pura. Elas se admitem como ‘aparência’ em contraposição à realidade empírico-real das coisas: mas essa aparência tem sua própria verdade, porque ela possui sua própria legalidade” (PSF II, 305-6).

⁵² No ensaio *Forma e técnica*, como já mencionamos aqui, Cassirer atribui à técnica a consolidação da percepção de uma causalidade objetiva – entenda-se, para além da onipotência do desejo. Trata-se de uma diferença qualitativa radical em relação à ação mágica e sacrificial: a passagem do *homo divinans* para o *homo faber*. (cf. FT, p. 153) “Ela [a natureza] deixou de ser para ele [o homem] uma matéria amorfa que se presta a qualquer metamorfose, que se deixa compelir pelo poder da palavra e da imagem mágica por fim a qualquer forma arbitrária. No lugar da coação encantada entra o ‘descobrimento’ da natureza, que está compreendida em cada atividade técnica, em cada uso instrumental não importa o quão simples e primitivo.” (FT, p. 157) O instrumento é justamente o que se interpõe entre a vontade e o objetivo, possibilitando a pré-visão – o

cada qual em sua própria legalidade, mas todas como funções, ao seu modo, da liberdade do espírito. Evidencia-se aqui, com o início de fato da função representativa da natureza, o ponto de surgimento das ramificações das formas simbólicas, que se libertam do jugo do mito e desenvolvem-se cada qual autonomamente.

Entretanto o que nos importa enfatizar é que esse surgimento, conflituoso, redundava em tentativas destas outras formas de dominar hegemonicamente a cultura, impondo-se, cada qual, como sua forma por excelência.

[...] na verdade, cada forma fundamental do espírito, na medida em que surge e se desenvolve, tem seu esforço próprio para conceder a si não apenas uma parte, mas o todo e com isso tomar para si uma validade absoluta em vez de meramente relativa. Ela não se contenta dentro dos limites de sua região particular, mas sim busca imprimir sua estampa peculiar que ela leva consigo na totalidade do ser e da vida espiritual. Dessa aspiração ao incondicionado que é intrínseco a cada direção particular, seguem-se os conflitos da cultura e as antinomias do conceito de cultura. (PSF I, p. 10-11)

Mesmo a ciência, fruto tardio da cultura e representante maior da função significativa da consciência, não escapa dessa limitação à sua própria perspectiva que tende à submissão e à anulação das demais formas simbólicas. Nesse sentido, é como se em cada uma das formas simbólicas estivesse presuposta uma predisposição a não interagir e a não reconhecer

que significa passar de uma ação meramente instintiva para uma ação intencional.

a autolegalidade das demais formas simbólicas.⁵³ Textualmente Cassirer dá pistas disso ao tratar da tendência moderna da técnica a dominar a cultura como um todo. Diz o filósofo:

Também em seu desdobramento a técnica não se coloca simplesmente ao lado das outras direções fundamentais do espírito, nem se organiza pacífica e harmonicamente com elas. Ao se diferenciar [*unterscheiden*] delas, ela ao mesmo tempo se separa [*abscheiden*] e se contrapõe a elas. Ela persiste não somente em sua própria norma, mas sim ameaça colocar essa norma como absoluta e impô-la aos outros campos. Aqui irrompe, por conseguinte, um novo conflito no círculo do fazer espiritual e, por assim dizer, em seu próprio colo. (Cf. FT, p. 173)

Se aceitarmos que essa tendência está presente em cada uma das formas simbólicas, quase como que inscrita em sua essência, então não podemos senão imaginar a cultura, ou seja, o conjunto formado pela interação dessas formas, como dinâmica e instável por excelência, pois que sempre sujeita a fortes desequilíbrios e tentativas – por vezes bem sucedidas – de domínio de uma forma sobre as outras. A própria crise da modernidade, tal como discutida no capítulo anterior, é exemplo desse desequilíbrio. Daí a antinomia do conceito de cultura, posto que ela é o processo de progressiva autolibertação, mas tem no bojo de cada uma de suas formas uma propensão residual à negação da liberdade, da autolegalidade, das demais formas. Não é fortuita, portanto, a ideia cara a Cassirer de que a tarefa fundamental da filosofia seja zelar por este

⁵³ Expressão mais corrente disso é a mútua relutância entre ciência e religião.

equilíbrio de forças, o que significa manter sob controle a tendência à hegemonia que ele identifica na constituição das formas simbólicas.

Pensamento mítico e política

Ainda que Cassirer não pensasse diretamente em termos e questões políticas quando de suas primeiras investigações sobre o pensamento mítico, como procuramos aqui demonstrar, é notório que as bases para a sua tese n' *O mito do Estado* remontam aos textos da década de 1920. Em outras palavras, assumindo o risco da obviedade, queremos dizer que a crítica política de Cassirer se assenta em sua antropologia e em sua sociologia, que aqui rascunhamos com algum detalhe. Assim, do ponto de vista da consideração sistemática de suas obras, assumimos que o *Ensaio sobre o homem* e *O mito do Estado* devem ser lidos como textos, por assim dizer, complementares. Por extensão, uma vez que o próprio autor afirma ser o *Ensaio* uma espécie de resumo amplo de sua *Filosofia das formas simbólicas*, podemos dizer sem hesitação que as reflexões políticas do filósofo devem ser remontadas a este seu projeto maior.⁵⁴

⁵⁴ Com isso pretendemos simplificar a hipótese central de trabalho de Gaubert (op. cit.) segundo a qual “todo o trabalho de sua obra [de Cassirer] o preparou de modo íntimo e necessário [...] à exigência ao mesmo tempo enciclopédica e arquitetônica de levar em conta a totalidade e a historicidade do campo da existência humana [...] [e] o predispôs ao encontro simultaneamente empírico e teórico do mal histórico” (p. 11). Bem entendido, Gaubert enuncia sua hipótese assumindo-a certo “exagero metodológico”, que a ele é conscientemente “mais

De fato, esta ideia se confirma pela própria letra do texto de Cassirer, que, no *Ensaio sobre o homem*, menciona a interdependência entre antropologia e política no pensamento grego, referendando-a no contexto de sua proposta de uma antropologia filosófica. Diz ele:

A filosofia não nos pode dar uma teoria satisfatória do homem até que ela tenha desenvolvido uma teoria do Estado. A natureza do homem está escrita em letras maiúsculas na natureza do Estado. Aqui o significado oculto do texto emerge repentinamente, e o que parecia obscuro e confuso se torna claro e legível. (EM, p. 71)

Intencionalmente mudamos o sinal de valência do argumento de Cassirer, que segundo a citação acima afirma apenas a dependência da antropologia para com a política, para uma relação de interdependência: a antropologia precisa compreender as formas de organização social e interação entre

generoso” do que considerar a incursão política de Cassirer como mero exercício retórico (cf. p. 10) e, mais importante do que isso, “mais fecunda teórica e praticamente” (p. 11). Destarte, temos um ponto de vista próximo ao de Gaubert, mas não fazemos nenhuma hipótese conscientemente exagerada a fim de explorar sua fecundidade (que, do ponto de vista dos resultados alcançados por Gaubert, confirma-se bastante profícua), senão que procuramos compreender a sistemática das obras compostas por Cassirer e reconstituir por esta via os diálogos possíveis entre elas, bem como inferir delas a tese que aqui defendemos.

os seres humanos na mesma medida em que a política é caudatária de uma imagem fundamental do homem⁵⁵.

Mas vale ressaltar que Cassirer não reduz todas as formas de organização social à política. E aqui encontramos um dado precioso de sua filosofia. Diz Cassirer:

[...] a vida política não é a única forma de existência humana comunal. Na história da humanidade, o Estado, em sua forma presente, é um produto tardio do processo civilizatório. Muito antes de o homem ter descoberto essa forma de organização social, ele havia feito outras tentativas de organizar seus sentimentos, desejos e pensamentos. Tais organizações e sistematizações estão contidas na linguagem, no mito, na religião e na arte. Devemos aceitar essa base mais ampla se quisermos desenvolver uma teoria do homem. O Estado, não importa quão importante seja, não é tudo. Ele não pode expressar ou absorver todas as outras atividades do homem. Para ser claro, essas atividades, em sua evolução histórica, estão intimamente conectadas com o desenvolvimento do Estado; em muitos aspectos, elas são dependentes da forma da vida política. Mas, ainda que não possuam uma existência histórica separada, elas têm mesmo assim um propósito e um valor próprios. (EM, p. 71)

Destarte parece-nos claro que as formas de organização social de que tratamos neste capítulo devem ser arroladas entre estas organizações, por assim dizer, pré-políticas. Seria

⁵⁵ Essa questão será discutida numa seção em separado no último capítulo deste texto.

mesmo difícil defender que, aceitas as premissas de Cassirer, pudéssemos falar de uma vida política *stricto sensu* na fase mítica da consciência, posto que ainda não estão presentes lá os elementos necessários para o estabelecimento de instituições ou mesmo para a reflexão mínima necessária para tal. É de se supor que as primeiras organizações propriamente políticas surjam e passem a se reconhecer enquanto tais, segundo o sistema cassireriano, concomitantemente ao desenvolvimento da função representativa da consciência.⁵⁶

Contudo, insistimos que os fundamentos da compreensão política de Cassirer repousam sobre a sociologia que ele configura em relação a esse período pré-político, bem como que daí podemos extrair elementos determinantes para a sua compreensão do fenômeno do totalitarismo, que aqui, esquematicamente, introduziremos em quatro pontos básicos: nacionalismo, fatalismo, racismo e intolerância.

⁵⁶ De outro ponto de vista, o trecho citado acima parece se colocar em diálogo direto com a teoria do Estado hegeliana, segundo a qual o Estado é a manifestação do espírito na história. Dizer que o Estado não compreende todas as atividades do homem seria tanto o reconhecimento histórico-antropológico de sua recentidade na cultura humana quanto a possibilidade – talvez mesmo necessidade – de se pensar em organizações políticas supraestatais, seja do ponto de vista do direito natural, seja do ponto de vista do cosmopolitismo. No que tange à fortuna da teoria hegeliana do Estado, da qual o filósofo se ocupa com considerável atenção, a declaração dos limites do Estado teria a função de desautorizar a leitura que daí derivou o totalitarismo.

Da organização totêmica extraímos de um lado o nacionalismo e, de outro, o racismo. No caso do nacionalismo, trata-se de extrapolar a tendência das tradições a se consolidarem em clãs e tribos e, dado que grande parte destes se sedentariza, dão lugar ao surgimento daquilo que mais tarde será identificado como um povo e, posteriormente, uma nação.⁵⁷ Importa aqui salientar a limitação da compreensão daqueles que são de fato (e de direito, noutra sentido) tomados como seus semelhantes. Estes são, por uma derivação da lógica totêmica, aqueles pertencentes aos totens respectivos dos clãs e das tribos originárias de cada “nação”. Por outra via, a própria exposição sobre a evolução da concepção de alma deixa entrever que, num dado momento dessa evolução (já bastante avançada, por sinal), ela é identificada com os deuses da família e da cidade⁵⁸, da mesma forma que se postula um laço real consanguí-

⁵⁷ Estamos conscientes de que a ideia de nação é muito mais complexa e de que, *strito sensu*, não deveria ser aplicada a organizações sociais na fase mítica da consciência – pelas mesmas razões que dissemos não ser adequado falar em vida política nesta fase. Ora, a ideia de nação supõe a existência prévia e consolidada de vida política e de distinções outras em relação a outras nações às quais cada uma deve se contrapor. Ainda assim, pretendemos aqui frisar essa tendência a confluir na designação de um povo um misto de tradição antiquíssima, relação com o território em questão e sentimento de pertença originária a eles por meio da linhagem sanguínea. O próprio Cassirer levanta a questão da problemática envolvida no conceito de nação, justamente no texto escrito em réplica às críticas de Bauch sobre a “judaização” dos estudos de Kant, num texto que leva o nome de *Zum Begriff der Nation*.

⁵⁸ “E então tudo o que em si possui uma genuína ‘forma’ espiritual, tem um tal gênio [concepção da alma como genitor físi-

neo com a divindade da tribo (cf. PSF II, p. 267). Não é à toa que Cassirer remete a formação dos deuses pessoais ao surgimento do sentimento de nação:

Os deuses pessoais de Homero são também os primeiros deuses nacionais da Grécia – e como tais tornaram-se diretamente os criadores da consciência grega universal. Pois eles são os Olímpios, os deuses universais do céu, que não estão ligados nem a uma localidade ou paisagem particular, nem a um local de culto em especial. Então realiza-se aqui a libertação para a consciência pessoal e a ascensão da consciência nacional num só e mesmo ato fundamental da configuração religiosa.” (PSF II, p. 234)

Falamos também em racismo relativamente ao modo como se desdobram as representações totêmicas, cuja forma de categorização dos indivíduos, como já vimos, faz-lhes por vezes serem mais assemelhados a determinados animais, plantas ou outros objetos, do que a outros seres humanos. Outrossim, essa diferença é hipostasiada pela identificação da divindade com o antepassado primordial. Uma derivação disso é a cristalização de grupos de seres humanos distintos etnicamente aos quais seriam atribuídos valores distintos (hierarquizados ou não), estes derivados das características predominantes de seus respectivos totens ou divindades. No limite, isso nos le-

co e espiritual, fonte da peculiaridade espiritual e, como *δαίμων*, sede do *ἦθος*. Ele é conferido não somente ao indivíduo, mas também à família, à casa, ao Estado, ao povo como em geral a toda forma de comunidade humana.” (PSF II, p. 198-9)

varia ao racismo, quando as tais diferenças fossem identificadas em função de valores biológicos – a consanguinidade com a divindade⁵⁹. Mas, em todo caso, esse germe de distinção valorativa no seio da espécie humana nos leva a um etnicismo que é também ponto fundamental de divisões nacionalistas.

As mesmas representações servem para abordar o fatalismo dos tempos da crise da cultura em que desponta o nazismo. A ideia de que há um destino inexorável a ser cumprido por um determinado povo é fundamental para a propagação de suas tradições e elemento *sine qua non* de sua coesão. Frequentemente o cumprimento de tal destino, por razões históricas circunstanciais de cada caso particular, vai de encontro ao de outro povo, fato que tende a reforçar a coesão de ambos os povos em disputa, ou o cumprimento do destino.

Por fim, temos o dado da intolerância, que aqui acrescentamos a título de inferência a partir das premissas em torno da dialética das formas simbólicas. Ainda que Cassirer não fale diretamente sobre (in)tolerância,⁶⁰ ao final do *mito do Estado* ele nomeia uma característica muito marcante do pensamento mítico: ele é *invulnerável* à argumentação racional; *im-*

⁵⁹ Este será assunto dos próximos dois capítulos, mas não podemos deixar de fazer referência ao fato de que a argumentação em prol da raça totalitária de Gobineau, que Cassirer elenca como um dos fatores de “preparação” dos mitos políticos modernos, leva-o a remontar sua árvore genealógica a Odin (cf. MS, 240).

⁶⁰ De fato, ele trata do tema da tolerância, especialmente da tolerância religiosa, em diferentes obras, dentre elas a *Filosofia do Iluminismo*, em especial no capítulo sobre a ideia de religião. Mas o tema não reaparece diretamente nos textos tardios sobre política.

*pérvoio*⁶¹ (cf. MS, p. 290). Isso, somado à rigidez do ritual e do tabu, denota no pensamento mítico sua incapacidade essencial de conviver com aquilo que não se adéqua aos seus pressupostos. O pensamento mítico não pode ser aberto a diálogos ou à possibilidade de uma alternativa que não seja a ideal. Tampouco aceita substituições no plano da “moral”. Ora, há aqui algo muito semelhante à noção de intolerância. Pode-se ainda explorá-la levando em conta o contraste que se estabelece entre a unilateralidade do mito e a policromia da natureza humana. Em outras palavras, a filosofia política de Cassirer – que tem por fundamento sua filosofia da cultura –, na medida em que tem por base favorecer o processo progressivo de autolibertação e garantir a autonomia e a isonomia de cada forma simbólica, vê-se impelida a recusar qualquer tentativa contrária a isso, de modo que poder-se-ia dizer dela que se trata de uma investida em favor da diversidade e da pluralidade, no que tange à cultura, e em favor da democracia, como forma política que garante a diversidade – e a tolerância – ao se fundar sobre a isonomia de seus atores.

Outras considerações ainda são necessárias para completar esta cena inicial dos fundamentos do pensamento político de Cassirer. Por exemplo, há de se tratar do horizonte possível de expectativas dadas as premissas da impossibilidade de superação definitiva do mito, bem como da perpétua dinâmica das formas simbólicas, calcada na atividade do espírito. Mas a função desse adiantamento que aqui fazemos dos elementos que comporão a moldura do pensamento político

⁶¹ O termo usado por Cassirer é *impervious*, daí que tenhamos traduzido pelo termo pouco usual em português.

de Cassirer tomado como fruto de sua filosofia da cultura é dar mais um passo na compreensão do que venha a ser o totalitarismo. Em outro lugar,⁶² afirmamos que, da perspectiva teórica do filósofo das formas simbólicas, totalitarismo pode ser dito da tentativa de aniquilar o antagonismo no interior da cultura. Aqui procuramos mostrar como isso é de fato uma propensão de cada forma da cultura, inscrita na paradoxal imbricação entre consecução de liberdade e busca por “monopolização” da totalidade dos significados da cultura segundo seus próprios critérios e valores. Um aspecto inextricável da cultura, aqui dissemos, é seu equilíbrio dinâmico, a perpétua interação (heraclitiana) de forças contrárias e complementares que constituem seu solo vulcânico. Isso, entretanto, constitui apenas a condição geral de possibilidade do totalitarismo, que precisaria ainda de condições contextuais propícias para se efetivar.

Referências

- Bottici, C. *Philosophies of Political Myth, a Comparative Look Backwards: Cassirer, Sorel and Spinoza*. In: *European Journal of Political Theory* n. 8(3) [DOI: 10.1177/1474885109103840] p. 365–382.
- Cassirer, Ernst. (1998-2007). *Gesammelte Werke*. Hamburger Ausgabe, hrsg. von Birgit Recki, 26 Bde., Meiner: Hamburg.
- Cassirer, Ernst. (1995-2014). *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hrsg. von Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois, Oswald Schwemmer, hrsg. von Christian Möckel (2014ff), 19 Bde., Meiner: Hamburg 1995-2022.

⁶² Cf. *Krise uns Totalitarismus*

- _____. *Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. ECW 23.
- _____. *Form und Technik*. ECW 17, p. 139-83.
- _____. *Philosophie der symbolischen Formen I: Die Sprache*. ECW 11.
- _____. *Philosophie der symbolischen Formen II: Das mythische Denken*. ECW 12.
- Beall, Jc & Restall, Greg (2005). *Logical Pluralism*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Belleri, Delia (2020). *Ontological disputes and the phenomenon of metalinguistic negotiation: Charting the territory*. *Philosophy Compass* 15 (7).

Identificar o nascimento da filosofia contemporânea implica rever criticamente ideias largamente difundidas no início da filosofia analítica e da fenomenologia. Em ambos os casos, a historiografia rigorosa tem sido substituída por “mitos de criação” que, embora relevantes para determinar a identidade que cada uma das correntes atribui a si mesma, ignoram uma teia de complexas relações sistemáticas e históricas. O presente livro reúne trabalhos que oferecem uma amostra dessa linha de investigação.

Mário Porta

CONCEPÇÃO
GRUPO DE PESQUISA
ORIGENS DA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA
(GPOFC/PUCPSP)

