UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUÇÃO EM FILOSOFIA

Rômulo Ferreira Corrêa

A CLAREZA DO DISCURSO

Uma resposta naturalista para o problema da obscuridade do texto filosófico

RIO DE JANEIRO

2016

Rômulo Ferreira Corrêa

A CLAREZA DO DISCURSO

Uma resposta naturalista para o problema da obscuridade do texto filosófico

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ) como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Wilson Mendonça

RIO DE JANEIRO

2016

CIP - Catalogação na Publicação

Ferreira Corrêa, Rômulo
F824c A Clareza do Discurso:Uma resposta naturalista para o problema da obscuridade do texto filosófico / Rômulo Ferreira Corrêa. -- Rio de Janeiro, 2016.
164 f.

Orientador: Wilson Mendonça.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2016.

1. Filosofia. 2. Linguagem. 3. Naturalismo. I. Mendonça, Wilson, orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Rômulo Ferreira Corrêa

A CLAREZA DO DISCURSO: UMA RESPOSTA NATURALISTA PARA O PROBLEMA DA OBSCURIDADE DO TEXTO FILOSÓFICO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 15 de fevereiro de 2016

Prof. Dr. Wilson John Pessoa Mendonça (orientador)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. José Claudio Morelli Matos (membro)
Universidade do Estado de Santa Catarina

Prof. Dr. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues (membro)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

RESUMO

Esta dissertação surge do problema da ininteligibilidade do discurso filosófico. O foco reside na comparação entre duas interpretações contrastantes do mesmo problema, e, portanto, entre propostas que sugerem diferentes soluções. O contraste é entre a filosofia da linguagem presente na obra de John Dewey e a filosofia da linguagem inaugurada pela obra de Gottlob Frege. De Dewey recebemos uma interpretação do problema a partir de uma *teoria do significado*, e o método de *contextualização histórica* como solução. Por sua vez, Frege formula o problema com base em uma *teoria da referência*, e sugere como alternativa o método de *análise da linguagem*. Os dois autores representam projetos filosóficos distintos. O objetivo geral é o exame comparativo dos pontos metateóricos mais antagônicos entre os dois projetos, e das teorias da linguagem, do significado e da referência, produzidas por cada um. Defende-se aqui que a análise detalhada dessas diferentes interpretações é um percurso imprescindível para uma melhor compreensão do problema, e, sobretudo, para o encaminhamento de uma solução factível nos dias de hoje. Este trabalho tem, portanto, a intenção de contribuir modicamente na transformação da escrita filosófica, por meio da familiarização com os debates filosóficos mais relevantes sobre o tema, e ao erigir a clareza do discurso como um dos princípios reguladores da filosofia.

Palavras-Chave: Frege, Dewey, clareza do discurso, referência, significado, filosofia da linguagem

ABSTRACT

This dissertation parts from the problem of the unintelligibility of philosophical discourse. The focus resides in the comparison between two contrasting interpretations of the same problem, and, therefore, between two proposals which suggest different solutions. The contrast is between the philosophy of language present in John Dewey's work, and the philosophy of language inaugurated by the works of Gottlob Frege. From Dewey we receive an account based on a *theory of meaning*, and, as a solution, the method of *historical contextualization*. Frege, in turn, formulates the problem based on a *theory of reference*, and suggests as a solution the method of *language analysis*. The two authors represent distinct philosophical projects. The main goal is the comparative exam of the most antagonic metatheoric points between the two projects, and the respective theories of language, meaning and reference. The hypothesis is that a thorough analysis of these different interpretations is indispensable in order to comprehend the problem, and, over all, to guide us to a feasible solution nowadays. The present work has, therefore, the intention of humbly contribute to the transformation of philosophical writing, by means of a familiarization with the most relevant philosophical debates on the theme, and by postulating *clarity* as one of the regulating principles of philosophy.

Keywords: Frege, Dewey, clarity of discourse, reference, meaning, philosophy of language

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 7
1.1 Apresentação do trabalho 14
1.2 Contextualização e Justificativa 16
1.3 Metodologia de Pesquisa 20
2 METAFÍSICA E MENTE 25
2.1 **Projeto analítico** 29
2.1.1 A pré-determinação do mundo 30
2.1.1.1 A busca pelo eterno e imutável 31
2.1.2 Reino físico e reino mental 33
2.2 **Projeto naturalista** 37
2.2.1 O princípio da indeterminação 37
2.2.2 O princípio da mudança 39
2.2.3 As categorias de Dewey 43
2.2.3.1 Organismo e ambiente 43
2.2.3.2 Experiência e natureza 45
3 LÓGICA E CONHECIMENTO 50
3.1 **Projeto analítico** 52
3.1.1 A imagem do conhecimento filosófico 53
3.1.1.1 O paradigma aristotélico 53
3.1.1.2 O paradigma kantiano 56
3.1.1.3 O paradigma fregeano 60
3.1.1.3.1 O método de análise da linguagem 66
3.2 **Projeto naturalista** 72
3.2.1 A imagem do conhecimento para Dewey 73
3.2.1.1 O método histórico 74
3.2.1.2 O objetivo da filosofia 76
3.2.2 Conhecimento e lógica 80
3.2.2.1 Investigação 82
3.2.3 Lógica e Linguagem 89
3.2.3.1 Juízo e proposição 90
3.2.3.2 Tipos de proposição 92

3.2.3.3 Sujeito e predicado 97
4 LINGUAGEM E SIGNIFICADO 107
4.1 **Projeto analítico** 107
4.1.1 Sentido e referência 109
4.1.1.1 O problema da identidade 110
4.1.1.2 Uma solução naturalista 116
4.1.1.2.1 *The object vanishes* 118
4.2 **Projeto naturalista** 121
4.2.1 Linguagem 121
4.2.2 Significado 125
4.2.2.1 Significado como "essência" 126
4.2.2.1.1 Apreensão vs. compreensão 128
4.2.2.2 Significado como "sugestão" 129
4.2.2.2.1 Significado da situação 131
4.2.2.2.2 Significado do comportamento 132
4.2.2.2.3 Significado do objeto 133
4.2.3 Teoria dos signos 134
4.2.3.1 Relação "signo/sujeito-signo/predicado" 135
4.2.3.2 Relação "signo/objeto-signo/significado" 136
4.2.3.3 Signos naturais 138
4.2.3.4 Signos artificiais 140
4.2.3.5 Relação "nome-objeto" 142
4.2.3.6 Linguagem natural vs. linguagem artificial 147
4.3 **A teoria filosófica** 152
5 REFERÊNCIAS 159

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho parte de uma pergunta aparentemente ingênua: Por que, afinal, os textos filosóficos são tão difíceis de entender? Este é um problema comum a muitas pessoas interessadas em filosofia, incluindo o público não acadêmico. Mas seria ele um problema filosófico? Sim, e por duas razões. A primeira é estritamente factual: algumas tradições filosóficas hoje reconhecem oficialmente a obscuridade do discurso como um problema propriamente teórico de sua disciplina. A segunda razão se refere à eterna busca da filosofia pela Verdade, pelas causas últimas e primeiras, pela essência imutável das coisas. Por esta razão, a abordagem filosófica do problema difere daquela, digamos, dos estudos da linguística e da teoria da comunicação. A abordagem destes estudos é mais pragmática e visa apenas descrever o fenômeno; enquanto a filosofia, supõe-se, se concentra antes em explicá-lo, em esclarecê-lo a partir de um sistema teórico compreensivo. Sob a perspectiva da teoria da comunicação, os motivos pelos quais não conseguimos compreender uma passagem filosófica podem ser bastante banais, decorrentes das falhas de comunicação que todo mundo já conhece: incompetência linguística (do autor e/ou do leitor), má intenção (idem), contextualização insuficiente do tema (idem). A solução, diante disso, para o estudante, além da leitura exaustiva do texto, parece ser mesmo a leitura de muitos comentadores da obra em questão, o comparecimento a seminários sobre o tema, a participação em grupo de estudos, e etc.

Contudo, isso nós já sabíamos. O problema é: e se, depois de termos estudado gramática, semântica, linguística, de nos propormos de todo coração a tentar compreender as intenções do autor, de ter frequentado todos os seminários sobre sua obra, ainda não conseguirmos compreender a obscura passagem? Devemos nos considerar burros, e desistir da leitura? Ou concluir que o filósofo é um caso clínico, e, então, desistir da leitura? Como nenhum estudante é burro, ele já faz essa pergunta antes mesmo de passar por todo esse trabalho; de modo que a verdadeira questão seria: como saber se o filósofo não está escrevendo ficção em vez de filosofia, e, sobretudo, como saber isso sem precisar perder muito tempo? É compreensível que o estudante exija alguma garantia de que o seu estudo não seja em vão; por isso, seu desejo é encontrar algum método geral que lhe permita dizer imediatamente se determinada proposição filosófica é verdadeira, falsa, ou simplesmente sem conteúdo.

Na história da filosofia, foi apenas quando os próprios filósofos começam a reclamar da ambiguidade dos textos filosóficos, e, sobretudo, quando esse problema atingiu um ponto em que o diálogo entre eles havia se tornado impraticável, que a linguagem passou a ser tomada

seriamente como objeto de estudo. Contudo, somente a partir do surgimento da *filosofia analítica* – principalmente a partir da obra de Gottlob Frege (1948-1925) – o estudante de filosofia finalmente passou a ter acesso a um método que lhe possibilitasse descobrir qual filósofo está expressando verdades e qual está apenas dando a sua opinião. O paradigma atual dos estudos filosóficos da linguagem não surgiu, portanto, do estudo da linguística ou da teoria da comunicação; partiu, em vez disso, do urgente problema filosófico da inadequação de alguns usos da linguagem para expressar verdades. É, portanto, justamente a tradição analítica que se propõe a nos ajudar a compreender o motivo pelo qual, ao ler passagens filosóficas obscuras, conseguimos fazer pouco sentido das palavras ali escritas.

A filosofia analítica interpreta o problema da incompreensibilidade do discurso filosófico como um *problema de referência*[1]; onde a falha se encontra precisamente na relação de referência entre linguagem e mundo. A maneira como esse problema é formulado tem como base uma *teoria da referência*. É a partir dessa teoria que hoje terminamos por concluir que não compreendemos o discurso filosófico porque temos dificuldade em identificar os *objetos* e *fatos* do mundo a que ele se refere. Essa falha se deve à própria formulação do texto filosófico, e possui duas raízes. A primeira raiz se deve ao fato de que a forma como o discurso filosófico é normalmente apresentado se refere apenas *indiretamente* ao mundo; em cujo caso ter-se-ia que empreender uma análise (uma decomposição) das sentenças originais até chegar naquelas sentenças mais básicas que, elas sim, se relacionam *diretamente* com o mundo. Essa análise tem o intuito de eliminar ambiguidade da linguagem filosófica através da tradução das sentenças formuladas originalmente em *linguagem comum*[2] (a que falamos no dia a dia) para sentenças em uma *linguagem artificial* (a exemplo da matemática). Essa linguagem artificial seria formulada estritamente para captar com exatidão o conteúdo dos pensamentos que os filósofos e cientistas pretendem expressar, e, consequentemente, seria capaz designar de maneira inequívoca os objetos e fatos do mundo a que eles pretendem se referir. A linguagem artificial da *lógica proposicional*[3], para todos os efeitos, funciona hoje como essa *linguagem intermediária entre o mundo e a linguagem*

[1] Os termos "denotação" e "referência" possuem o mesmo sentido no decorrer desta dissertação.

[2] Usamos as expressões "comum", "cotidiana", "ordinária", "natural", para caracterizar a linguagem vernacular (ex: português, inglês, alemão, etc.). Distinguimos, portanto, a linguagem comum das linguagens artificiais; estas elaboradas para o uso científico e tecnológico (ex: código Morse, cálculo proposicional, *java*, etc.).

[3] Lógica (ou cálculo) proposicional – também comumente chamada de "lógica dos predicados", "cálculo sentencial" (ou ainda alguma outra combinação desses termos) – é uma linguagem artificial na qual as fórmulas representam sentenças (proposições) que podem ser formadas pela combinação de sentenças atômicas da forma "F(x)" usando conectivos lógicos e um sistema de regras de derivação. Eis como se parece uma sentença da lógica proposicional: $\forall x \forall y\ [(x=y) \Leftrightarrow (\forall x\ F(x) = G(x))]$

comum; sua função é justamente servir como um meio para que possamos nos referir direta e inequivocamente ao mundo.

Mas e se, depois de aprender as técnicas de análise, e também a linguagem da lógica proposicional, ao decompormos as sentenças de um texto filosófico obscuro em seus elementos mais básicos, descobrirmos que seus termos não possuem referentes no mundo real? Essa é justamente a segunda raiz do problema da denotação. Acredito estar representando a filosofia analítica quando digo que grande parte da filosofia tradicional, não só é logicamente mal formulada – ou seja, necessita de tradução para uma linguagem tecnicamente mais adequada –, mas, sobretudo, suas sentenças frequentemente não se referem a *nada* existente no mundo real. A expressão que diz que "o nada existe" não só é uma construção lógica incorreta, mas, sobretudo, não existe nenhum objeto ou entidade chamado "nada" por aí. O "nada", como sujeito de uma sentença filosófica, não possui referentes no mundo. Conclui-se disso que os filósofos tradicionais carregam o mau hábito de usar termos que possuem funções lógicas rígidas para exercer funções outras. Ex: os termos "nada" e "ser", que normalmente fazem parte do predicado da sentença, são constantemente usados no lugar do sujeito, como se eles referissem a objetos do mundo.

Muitos textos filosóficos são confusos, portanto, porque, em seus momentos cruciais, não se referem a nenhum objeto ou fato do mundo real; suas sentenças mais basilares não têm denotação. O sucesso do *método de análise da linguagem* é percebido ainda nos dias de hoje quando, diante das passagens mais polêmicas e abstrusas de obras filosóficas, o filósofo analítico o utiliza com o intuito de esclarecer o verdadeiro sentido do discurso, e, em muitos casos, de revelar que o texto filosófico carece de conteúdo. Mas se a filosofia é a busca pela verdade, seu discurso deve sempre se referir a fatos do mundo, do contrário ele é apenas ficção, literatura. Por isso, além de contribuir com um novo método interpretativo, a tradição analítica institui também um novo objetivo para a filosofia: *a clareza do discurso* (GLOCK, 2008, p. 170; PRESTON, 2010, p. 205). A clareza do raciocínio discursivo seria oficializada a partir de então como a via mais segura para o conhecimento verdadeiro. Não é por acaso que, buscando formular um discurso claro e inequívoco, e tendo nas mãos o método ideal para isso, a tradição analítica tenha granjeado numerosos seguidores, de modo a se tornar dominante nos estudos contemporâneos da linguagem.

Algumas consequências decorrentes dessa interpretação não são bem vistas por alguns filósofos mais tradicionais. Como hoje temos a convicção de que o conhecimento mais exato é aquele produzido por meio de investigações empíricas, e como sabemos também que a filosofia não é uma atividade empírica, se, mesmo assim, ela tem o dever de falar apenas a

verdade, eliminando todo floreio retórico e outros artifícios argumentativos, então ela se encontra doravante restrita a dizer apenas o que a ciência já disse, e nenhum pio a mais. Mas qual seria a utilidade de um estudo que visa falar essencialmente a mesma coisa que a ciência já falou? Não teria a tradição analítica, na tentativa de livrar a linguagem de ambiguidades, contribuído para demonstrar a inutilidade da filosofia?

Não. Ela teria, em vez disso, revelado a sua verdadeira função: *explicar e esclarecer o conhecimento científico por meio do método de análise da linguagem*. As correntes mais tradicionais naturalmente rejeitam esse novo propósito filosófico, acusando a tradição analítica de querer "cortar as asas" da filosofia. O contra-argumento é que não está escrito em nenhum lugar que a filosofia deveria ter asas; e que a nossa intenção deveria ser, pelo contrário, trazer a filosofia de volta ao chão, pois somente assim nos livraremos de escritas abstrusas e fantásticas como a de muitos filósofos tradicionais. Se quiser se manter próxima da verdade, a filosofia deve ser neutra e honesta o suficiente para reconhecer com humildade o seu módico lugar na academia. Uma filosofia menos fantástica, menos literária, menos espiritual, e mais sóbria, mais realista, mais próxima da ciência, é o que precisamos nos dias de hoje. Se a tradição analítica conseguiu alcançar os seus objetivos ao custo da redução da patente da filosofia, ainda assim nós saímos no lucro – ganhamos um texto que conseguimos compreender, e, sobretudo, uma via mais didática para a aprendizagem de conhecimentos científicos. As objeções das vertentes mais tradicionais não têm muito peso justamente porque a filosofia analítica está contribuindo para que o discurso filosófico seja cada vez mais claro, e, na mesma medida, cada vez mais próximo da verdade. – Mas está mesmo?

Mais de um século se passou desde a obra de Frege – período de aprimoramento das técnicas de análise, de intenso diálogo acadêmico, de incisivas críticas internas, da criação de subdivisões teóricas, da proliferação de discípulos, até a expansão geográfica e a conquista da hegemonia de muitos departamentos de filosofia –; diante disso, como as coisas se encontram nos dias de hoje? Conseguiu a tradição analítica atingir os seus objetivos? Ela contribuiu para um discurso filosófico mais claro? Por causa dela, a filosofia está mais próxima da verdade? A ideia original era que o uso de uma linguagem mais técnica (da lógica proposicional, ou outra) promovesse um discurso livre de ambiguidades e, por conseguinte, mais verdadeiro. O detalhe é que, para a compreensão desse novo discurso, todos nós, leigos, teríamos que aprender as regras da lógica proposicional (de primeira e segunda ordem) e já possuir também certa familiaridade com alguns conceitos básicos da matemática (teoria dos conjuntos e funções algébricas, principalmente); do contrário, o público leitor de filosofia seria reduzido

em considerável porcentagem[4]. Vale realçar também o fato de que uma linguagem ninguém aprende em uma semana ou duas; é necessário anos de treinamento para que só então comecemos a dominá-la. De modo que, na própria tradição analítica, não são muitos os profundamente versados na linguagem da lógica proposicional a ponto de manusear com habilidade o método analítico da maneira como ele foi designado. Por isso mesmo, os textos mais competentes no assunto não são compreendidos senão por um seleto grupo acadêmico.

Mas seria isso desejável para a filosofia? Mais importante que isso: o discurso da filosofia analítica satisfaz os critérios mais básicos de clareza? O problema é que a maioria das pessoas não se encontra apta a julgar a clareza de uma linguagem que não conhece. De modo que, se a linguagem artificial da tradição analítica é clara, nós, leigos, não temos como saber; tudo o que sabemos é que ela não é clara para nós. A clareza, na tradição analítica, se passa por sinônimo de *tecnicalidade*.[5] Felizmente, nem todo texto da tradição provém de um especialista em matemática ou lógica. A maioria dos autores é versada principalmente nos textos de filósofos clássicos da própria tradição (ex: Frege, Russell, Quine, Wittgenstein, etc.). Pensar-se-ia que esses autores que dispõem de um conhecimento lógico-matemático meramente superficial teriam uma sensibilidade pedagógica maior; que usariam uma prosa menos esotérica, uma escrita acessível a um público mais abrangente.

O que se tem em vez disso é o uso frequente de um estilo de argumentação que não é formulado nem em linguagem artificial nem em linguagem comum, onde o uso livre e informal de símbolos e teses atômicas ocupam normalmente as partes mais cruciais das obras. O tipo de argumentação que apenas simula o rigor das linguagens artificiais é um malefício reconhecido pelos próprios filósofos da tradição (GLOCK, 2008, p. 170-172). Para dar um exemplo comum, em sua obra *The Problem of Consciousness* (1991), o filósofo analítico Colin McGinn, apresenta a ideia de *fechamento cognitivo* (*cognitive closure*) – o que para nós, leigos, poderia ser compreendido pela explicação de que existem propriedades e ideias do mundo que transcendem a nossa capacidade de compreensão; e que, consequentemente, existem problemas que nunca serão resolvidos pela filosofia. Para definir o mesmo conceito, McGinn nos surge com a seguinte tese: "O tipo de mente M é cognitivamente fechada com respeito à propriedade P ou à teoria T se e somente se o procedimento de formação de

[4] Tendo em mente a situação brasileira, onde 90% dos jovens que concluem o ensino médio não dominam senão as operações mais básicas da matemática (TORKANIA, 2014), podemos concluir com segurança que, se a filosofia analítica fosse o único tipo de filosofia existente, de dez brasileiros apenas um estaria apto para ler textos filosóficos.

[5] Sobre isso, é relevante o comentário do filósofo analítico Hans-Johann Glock: "é tempo de os filósofos analíticos começarem a pensar seriamente sobre a natureza da clareza [textual]. Se a clareza é suficiente ou não, *certamente não é suficiente usar pra lá e pra cá o termo 'clareza'*." (2008, p. 173, *grifo nosso*).

conceitos à disposição de M não pode se estender para captar P (ou compreender T).” (1991, p.1)

Para o leitor não iniciado na tradição, esta passagem é tão (ou mais) enigmática quanto a de muitos filósofos tradicionais. Contudo, é preciso realçar que não é propriamente a inserção de símbolos ou notações que faz com que o texto analítico seja complicado de entender; mas é justamente o que ele diz em sua prosa comum, e, sobretudo, o que ele deixa de dizer. A prosa comum da escrita analítica é também uma linguagem técnica. Termos como “objeto”, “propriedade”, “pensamento”, quando despontam num texto dessa tradição carregam conotações implícitas cruciais à sua compreensão; conotações que estão além do alcance do leitor não iniciado e, muitas vezes, do próprio autor.

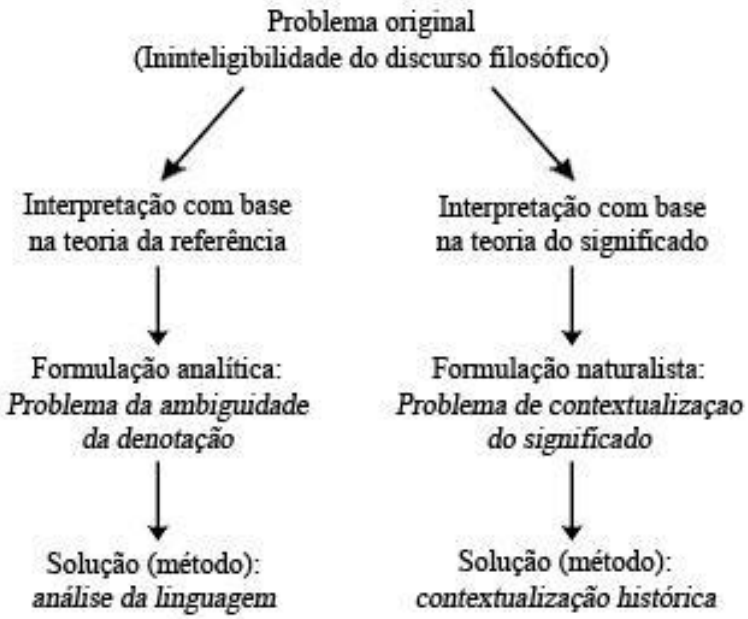
Ora, mas assim voltamos para o ponto inicial. Se ao menos a tradição analítica tivesse contribuído com algum progresso para a filosofia em sua busca pela verdade, nem tudo estaria perdido. Os filósofos analíticos defendem que, neste sentido, houve progresso (CHALMERS, 2014), embora não exista até hoje concordância no que diz respeito ao critério para avaliar esse progresso. Dos anos 60 para cá, o que podemos perceber é o prolongamento de uma crise[6]. Os minutos entraves que foram surgindo pelo caminho da tradição se acumularam de maneira tal que, sem esperança de vê-los resolvidos, alguns filósofos analíticos começaram a sugerir que o erro pudesse estar na própria maneira como a tradição formula os seus problemas. Alguns inclusive iniciaram diante disso uma ofensiva contra os fundamentos da própria tradição, e, em seu desespero, chegaram ao ponto de buscar auxílio em autores de outras tradições. O êxodo que dá início à filosofia “pós-analítica” resultou especialmente em um renascimento dos estudos de filósofos “clássicos”, com foco em um pequeno grupo de filósofos norte-americanos do início do século XX, conhecidos como *pragmatistas*. Dentre os quais, destacamos John Dewey (1859-1952).

Alguns autores pós-analíticos, como Richard Rorty (1931-2007), acreditam que essa crise representa o fim da filosofia. A filosofia houvera falhado em atingir os seus objetivos; ela teria sido, afinal, um grande erro – uma longa expiação do pecado original representando pela crença na existência da Verdade com “v” maiúsculo (RORTY, 1982, p. xiv). Sob essa perspectiva, a idade das trevas seria justamente a idade em que houve filosofia, e o

[6] Podemos dizer, metaforicamente, que na introdução da coletânea de artigos intitulada *The Linguistic Turn* (1967, p.1-39) escrita por Richard Rorty, a tradição analítica toma consciência do extravio de seu projeto inaugural. Brian Leiter confirma que: “Com o falecimento da filosofia analítica, enquanto programa de pesquisa substantivo desde os anos 60, … [o termo] ‘analítica’ simplesmente demarca um estilo de escolaridade, escrita e pensamento: clareza, precisão e rigor argumentativo são soberanos. Assim, filosofia ‘analítica’ é hoje amplamente coextensiva com boa filosofia e escolaridade, não importando o tópico discutido.” (2004, apud PRESTON, 2010, p.9)

iluminismo viria apenas após o seu desaparecimento. Mas, espere um pouco! Não haveria outras opções a serem consideradas? Não é preciso grande perspicácia para perceber que uma instituição não precisa manter seus objetivos originais para ser socialmente útil; de modo que, se a busca pela verdade era um sonho impossível, isso não significa que a filosofia não possa exercer outras funções importantes na sociedade. O ponto-chave, contudo, se encontra em uma questão ainda mais fundamental: e se, desde o início, quando acreditava estar buscando a verdade, os efeitos da obra filosófica já exerciam uma função social inteiramente outra, independente da vontade original do autor? E se a busca por verdades for apenas uma má formulação do objetivo e, sobretudo, do trabalho da filosofia?

É precisamente aqui que entra a revolução do pragmatismo clássico. A essa luz, o projeto de John Dewey pode ser caracterizado, a princípio, por perseguir dois objetivos: que o discurso filosófico seja claro e didático, e que a filosofia seja capaz de causar mudanças práticas, isto é, de orientar e influenciar transformações sociais[7]. Sob essa perspectiva, Dewey trata o problema da obscuridade do discurso como um problema de contextualização. Para ele, o texto filosófico não é complicado porque falha em denotar objetos do mundo, mas porque os autores nos lançam as mais desconexas sentenças sem uma contextualização apropriada[8]. A diferença entre a abordagem naturalista de Dewey e a abordagem analítica de Frege pode ser ilustrada por meio do seguinte esquema:



[7] DEWEY,1916, p.163-164, 1920, p.187,192.

[8] Dewey explica com mais detalhe a função da contextualização no raciocínio reflexivo em seu texto *Context and Thought* (1933) que pode ser encontrado na coletânea de artigos intitulada *On Experience, Nature, and Freedom* (1960), editada por Richard Bernstein.

Esta dissertação busca defender a hipótese de que o uso do método de contextualização histórica nos oferece uma solução satisfatória para o problema da inteligibilidade do discurso filosófico. Esta hipótese só poderá ser avaliada por meio de uma comparação entre a interpretação analítica (com base na teoria da referência), e a interpretação naturalista (com base na teoria do significado). Somente ao fim desse contraste será possível oferecer uma justificativa teórica para a adoção do método de Dewey. Neste meio tempo, podemos oferecer ao menos uma razão devido a qual devemos dar um voto de confiança também à filosofia de Dewey. Essa razão é a seguinte: considerando o objetivo geral a que seu projeto se propõe (a lembrar: influenciar a prática social através de um discurso claro e didático), a filosofia de Dewey, ao contrário do projeto analítico, atinge os seus objetivos.

Dewey pode ter muitos defeitos – excesso de contextualização, falta de sistematização teórica, explicações insuficientes de pontos centrais de sua obra –; contudo, sua prosa é reconhecidamente uma das mais acessíveis da história recente da filosofia. E, para perceber a influência prática e educativa de sua obra, basta mencionar que seu nome é um item obrigatório no currículo dos cursos de pedagogia, e que a "pedagogia por projetos"[9] – metodologia que vai suplantando progressivamente a tradicional técnica discursiva de transmissão de conhecimentos – não pode ser teorizada sem que, em última instância, faça referência ao método de aprendizagem por meio de problemas elaborado e fundamentado por Dewey (1910/1933)[10]. Para Dewey, a filosofia deve estar intimamente ligada à educação. A clareza deve advir de uma simplificação didática do conteúdo a ser transmitido: ou seja, de uma contextualização que precede à introdução de tópicos e argumentos mais complexos.

1.1 Apresentação do trabalho

Dentro do universo deste trabalho, há duas maneiras de interpretar o problema da obscuridade do discurso filosófico: uma com base na teoria da referência de Frege, a outra com base na teoria do significado de Dewey. Todavia, da pesquisa que originou esta dissertação concluiu-se que, não só as duas teorias são irredutíveis – isto é, não possuem premissas comuns –, mas os sistemas metafísicos que as fundamentam são também

[9] *Project-based learning* ou *problem-based learning* (PBL) é um método didático que caminha para se tornar um paradigma nos estudos pedagógicos. Para verificar tanto o crescimento da pedagogia por projetos, quanto a influência da obra de Dewey na sua constituição, conferir Bell (2010), Silva e Tavares (2010), e a apostila *The Workers Guide* (2012) para orientação de professores nas diretrizes da PBL, desenvolvida com o apoio conjunto de escolas de San Diego, California e do *Learning Futures Project* em Londres.

[10] Múltiplos trabalhos confirmam a forte influência de Dewey sobre prática educativa brasileira em especial. Para uma breve familiarização do tema destacamos os artigos *John Dewey e o pensamento educacional brasileiro* (2001) de Marcos Vinícius da Cunha, e *John Dewey e a formação de professores* (2009) de Martinelli e Souza.

inconciliáveis. De onde se infere que estamos falando de dois projetos filosóficos antagônicos do início ao fim.

Para os propósitos deste texto, é considerado um "projeto filosófico" todo aquele programa de pesquisa em filosofia que apresente duas diretrizes características: 1) uma doutrina metafísica, 2) um método de investigação filosófica. Seguindo o recorte do tema, assume-se que só existem dois valores possíveis para cada diretriz. A *doutrina metafísica* é, portanto, (i) *dualista*, ou (ii) *não dualista* – isto é, ou há uma divisão ontológica, uma barreira entre os diferentes níveis (ex: físico, mental, etc.) do mundo; ou os diferentes níveis são contínuos uns com os outros. E o *método filosófico* é (i) *linguístico* (analítico) ou (ii) *histórico* – isto é, ou analisamos a linguagem para compreender *a priori* o significado das ideias, ou procuramos o seu significado através de uma contextualização *a posteriori*. A partir disso, o contraste a ser oferecido nesta dissertação é aquele entre (I) a *teoria da referência* engendrada a partir de um projeto *dualista*, que tem como método de investigação filosófica a *análise da linguagem*; e (II) a *teoria do significado* produzida com base em uma metafísica *não dualista*, que tem como método a *análise histórica*. Trata-se do contraste entre o projeto analítico influenciado pela obra de Frege, e o projeto naturalista de Dewey.

Cada capítulo desta dissertação é subdividido em duas partes. A primeira visa oferecer uma contextualização do projeto analítico, enquanto a segunda pretende apresentar uma síntese da filosofia de Dewey. Grande parte deste trabalho é dedicada à contextualização do projeto de Dewey diante do paradigma analítico. Essa contextualização não é orientada propriamente por análises teóricas, senão por exames de *pressupostos*. A apresentação que se segue é orientada pelo esquema "projeto filosófico = (metafísica x método) + teoria da linguagem"; onde os dois próximos capítulos tratam de questões metateóricas, enquanto ao quarto cabe a conclusão da dissertação por meio de uma análise dos principais elementos teóricos da obra de Frege e da exposição final da teoria do significado de Dewey.

O **Capítulo 2 – Metafísica e Mente** coloca lado a lado os pressupostos metafísicos mais antagônicos entre o projeto analítico e o projeto naturalista, e procura examinar de que maneira a assunção desses pressupostos influencia o curso subsequente da investigação filosófica em cada caso, especialmente no que concerne à teorização da linguagem, do significado, e da referência. A análise e o cotejo das crenças mais fundamentais sobre o mundo e sobre a experiência humana realizadas neste capítulo tem o intuito de demonstrar a irredutibilidade dos dois projetos.

O **Capítulo 3 – Lógica e Conhecimento** se concentra naquelas questões metateóricas sobre o método filosófico. Trata-se de um capítulo sobre epistemologia, na medida em que a

busca pelo método filosófico levanta também questões sobre a imagem do conhecimento para a filosofia; mas também é um capítulo sobre lógica, na medida em que esta disciplina exerce influência determinante na ideia que os filósofos fazem do que seja o "conhecimento", e, sobretudo, na escolha do método de investigação filosófica com que se pretende produzir esse conhecimento. O intuito deste capítulo é demonstrar que os dois projetos em consideração não só partem de diferentes visões de mundo, mas também de diferentes crenças sobre a cognoscibilidade do mundo e sobre o papel que possui a filosofia enquanto disciplina científica. A este capítulo cabe demonstrar, em suma, que o projeto analítico e o projeto naturalista partem também de diferentes concepções do que seja o *objetivo da filosofia*.

A primeira parte do **Capítulo 4 – Linguagem e Significado** empreende uma análise teórica da filosofia da linguagem de Frege, especialmente das noções de sentido, referência e identidade. Já a segunda parte introduz os conceitos de "linguagem" e "significado" na filosofia de Dewey, e conclui a dissertação com uma síntese do que chamamos aqui de "teoria dos signos". A última seção deve, por fim, oferecer ao público alguns critérios para a clareza do discurso filosófico com base nas discussões empreendidas neste trabalho.

Diante de tal proposta, é natural que assomem algumas questões sobre a metodologia e a relevância de tal estudo: de que maneira a filosofia da linguagem da tradição analítica, incluindo sua diversificada gama de subdivisões, pode ser caracterizada de maneira tão básica a ponto de servir de mero parâmetro de comparação, sem oferecer ao leitor uma imagem inexata e tendenciosa? Como essa comparação é feita, e com que utilidade? Não seria mais relevante confrontar a teoria do significado de Dewey com a de algum autor da filosofia "continental"? Por que, afinal, deveríamos procurar uma alternativa para a filosofia da linguagem contemporânea? Que relevância tem esse trabalho no contexto histórico dos estudos filosóficos sobre o tema? E, sobretudo, de tantos outros autores, por que logo a teoria de Dewey seria uma boa alternativa? O restante desta introdução tem exatamente a incumbência de justificar a relevância do tema em questão e de esclarecer o método de pesquisa e análise textual utilizado. Neste ponto, para aqueles leitores que dispensam as justificativas e confiam cegamente nas palavras do autor – benditos sejam! –, há sempre a possibilidade de pular direto para o próximo capítulo.

1.2 Contextualização e Justificativa

A segunda metade do século XX representou um período na história da filosofia em que os estudos sobre a linguagem passaram a ser o foco central das mais díspares vertentes. Tomado em seu sentido mais geral, o verbete "filosofia da linguagem" hoje costuma se referir

a dois projetos gerais bem distintos, cuja diferença é usualmente compreendida nos termos da divisão entre a tradição *analítica* e a tradição *continental* de estudos filosóficos. Se de um lado, as investigações lógico-semânticas de Frege estabeleceram as bases da filosofia da linguagem do projeto analítico; por outro, os estudos da linguística, iniciados por Sausurre, formariam os fundamentos do paradigma interdisciplinar que se convencionou chamar de "estruturalismo". Por mais variado e contraditório que seja o espectro das diversas vertentes continentais[11] (pós-estruturalismo, materialismo histórico, fenomenologia, hermenêutica), há boas razões para que a tradição analítica seja isolada de todas as demais. Para o presente trabalho, o projeto filosófico da tradição analítica se destaca por três aspectos fundamentais.

Em primeiro lugar, a filosofia analítica procura manter uma relação íntima com as ciências exatas (matemática e física, notadamente), isto é, procura se aproximar daquelas disciplinas que ela acredita produzirem o conhecimento mais exato[12]. Em comparação com a filosofia continental, a tradição analítica reconhece a autoridade suprema da ciência no que diz respeito à produção de conhecimentos (GLOCK, 2008, p.160-168). Sabemos que, por seu lado, as filosofias continentais tendem a questionar a superestimação da autoridade das ciências empíricas – vide Horkheimer, Adorno, Foucault, e etc. –, e, sobretudo, a relativizar, por meio da contextualização histórica, o conhecimento que a ciência e a filosofia tradicional supõem ser absoluto. O contraste entre o ceticismo da filosofia continental com relação ao conhecimento produzido pelas ciências empíricas, e a crença da filosofia analítica de que a ciência detém sempre a última palavra no que concerne ao conhecimento, representa então a primeira distinção fundamental entre as duas "tradições".

Em segundo lugar, há a questão do método. A tradição analítica defende a possibilidade (e a eficiência) do uso de métodos puramente *a priori* na filosofia (GLOCK, 2008, p.174-178). Ela defende que o uso da análise da linguagem como meio para investigar o significado de conceitos filosóficos é um desses métodos *a priori*; e, vale dizer, que a *análise* não é apenas uma interpretação textual em que a experiência direta ou indireta ou o contexto histórico e social são determinantes, mas é uma interpretação textual que segue os princípios da lógica (e da matemática), e que, portanto, independe da experiência e da história. Os textos

[11] Deve ser reconhecido o fato de que o termo "filosofia continental" é apenas útil e relevante sob a perspectiva da tradição analítica. Na excelente obra introdutória *Linguagem: Conceitos-chave em Filosofia* (2005), José Medina mostra toda a variedade de vertentes da filosofia da linguagem, evidenciando o caráter superficial que possui essa divisão de tradições e, sobretudo, a própria categoria de "filosofia continental".

[12] Para, Preston (2014), essa proximidade com os estudos científicos é típica e distintiva da tradição analítica. "Ela associa a filosofia analítica ao espírito científico. Assim, Wang define a filosofia analítica como 'centrada na ciência', e a contrasta com a filosofia 'centrada na arte'. […] A ideia é que qualquer investigação filosófica, mesmo uma meramente conceitual ou de segunda ordem, deve proceder em um espírito científico, guiado pelo mesmo *ethos* e princípios metodológicos da ciência. Isso é o que Rorty tem em mente quando ele contrasta o estilo 'científico' da filosofia analítica com o estilo 'literário' da filosofia continental." (2014, p.160)

mais propedêuticos da tradição analítica reiteradamente separam os estudos *a posteriori* (históricos e/ou empíricos) daqueles estudos que se orientam pelas leis da lógica, e que são, portanto, *a priori*[13]. Em contraste, fortemente influenciadas pelas obras de Marx, Freud e Nietzsche, as vertentes continentais tendem a rejeitar a busca de verdades eternas e necessárias por meio de raciocínio *a priori*, e a advogar um método de análise genealógica e contextualizante que investigue as condições da produção de "verdades" e os mecanismos práticos e ideológicos que reproduzem socialmente a sua crença. A investigação filosófica, neste caso, seria uma pesquisa *a posteriori*. Fica claro que o repúdio à noção de "verdades eternas e/ou absolutas", inviabiliza, aos olhos de boa parte das vertentes continentais, o uso de métodos *a priori* na investigação filosófica. O contraste entre o ceticismo continental e a crença analítica sobre a eficiência do raciocínio puro como método filosófico representa a segunda distinção fundamental entre as vertentes em questão.

O terceiro aspecto digno de menção diz respeito à filosofia da linguagem. Enquanto na filosofia continental o estudo da linguagem ocorre sob um viés mais crítico-social – e, sobretudo, mais literário –, a tradição analítica procura *definir e explicar* a natureza de "entidades linguísticas" (como sejam o *significado*, a *proposição*, o *juízo*, etc.). Em termos simples, se o estudante de filosofia estiver à procura de um estudo técnico sobre a natureza do significado, nove das dez obras que resultarem de sua busca serão de autores da tradição analítica. A preocupação em apresentar um escrito *técnico* confere à tradição analítica uma abordagem filosófica, a uma primeira vista, mais fundamental, mais direta e mais sistemática que as demais. O estudante de filosofia, em sua tenra formação, ao procurar uma obra filosófica sobre linguagem, referência ou significado, encontra na filosofia continental escritos que se resguardam de arriscar qualquer definição ou explicação neutra sobre o tema. Trata-se de duas filosofias da linguagens cujo antagonismo pode ser reduzido (grosseira e pragmaticamente) ao antagonismo entre os métodos de investigação sob estudo: a análise da linguagem, e a análise histórica.

Neste ponto, cabe a pergunta: onde se encaixaria Dewey nesse panorama? Diante dessa questão, a única resposta honesta é afirmar que é impossível classificar o projeto de Dewey sob alguma das duas "tradições" mencionadas acima. Vejamos brevemente o que acontece quando tentamos categorizar o seu projeto sob alguma das duas vertentes contemporâneas. Sob a perspectiva do método, diríamos que Dewey se encaixa na filosofia continental, uma vez que ele claramente advoga o uso do método histórico e rejeita a possibilidade de

[13] Como exemplo desta posição, destaco a crítica que Max Black (1962, p.513) faz à filosofia da linguagem de Dewey. A diferença entre *análise* e *história* será tratada com mais detalhes na seção 3.1.1.2.3.

investigações puramente *a priori*. Com relação aos tópicos filosóficos, entretanto, apesar de sua obra estar repleta de críticas sociais, Dewey também procura definir e explicar de maneira "objetiva" a natureza do *significado* por meio de uma abordagem de temas considerados tradicionais aos olhos da filosofia continental. Por último, e o mais importante, é o fato de que a filosofia de Dewey, sem rejeitar o apoio das ciências exatas ou humanas, se aproxima mais intimamente das ciências naturais (da biologia evolutiva, notadamente) que qualquer das duas tradições mencionadas. Este último fato, a meu ver, é o ponto que determina decisivamente a inviabilidade da categorização de Dewey sob qualquer das duas correntes principais da atualidade.

Acredito ser necessário, diante disso, a criação de uma categoria própria para qualificar com exatidão obra de Dewey no panorama filosófico. Chamaremos doravante de *naturalismo* o projeto filosófico de Dewey – como o próprio filósofo gostaria que fosse chamado[14]. O naturalismo, portanto, se destaca tanto da filosofia analítica quanto da filosofia continental[15]. Contudo, dessa originalidade surge algumas questões para o pesquisador. Como contextualizar a filosofia da linguagem Dewey diante da filosofia da linguagem contemporânea? Ele deve ser comparado com autores da filosofia analítica ou continental? Deve ser comparado com um autor específico ou com o consenso de determinado paradigma?

Para responder à primeira pergunta este trabalho levou em consideração o fato de que o estudo da linguagem de Dewey – e, em especial, o estudo do significado – nos oferece uma abordagem que se aproxima mais da tradição analítica, contudo apenas na mesma medida em que se distancia da filosofia continental. Se, além disso, levarmos em consideração o *ethos* da filosofia de Dewey – a sua pretensão de oferecer fundamentos (definições e explicações) com base em conhecimento científico, somada à abordagem por meio de alguns tópicos tradicionais (lógica, metafísica, etc.) – fica claramente estabelecido que a filosofia continental não funcionaria adequadamente como referência para contextualizar a filosofia de Dewey. Um diálogo entre a filosofia da linguagem de Dewey e a filosofia da linguagem feita a partir da obra de Derrida, por exemplo, seria inteiramente infrutífera; pois não há pontos em comum.

---

[14] Cf. DEWEY, 1929a, p. 1a.

[15] O termo "naturalismo" nos dias de hoje é muitas vezes utilizado para denotar uma vertente da tradição analítica; não é a esse "naturalismo analítico" que eu me refiro. O naturalismo inaugurado por Quine, por exemplo, apesar de, em muitos aspectos, seguir um caminho já prenunciado por Dewey, claramente permanece nas coordenadas do paradigma analítico. Porquanto, ainda que Quine rejeite certos dogmas da tradição, seu estilo, sua maneira de pensar, e, sobretudo, sua maneira de resolver problemas, são analíticas por excelência.
O autor que hoje representa melhor o naturalismo evolutivo ao qual me refiro é Daniel Dennett. Ainda assim, a sua filosofia carece dos fundamentos metafísicos presentes na filosofia de Dewey; o que faz com que Dennett assuma inadvertidamente muitas das premissas do paradigma analítico, tornando a sua filosofia insuficiente para preencher a lacuna do naturalismo evolutivo.

Todavia, mesmo ao tomar a tradição analítica como parâmetro comparativo, a contextualização que se segue não visa, portanto, realçar as similaridades entre teorias, mas as diferenças entre projetos. Por fim, a intenção deste trabalho não é defender que a filosofia de Dewey pode suplantar a tradição analítica, mas, em vez disso, defender que a filosofia de Dewey pode criar uma tradição própria de estudos. Em termos mais simples, o público alvo a que Dewey se dirige, apesar das semelhanças superficiais (interesse pela ciência, abordagem objetivista, etc.) não é o mesmo ao que se dirige a tradição analítica[16]. Defendo, portanto, que existe uma lacuna no cenário contemporâneo que a obra de Dewey pode ajudar a preencher. Este seria justamente o lugar do naturalismo – ou, mais precisamente, do *naturalismo evolutivo*[17]. Pode-se dizer que o projeto de Dewey é de fato o único a combinar um sistema metafísico construído a partir do conhecimento científico da biologia (da teoria da evolução em especial), a usar o método de contextualização histórica na investigação filosófica, e , sem descurar das críticas sociais, a dar importância para tópicos tradicionais da filosofia (metafísica, lógica, conhecimento, estética, política, etc.). Acredito que, por isso, deve ser reconhecido o fato de que essa combinação singular coloca o projeto de Dewey em uma posição de destaque na história recente da filosofia.

Diante do que foi dito, a principal hipótese que a obra de Dewey nos força a levantar é a de que é possível fazer uma filosofia "científica" que não siga as diretrizes básicas da tradição analítica. O ponto em questão pode ser ilustrado pelo fato de que existem filósofos – e estudantes de filosofia – que, apesar de confiantes no conhecimento produzido pela ciência, não creem em verdades eternas, e que, ao estudar filosofia da linguagem, procuram uma teoria em que as noções de "significado" e "verdade" não estejam necessária e indissoluvelmente conectadas. Esse público carece ainda hoje de uma filosofia consistente. Acredito que, em sentido geral, a obra de Dewey é capaz de oferecer os fundamentos para uma filosofia naturalista, e que, no que concerne ao presente trabalho em particular, conseguirá oferecer os fundamentos de uma teoria do significado para o público que demanda esse tipo de filosofia.

1.3 Metodologia de Pesquisa

Esta seção se concentra em um tópico central: a caracterização funcional dos projetos filosóficos a serem examinados. Podemos identificar três subtópicos referentes essa questão, que discorrem sobre a escolha das fontes bibliográficas adequadas, e de sua justificativa

[16] A meu ver, é bastante claro que a imagem de mundo oferecida pela filosofia analítica é mais preferível para aqueles estudiosos mais inclinados às ciências exatas, enquanto o público de Dewey é notoriamente mais voltado, prioritariamente, para as ciências biológicas e, não obstante, para as ciências humanas.

[17] Cf. POPP, Jerome. *Evolution's First Philosopher:* John Dewey and the continuity of nature. State University of New York Press. 2007

concernente (i) à apresentação da teoria do significado de Dewey, (ii) à caracterização da filosofia de Dewey enquanto *projeto filosófico*, e (iii) à caracterização da filosofia analítica enquanto projeto filosófico, ou, mais precisamente, enquanto *paradigma* contemporâneo dos estudos da linguagem.

O quarto capítulo, onde ocorre o exame da teoria do significado de John Dewey, tem como principais fontes as obras *Experience and Nature* (1929a), e *Logic. The Theory of Inquiry* (1938). A intenção aqui é reunir os pontos aparentemente desconexos de diferentes obras e capítulos onde Dewey trata do tema e oferecer, a partir disso, uma síntese sistemática dos fundamentos de uma teoria naturalista do significado e da linguagem. Essa exposição é a diretriz central deste trabalho e pretende ser a sua contribuição mais positiva. Este propósito, entretanto, não poderá ser realizado com sucesso senão a partir de um trabalho de crítica histórica e de contextualização entre o projeto geral de Dewey e o projeto da tradição paradigmática em voga. Para isso, devemos ter a capacidade de interpretar tanto a obra de Dewey em particular, quanto a filosofia analítica em geral, ambas como *projetos filosóficos*.

Deve-se, primeiramente, notar que a produção intelectual de Dewey é bastante consistente para uma obra filosófica da sua extensão[18]. Uma pesquisa que tenha a capacidade de transitar pelos diversos escritos de Dewey é talvez o único tipo de estudo que dignifique essa consistência. Neste caso, a fonte de pesquisa compreenderia potencialmente todos os escritos de Dewey. Digo "potencialmente" porque devemos nos concentrar em todo escrito que seja estritamente relevante para um exame contextualizante de sua teoria do significado. Há espalhadas pelos escritos de Dewey contribuições inestimáveis ao presente estudo. Livros como *How We Think* (1910a/33), *Democracy and Education* (1916/30), *The Quest for Certainty* (1929b), e artigos como *The Evolutionary Method* (1902), *The influence of Darwinism on Philosophy* (1910b), e *Propositions, Warranted Assertibility, and Truth* (1941), foram fontes imprescindíveis na elaboração desta dissertação.

Essa consistência interna da obra de Dewey facilita bastante o trabalho do pesquisador que pretende caracterizar a sua filosofia como um projeto; isto é, por meio de diretrizes metateóricas gerais. Diante da proposta de comparação entre projetos filosóficos, a maior dificuldade reside, com efeito, na tentativa de caracterizar por meio de poucas diretrizes uma tradição tão rica e internamente diversificada como é a tradição analítica sem, com isso, oferecer como resultado uma imagem patentemente inexata. Como o intuito aqui é trazer à luz

[18] Defendo que, excetuando as obras do início de sua carreira – isto é, que a partir de seu artigo sobre o método histórico em 1902 até a publicação de sua *Lógica* em 1938 – os escritos de Dewey podem ser interpretados como partes de uma única obra coerente, baseada em um método bem definido e em um sistema metafísico em constante evolução.

as diferenças fundamentais entre projetos, podemos nos dar ao luxo de ignorar grande parte das diferenças e similaridades específicas. Se isso nos for permitido, perceberemos eventualmente que, sob uma perspectiva geral, a diferença entre a filosofia de Dewey e a tradição analítica pode ser reduzida à diferença entre o projeto naturalista de Dewey e o projeto filosófico tradicional[19].

Aos olhos da filosofia de Dewey, a tradição analítica mantém essencialmente as mesmas diretrizes básicas instituídas pelo paradigma aristotélico. A razão pela qual não empreendemos, diante disso, uma comparação mais direta entre o projeto de Dewey e o paradigma aristotélico – como o próprio Dewey costumava fazer –, se deve especificamente ao fato de que a hegemonia atual da tradição analítica sobre os estudos da linguagem faz dela um ponto de referência necessário para um trabalho que pretenda justificar a relevância atual da filosofia de Dewey. O que nos interessa aqui é, portanto, mostrar o caminho pelo qual o paradigma aristotélico evoluiu para, em algum momento da história, constituir o paradigma analítico; e esclarecer, dessa forma, porque e como ele se distingue do projeto de Dewey.

Dito isso, as fontes usadas na caracterização da filosofia analítica como projeto filosófico podem ser divididas em dois grupos. O primeiro grupo são aqueles escritos deliberadamente metateóricos sobre a tradição; são compêndios, apostilas introdutórias, e enciclopédias especializadas. Buscamos nesses escritos as passagens estritamente doutrinárias em que os fundamentos do projeto analítico são estipulados. Destacamos os livros *What is Analytic Philosophy?* (2008) de Hans-Johann Glock, e *Analytic Philosophy: The History of a Illusion* (2010) de Aaron Preston[20]. Sobre muitos temas, este trabalho também contou com o auxilio da *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos* da editora Martins Fontes (2006), e do sítio virtual da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

O segundo grupo de escritos pertence, sobretudo, à obra de Gottlob Frege. Poucos discordam que Frege seja o patrono da tradição analítica – raro encontrar um compêndio dos estudos analíticos em que Frege não seja o primeiro autor a ser introduzido. Alguns de seus escritos são paradigmáticos o suficiente para nos servirem de auxílio na caracterização dos fundamentos da tradição analítica. Entre eles se destacam o prefácio à sua *Conceitografia*

[19] Muitas obras introdutórias sobre a filosofia analítica – notadamente, aquelas escritas por filósofos analíticos, como Glock (2008) – a distinguem não só da filosofia continental, mas também da *filosofia tradicional*. E isso faz perfeito sentido porque, de costume, o filósofo analítico tende a considerar o estudo de um filósofo anterior (como Platão, por exemplo) como um estudo de "história da filosofia"; de modo que o correto seria dizer que, para a tradição analítica, a divisão do panorama contemporâneo entre analítico e continental representa uma ruptura com a filosofia tradicional. Nesta dissertação, ao contrário, trabalharemos com a hipótese de que a tradição analítica é a própria continuação (dir-se-ia, evolução) do paradigma tradicional.

[20] Como fontes principais para a caracterização da filosofia analítica foram escolhidas duas obras que assumiram o propósito específico de investigar essa tradição; uma escrita por um filósofo analítico, Glock (2008), e outra por um autor não analítico, Preston (2010).

(*Begriffsschrift*, 1879), e os artigos *Sobre o Sentido e a Referência* (*Über Sinn und Bedeutung*, 1892) e *O Pensamento* (*Der Gedanke*, 1956)[21]. Muitos dos fundamentos que Frege expôs nestes escritos ainda hoje delimitam os temas a serem estudados e os métodos a serem utilizados na filosofia analítica. Com base nos escritos seminais de Frege, acredito ser possível inferir os fundamentos do paradigma atual que são mais relevantes para um contraste com o projeto naturalista de Dewey. Por fim, enquanto fonte auxiliar para caracterizar o paradigma fregeano, considero a obra *Tractatus Logico-Philosophicus* (1918) de Ludwig Wittgenstein o manual básico por excelência. O *Tractatus* é aqui, portanto, enxergado como a obra que endossa e sistematiza – em uma espécie de "livro didático para filósofos analíticos" – os pontos da obra de Frege mais influentes na formação do paradigma[22].

Cabe ainda um comentário sobre um problema comum a todo pesquisador que busque desenvolver uma caracterização geral da filosofia analítica. Em termos simples, esse problema reside no fato de que o pesquisador sempre fracassará em sua tentativa[23]. A tradição analítica tem sido qualificada por meio de tantos critérios que não é nada difícil apontar os erros de uma caracterização elencando, via de regra, autores e obras que não se encaixam nos critérios estabelecidos. Os nomes de Herbert Hart e John Rawls são, por exemplo, frequentemente evocados para indicar filósofos analíticos "paradigmáticos" que refutam a caracterização da filosofia analítica como uma tradição que tem como principal método a análise da linguagem (GLOCK, 1999, p. viii). Mais frequentemente, nomes como Quine e Wittgenstein são citados para mostrar que a filosofia analítica não mais se encontra cristalizada no tradicional paradigma fregeano; e que a guinada "pragmático-naturalista" – chame-a como for – promovida por esses e por outros autores tem transformado a tradição analítica em uma entidade deveras híbrida, para o terror das pesquisas propedêuticas e contextualizantes[24].

---

[21] Serviu aqui de grande auxílio a coletânea de escritos de Frege sob o título *Lógica e Filosofia da Linguagem* (1978), organizada, traduzida e comentada por Paulo Alcoforado.

[22] Do *Tractatus*, portanto, não nos interessa os pontos mais técnicos, ou os pontos em que Wittgenstein se afasta de Frege; mas somente aquelas passagens sentenciosas que apenas reproduzem e esquematizam as crenças centrais do paradigma fregeano.

[23] Seguindo o raciocínio de Preston: "Concepções geolinguíticas , historiográficas, formais, materiais e 'éticas' da filosofia analítica, todas tem sido insuficientes. Será que chegamos ao fim da linha? Nós certamente enfrentamos um impasse. Parece que somos forçados a concluir que a filosofia analítica não constitui um fenômeno distintivo. No mínimo parece que termos que concordar com Leiter quando ele clama: 'Eu não acho que alguém saiba o que é filosofia analítica'". (2014, p.204).

[24] Cada filosófo analítico tem sua própria imagem do que seja a filosofia analítica. Glock observa que: "Dummett favorece a virada linguistic, e insiste em definer a filosofia analítica de uma maneira que exclui Evans and Peacocke. Hacker considera a filosofia como uma investigação conceitual de segunda ordem, e, dessa forma, permite que Quine e seus discípulos não façam mais parte da tradição analítica. Alguns naturalistas contemporênos acreditam que a filosofia analítica é baseada na convicção de que a filosofia é parte das ciências naturais, e parecem inclinados a excluir Moore, Wittgenstein e a análise conceitual do clube analítico de Oxford." (2008, p.205)

Todavia, acredito que para o propósito deste trabalho, devemos desconsiderar as contribuições de filósofos que, a não ser pelo fato de serem intitulados "analíticos" em muitos textos, pouca influência exerceram na formação do paradigma – como é o caso de Rawls e Hart, por exemplo. Advogo que devemos desconsiderar também as contribuições "heterodoxas" de Wittgenstein (das *Investigações*), de Quine, do "neopragmatismo" de Hilary Putnam, de Richard Rorty, e de outros filósofos "pós-analíticos"; sobretudo, porquanto na mesma medida em que eles se afastam da tradição analítica, eles se aproximam de Dewey[25]. Além disso, se é devido à influência desses autores que a tradição analítica é hoje negligente com relação aos seus compromissos ontológicos – menos voltada para o estudo de seus fundamentos, e mais concentrada nos estudos técnicos e especializados da tradição –, nem por isso os filósofos analíticos deixam de assumir pressupostos metafísicos e epistemológicos do paradigma fregeano. Eles apenas, em muitos casos, deixam de inquirir a respeito.

Ao criticar a filosofia analítica usando os próprios argumentos, os filósofos da tradição permanecem no mesmo universo do discurso. A impressão que as críticas feitas por filósofos "pós-analíticos" nos passa é a de que perdemos os nossos alicerces mais seguros e de que não nos foi oferecido nada tão seguro para ser colocado em seu lugar. A vantagem de Dewey, neste sentido, é que as suas críticas são fundamentadas por um paradigma alternativo. A lógica onde a crítica interna assume também o papel de contribuição positiva é invertida em Dewey, onde é o programa positivo, sua fundamentação alternativa, que exerce a função de crítica dos paradigmas antagônicos. Em termos simples, a crítica da filosofia de Dewey ao paradigma analítico é mais incisiva porque ela, desde o início, e essencialmente, é um projeto filosófico completo, e não apenas uma crítica – ela oferece algo para colocar no lugar do paradigma criticado.

[25] É reconhecido frequentemente por Putnam (1992, p. 267) e por Rorty (1979, p5-13; 1972-80, p. 72-75) que muitas das críticas mais incisivas à filosofia analítica feitas pelos autores "heterodoxos" da tradição (incluindo eles próprios) já haviam sido prenunciadas por Dewey.

2 METAFÍSICA E MENTE

Foi mencionado que, enquanto a filosofia de Dewey pode conter alguns aspectos originais no que diz respeito a sua teoria do significado, a tentativa de encetar sem prévias considerações uma comparação teórica com a teoria da referência de Frege se encontra fadada a prejudicar a caracterização de ambas as posições. Assim sendo, é necessário um estudo propedêutico que busque esclarecer quais são as premissas metafísicas as mais básicas, e também as mais contrastantes entre os dois projetos filosóficos, de modo que, quando chegar o momento de abordar questões propriamente teóricas sobre a filosofia da linguagem, tenhamos em mente que, enquanto ambas as filosofias podem estar falando sobre os mesmos temas, usando os mesmos termos, suas teorias se aplicam, desde o princípio, a *dois mundos significativamente diferentes*.

A influência anti-fundacionalista das críticas de autores como Wittgenstein e Rorty à filosofia analítica, pode ser percebida atualmente por uma mudança de foco na tradição: da busca pelos fundamentos da investigação filosófica para o estudo puro da semântica por meio de métodos *a priori*, como a análise da linguagem. Para Rorty (1979, p.257), a filosofia da linguagem "pura" seria justamente aquele estudo não contaminado por considerações metafísicas ou epistemológicas. Essa posição resulta na crença de que os estudos filosóficos da linguagem podem ser realizados mesmo na ausência de fundamentos. Contudo, outros autores são da opinião de que todo estudo carrega noções prévias, e que ele carrega essas noções ainda que à revelia do investigador[26].

Diante disso, o estudo da filosofia da linguagem tem duas opções: (i) começar pelo estudo dos fundamentos (metafísicos e epistemológicos) para, a partir de então, investigar a linguagem, a referência, e o significado, ou (ii) começar diretamente com o estudo da linguagem assumindo inadvertidamente fundamentos herdados de alguma tradição filosófica. Considerável parcela dos estudiosos prefere hoje partir direto para os problemas referentes à linguagem do que começar pelos intricados problemas referentes aos fundamentos da filosofia. Existem dois inconvenientes nessa escolha. O primeiro se refere ao notório fato de que, ao abandonar a busca por fundamentos, o filósofo assume implicitamente fundamentos que, não só não foram devidamente investigados por ele, mas que, sobretudo, justamente pela negligência de seu exame, podem conter premissas inteiramente contraditórias, o que é suficiente para comprometer toda a investigação subsequente. O segundo inconveniente assola pesquisas que, como o presente trabalho, pretendem definir e compreender os fundamentos implícitos naquelas filosofias que julgam não possuir fundamentos. Nesse caso,

[26] Cf. TAHKO, Tuomas. *The Necessity of Metaphysics*. 2008, p.4-17.

a análise histórica e contextualizante parece ser a maneira mais eficaz de investigar esses pressupostos.

Um dos principais problemas a serem resolvidos pelo filósofo que busca definir e compreender os fundamentos que vão orientar o restante de sua investigação costuma assumir a forma de um problema sobre a ordem de prioridade das disciplinas. A questão aqui seria: qual disciplina deve funcionar como *filosofia primeira*? Entre metafísica, epistemologia, lógica, filosofia da linguagem, qual desses estudos deveria estabelecer os fundamentos para os demais? Qual dessas disciplinas é isenta de pressuposições? E, sobretudo, com base em quais critérios essa hierarquia é estabelecida? Alguns filósofos acreditam ainda hoje que o verdadeiro problema assume a forma de uma disputa entre as disciplinas da *metafísica* e da *epistemologia*. Neste caso específico, a princípio, parece que cada uma dessas disciplinas apresenta a peculiar característica de sempre pressupor a outra, o que faz com que os filósofos se percam embaraçosamente em um círculo vicioso toda vez que tentam justificar a sua escolha[27].

Ao qualificar essa circularidade como sendo insuportável à filosofia, Rorty (1979) é um dos filósofos que pretende limpar o caminho para a apresentação de seu novo projeto: a filosofia "sem fundamentos". E ele faz isso, note-se, servindo-se da filosofia de Dewey, mais do que a dos outros pragmatistas clássicos. Contudo, a imagem que Rorty gosta de pintar de Dewey – como se este fosse um filósofo essencialmente anti-fundacionalista – é perniciosamente inexata. Dewey nunca sequer insinuou que devemos abandonar a busca por fundamentos; o que ele realmente diz é que devemos abandonar a busca por fundamentos fixos e imutáveis[28]. Isso principalmente porque, sem fundamentos, não há ponto de partida, não há progresso na investigação; não saímos sequer do lugar, ficamos apenas ali, conversando sobre diversos assuntos – esse era o sonho de Rorty[29].

Para Dewey, todavia, os fundamentos filosóficos são tão essenciais quanto os científicos, e, sobretudo, eles funcionam da mesma maneira – são provisórios. "Fundamentos", neste sentido, nada mais são que o resultado de investigações anteriores, que funcionam como proposições básicas para a investigação atual. Ora, nada impede que investigações ulteriores refutem as premissas básicas das investigações anteriores[30]. Se o processo investigativo nos conduz por um caminho em que encontramos mais paradoxos do

[27] Cf. RORTY, 1967, p.1
[28] DEWEY, J. *The Subject Matter of Metaphysical Inquiry*, 1915, In: BERNSTEIN, 1960, p. 211-223
[29] Para Rorty a filosofia deveria "edificar" a humanidade por meio de uma gigantesca conversa informal. Cf. 1979, p. 389-395.
[30] Com efeito, é um fenômeno histórico reconhecido que a refutação de premissas básicas ocorre sazonalmente na investigação científica através da revolução de paradigmas. Cf. KUHN, 1962, p.13.

que certezas, grandes são as chances do erro se encontrar nos próprios fundamentos da investigação. Nesses casos, ou voltamos aos estudos dos fundamentos, ou o rumo da investigação será inteiramente arbitrário.

A busca por uma "disciplina primeira" que fundamentaria as demais disciplinas não é mais tão popular no cenário contemporâneo; mudança de foco que não implica, note-se, que as subdisciplinas filosóficas são comprovadamente isentas de fundamentação por uma disciplina mais básica. É possível que as questões metateóricas sobre a "disciplina primeira" tenham deixado de ser o foco de atenção unicamente devido à crença de que essa função seja hoje satisfatoriamente exercida pela disciplina da filosofia da linguagem[31]. Pois, no que concerne aos pontos mais críticos dos estudos analíticos da metafísica, da epistemologia, da mente, do conhecimento, e inclusive da ética – sem mencionar a própria disciplina da lógica – é bastante claro que a maioria se vale de princípios teóricos específicos que se remetem, em última instância, aos escritos inaugurais de Frege. De toda forma, a busca pela disciplina primeira ainda assim reflete um problema real para o estudo filosófico, que se refere estritamente ao *ponto de partida* da investigação.

Na filosofia de Dewey, é a *metafísica* a disciplina que estuda os fundamentos que orientam a investigação das demais disciplinas. Tal disciplina deve, em Dewey, ser compreendida primeiramente, não como disciplina isolada, mas com referência à *função que exerce na investigação filosófica*. Seu objetivo geral é, em termos simples, oferecer uma demonstração daquelas premissas que, nas investigações sobre a linguagem, mente, conhecimento, etc., são indemonstráveis – isto é, são axiomas, tomados desde o início como verdadeiros. Metafísica seria, portanto, justamente o nome que damos ao *exame teórico dos pressupostos metateóricos*, dos conhecimentos prévios, do chão em que pisamos no início de toda a investigação. É curioso notar que, como tal, ela representa um conhecimento que *já estava aí*; ela se remete, portanto, ao fato de que o começo nunca é realmente o começo, de que sempre iniciamos nossas investigações *in media res*.

O trabalho específico da metafísica, diante disso, seria identificar as características mais gerais da natureza e descrevê-las utilizando os termos mais compreensivos – aqueles utilizados (ainda que implicitamente) em todos os universos do discurso (DEWEY, 1915, p.211-213). Tal descrição teria a função de orientar a escolha do caminho a ser seguido no restante da investigação. Um bom fundamento metafísico é determinante, sobretudo, na

[31] Essa crença na primazia dos estudos da linguagem é muito clara em vários filósofos analíticos, com o destaque para Michael Dummett. Em sua obra *Pensamento e Realidade*, ele afirma: "Nossa metafísica será determinada por nossa teoria semântica". (2006, p.15), do que se entende que a teoria semântica deve preceder a própria metafísica; isto é, é o estudo formal do significado de uma dada linguagem que deve exercer o papel de fundamentação das demais teorias..

escolha crítica e reflexiva do método filosófico. Mas, como pode um estudo notoriamente especulativo e popularmente inconsequente como é a metafísica ser determinante na escolha crítica do método de investigação filosófica?

> Pois a metafísica, como declaração dos traços gerais manifestos por existências de todos os tipos, sem distinção entre físico e mental, parece não ter nada a ver com escolha crítica. Ela começa e termina com análise e definição. Quando ela revela os traços e características que certamente irão aparecer em todos os universos do discurso, seu trabalho está terminado. Ou pelo menos assim o argumento corre. Mas a própria natureza dos traços descobertos em todos os temas do discurso, uma vez que são também traços inelutáveis da existência natural, proíbe tal conclusão. DEWEY, 1929a, p. 412-413)

Apesar do estudo metafísico terminar com a formulação de uma síntese teórica, ele afeta o desenvolvimento de todas as investigações que tomarem a sua teoria como fundamento. Não há saída; até mesmo a escolha do método filosófico vai depender de quão internamente coerente é o sistema produzido a partir do estudo metafísico. Neste ponto, podemos levantar a relevante questão: como Dewey justifica o método através do qual ele pretende que os filósofos empreendam seus estudos metafísicos se a própria escolha do método filosófico depende de uma metafísica em primeiro lugar? Recordemos que, para Dewey, a teoria metafísica é hipotética, proposicional; ela pode evoluir com a investigação.

Tomando como exemplo a investigação filosófica empreendida pelo próprio Dewey em sua trajetória, separamos dois critérios claros a que deve seguir a construção de uma metafísica naturalista: 1) ela deve ser uma metafísica científica – isto é, deve ser de fato produzida a partir de um sistema teórico já existente em alguma ciência; sistema que seja coerente e, sobretudo, compreensivo o bastante para abarcar os eventos mais universais da natureza (ex: da teoria da evolução) –; e 2) deve ser, simultaneamente, uma metafísica do senso comum – isto é, deve ser composta por aquelas noções mais gerais e comuns *entre a experiência do senso comum e o conhecimento científico* (noções como "natureza", "organismo", "experiência", "crescimento", "história", e etc.). É possível que a união desses dois critérios seja o principal motivo pelo qual a filosofia de Dewey nos apresenta um discurso claro e, não obstante, científico. A linguagem de sua metafísica é extremamente próxima da linguagem ordinária, e, por isso, tem a capacidade de ser técnica e detalhada para o público iniciado em filosofia, mas pode também ser compreensível e instrutiva para o público comum.

A segunda parte deste capítulo será dedicada ao exame das noções metafísicas centrais da filosofia de Dewey. Entretanto, antes disso, devemos relembrar os princípios metafísicos do paradigma tradicional contra o qual Dewey erige a sua filosofia. A exposição que se segue deverá iniciar, portanto, com a apresentação daqueles fundamentos metafísicos mais básicos

da filosofia analítica, e que são estritamente contraditórios aos fundamentos metafísicos de Dewey. Para este capítulo, foram identificadas duas premissas metafísicas que fundamentam as investigações da filosofia analítica. As premissas em questão concernem, em primeiro lugar, à crença na *pré-determinação do mundo exterior à mente*, e, em segundo, à *divisão metafísica entre mente e mundo*[32]. Análises sobre as noções de "mente" serão realizadas aqui somente em seus aspectos mais relevantes para o exame mais aprofundado da filosofia da linguagem de Frege. Como os estudos atuais sobre a linguagem pressupõem noções bem estabelecidas sobre o que seja o "mundo" e a "mente", o objetivo da primeira parte deste capítulo é justamente analisar e compreender como a filosofia analítica entende tais noções.

2.1 Projeto analítico

Creio ser evidente ao menos um aspecto fundamental que seja comum às diversas variações da filosofia analítica: a crença no dualismo mente/mundo, ou, como também se costuma chamar, no *dualismo substancial*. As mais díspares subvertentes têm em comum o hábito de, já no princípio da investigação, classificar os objetos de estudo em "mental" ou "físico". Esse arquivamento vai definir se a existência do objeto de estudo é subjetiva – se existe apenas para uma mente –, ou objetiva – se existe no mundo exterior, independente da mente.

Na atualidade, apesar dos estudos da linguagem serem, em sua maioria, realizados sem muitas considerações metafísicas, em outros estudos da tradição analítica (como a filosofia da mente) percebemos, pelo contrário, um recrudescimento do interesse nos estudos metafísicos. O surgimento da doutrina do *fisicismo* pode ser interpretado como o reconhecimento da importância da fundamentação metafísica dos estudos analíticos da mente e do conhecimento. Sendo ele o programa metafísico que hoje visa fundamentar os estudos analíticos com base no conhecimento produzido pela física, ao levarmos em conta que, na física, seja corrente a crença de que o universo é um sistema causalmente fechado, é digno de menção que o fisicismo procure deliberadamente oferecer à tradição analítica uma metafísica não dualista – um *monismo* baseado nas ciências físicas. Isso é digno de menção porque, mesmo com esse intuito monista, a pressuposição axiomática que estabelece a divisão entre mente e mundo não desaparece no fisicismo; ela continua agindo como premissa indemonstrável. O fato de que um programa metafísico de intenções monistas não consiga senão oferecer uma metafísica

[32] Obviamente, essas duas premissas são na verdade a mesma premissa. Mais precisamente, a "pré-determinação do mundo" é uma consequência natural do dualismo substancial. Contudo, por meio da doutrina do *realismo*, e do incessante uso de qualificações como "exterior à mente", "independente da mente", além de toda a discussão sobre como se referir a "objetos" e "propriedades" do mundo "físico" e "objetivo", podemos considerar a "pré-determinação do mundo" uma tese metafísica em seu próprio direito.

dualista – ainda que de maneira mitigada, como um *dualismo de propriedades*, por exemplo – é extremamente relevante para evidenciar o quão profundamente arraigada no imaginário dos filósofos se encontra a crença no dualismo substancial.

2.1.1 A pré-determinação do mundo

Dewey (1941, p.178) algumas vezes chama a posição filosófica que assume a premissa da pré-determinarão do mundo de "doutrina da harmonia pré-estabelecida". A pré-determinação aqui não diz respeito tanto ao que se costuma chamar de "determinismo causal". Para Dewey, a harmonia pré-estabelecida em questão aponta antes para o caráter supostamente completo e acabado que possui o mundo; aponta para a nossa crença de que os eventos e objetos do mundo possuem características intrínsecas que se encontram já determinadas antes mesmo de serem percebidas ou conhecidas por nós. Adeptos dessa posição costumam relegar o eventual caráter indeterminado dos objetos e eventos físicos à limitação da nossa mente. Apenas a mente é capaz de gerar dúvidas e erros, ilusões e alucinações; essas coisas não pertencem ao mundo exterior. Supostamente, estes defeitos seriam inconvenientes na tentativa de captar com exatidão as características essenciais que se encontram estabelecidas e completas de antemão no mundo exterior. O mundo, dessa forma, se encontra determinado independentemente da minha percepção, do meu conhecimento – em suma, da minha intenção. "O mundo independe de minha vontade" (WITTGENSTEIN, 1968, 6.373).

Tal posição talvez possa ser mais bem compreendida através da formulação que caracteriza a doutrina que costumamos chamar de *realismo metafísico*, ou mais propriamente, *realismo sobre o mundo exterior*. O posicionamento padrão dessa doutrina é constituído por duas teses metafísicas[33]: a primeira diz respeito ao que existe no mundo, e a segunda concerne à *natureza* do que existe mundo. A primeira tese diz que, grosso modo, as coisas físicas com as quais lidamos no nosso dia a dia (como árvores, gatos e sapatos), *existem* – são entes, ou eventos, reais do mundo. De acordo com a segunda tese, essas coisas físicas possuiriam características que não dependem da nossa mente para serem da maneira que são. Realistas, por isso, costumam falar de objetos e propriedades "exteriores à mente" ou "independentes da mente".

Trata-se de um par de teses, a princípio, inteiramente plausível, e popular inclusive, tanto para os cientistas quanto para o cidadão comum. A motivação dessa posição metafísica é facilmente compreensível: a intenção é deixar claro que nós, seres percipientes, não

[33] Essa caracterização da doutrina do realismo foi baseada na seção 11.1 da obra *Language and Reality. An introduction to philosophy of language* (1999, p. 233-234) de Michael Devitt e Kim Sterelny.

exercemos influência na formação das características intrínsecas de objetos e eventos físicos; de que, em suma, nossa mente pode até influenciar na *aparência* dos objetos, mas não na sua *essência*. Puxando para uma situação do senso comum, seria como dizer que, se eu vejo um gato na minha frente neste exato momento, é plausível crer que, primeiro, esse gato realmente existe (que não é uma ilusão, alucinação, etc. – salvo em casos especiais), e, segundo, que as propriedades essenciais (leia-se: propriedades físicas) desse gato não se modificam apenas porque, por exemplo, eu parei de olhar em sua direção. Dito desta maneira é difícil por em cheque tal doutrina. Contudo, enquanto a primeira tese é endossada por Dewey – de que os objetos e eventos percebidos pela experiência comum de fato existem no mundo exterior –, sob a sua perspectiva, a segunda tese, especialmente da maneira como é formulada, não é inteiramente isenta de problemas.

2.1.1.1 A busca pelo eterno e imutável

Uma das implicações problemáticas da segunda tese do realismo pode ser ilustrada por uma das "sentenças básicas da lógica" segundo Frege: "[O pensamento] '2 vezes 2 são 4' permanece verdadeiro mesmo que todos os homens chegassem a asserir, por força de uma evolução darwiniana, que 2 vezes 2 sejam 5" (1978, p.208-209) – Esta sentença implica que, a exemplo dos objetos, os próprios pensamentos, não só existem antes de serem formulados, mas a sua formulação correta também já se encontra anteriormente determinada em algum lugar. "Toda verdade é eterna e independe do fato de ser pensada por alguém e da constituição psicológica daquele que a pensa" (p.209). Se generalizarmos essa consideração, teremos que todos os eventos, macro e micro, do universo, possuem, como seu correlato, uma proposição verdadeira, em algum lugar.

> O pensamento em que, por exemplo, expressamos o teorema de Pitágoras é eternamente verdadeiro, verdadeiro independentemente de alguém o considere verdadeiro. Ele não precisa de um veículo. Ele não é verdadeiro apenas da primeira vez que é descoberto, mas é como um planeta que, antes mesmo que alguém o avistasse, já se encontrava em interação com outros planetas (FREGE, 1954, p. 302)

Sob esse prisma, eventos que nunca ninguém viu, ou verá, têm que ser precisos e determinados, porque para cada um deles há – supostamente em um universo abstrato – uma proposição que capte as suas determinações com exatidão. Para isso ser possível, o mundo exterior não pode ser difuso ou equívoco. Essa busca pela exatidão, pela certeza da verdade de nosso conhecimento é, como Dewey costuma dizer, reflexo da nossa fuga do perigoso e incerto, e da consequente busca por refúgio no fixo e no eterno.

> Certezas e garantias são imensamente valiosas em um mundo tão cheio de incertezas e perigos como este em que vivemos. Como resultado, assume-se que tudo o que é

> objeto de certeza constitui o Ser absoluto, e que todo o resto é apenas fenomenal, ou, em casos extremos, ilusório (DEWEY, 1925, p.25-26)

Disso temos que a premissa da "pré-determinação da natureza" pressupõe a existência de certos elementos fixos e eternos no mundo exterior à mente. A única maneira de fazer com que uma proposição verdadeira tenha uma força maior do que a de apenas ser uma sentença cuja validade deve ser reiteradamente confirmada pela experiência; ou seja, a única maneira de fazer com que uma proposição verdadeira realmente corresponda à essência eterna do mundo exterior, é estabelecendo as teses metafísicas auxiliares de que, (I), existe algo de fixo e imutável no mundo, e a de que, (II) esses aspectos fixos e imutáveis são, por algum motivo, mais importantes ou essenciais que os aspectos transitórios. "O fixo, o subsistente e o objeto são um só. [...] O objeto é o fixo, o subsistente [*a essência*]; a configuração [*a aparência*] é o mutável, o instável" (WITTGENSTEIN, 1968, 2.027-2.0271). A proposição, assim, representa a subsistência dos estados de coisas; seu foco, portanto, destaca não o seu devir, a sua transformação, mas a sua essência estática[34].

Até este ponto, na tentativa de definir a premissa da pré-determinação do mundo foram aventadas acima uma tese fraca e, como corolário, uma tese forte. A tese fraca diz que a nossa consciência ou percepção não exerce influência na determinação das propriedades essenciais de objetos e eventos do mundo externo, visto que estas já se encontram determinadas antes de as conhecermos. A tese forte afirma que existem elementos fixos e imutáveis no mundo exterior, ainda que subjacentes a qualquer movimento e a todo curso evolutivo. Poder-se-ia arguir, obviamente, que a tese forte não se segue necessariamente da fraca; e que muitos filósofos endossam a primeira tese enquanto rejeitam a segunda[35]. O ponto é que o naturalismo de Dewey se opõe a ambos os casos. Investiguemos, portanto, um pouco mais a metafísica dualista.

---

[34] Algumas passagens do *Tractatus*, não estabelecem explicitamente, mas indicam a crença em objetos fixos e essências eternas e necessárias (1968, p.57-58): "2.026 Só se houver objetos, pode haver forma fixa do mundo." "2.024 Substância é o que subsiste independentemente do que ocorre." E outras em que nos é transmitida indireta e aforisticamente a mensagem de que a forma fixa do objeto já contém em seu interior de maneira inteiramente determinada todos os seus comportamentos e relações possíveis, como esta sequência: "2.0123 Se conheço o objeto, também conheço todas as possibilidades de seu aparecer em estados de coisas.(Cada uma dessas possibilidades deve estar na natureza do objeto.) Não é possível posteriormente encontrar nova possibilidade. 2.01231 Para conhecer um objeto não devo com efeito conhecer suas propriedades externas — mas todas as internas.'

[35] O filósofo analítico tem a possibilidade de separar as duas teses, dizendo que uma é metafísica enquanto a outra é epistemológica. Como, na sua tradição, se tratam de suas disciplinas separadas, nada impede aos filósofos analíticos, por exemplo, defender uma metafísica realista ao mesmo tempo em que defende uma epistemologia naturalista.

2.1.2 Reino físico e reino mental

A melhor caracterização para o dualismo substancial em seu aspecto mais relevante para a presente discussão, deve apenas realçar o caráter inteiramente objetivo do mundo exterior à mente, e o caráter puramente subjetivo que possui o mundo interior à mente. E, sobretudo, que essas duas realidades são substancialmente distintas. A natureza, assim, possuiria dois reinos, um objetivo e outro subjetivo; ambos devidamente separados um do outro, mas cujos objetos, de alguma forma, são capazes de manter relações de representação ou causalidade entre reinos.

O tema do dualismo substancial é notoriamente fértil de assuntos e compreende uma vasta literatura filosófica e científica. Dos diversos aspectos que poderíamos abordar sobre o tema, destacamos aqui aquele que, creio eu, não tem sido foco de muitas análises. Não se trata propriamente de um aspecto teórico, quando muito de um sintoma, da manifestação indireta de um pressuposto. Do ponto de vista do estudante de Dewey, sobretudo aquele não iniciado na tradição analítica, a impressão que se tem é que nas argumentações dualistas a respeito da mente e do mundo há uma clara confusão entre a parte e o todo. Em um caso, é patente a identificação entre o mundo exterior à mente e a totalidade do mundo, enquanto no outro há uma identificação entre a totalidade do indivíduo – dir-se-ia, do organismo – e a sua própria mente. Defendo que essa confusão não é um erro, mas funciona como um artifício necessário para que a metafísica dualista não entre em colapso.

Foram brevemente discutidas na seção anterior algumas suposições comuns a respeito da noção de "mundo exterior à mente" – notadamente sua pré-determinação, e a existência de elementos fixos e imutáveis dentro dele. O problema que se põe neste momento para o dualista é que muitas vezes as noções de "totalidade do mundo", e de "mundo exterior à mente", são tomadas como uma e a mesma. Com efeito, é como se a mente – o sujeito – não existisse no mundo, mas fora dele. "O sujeito não pertence ao mundo, mas é limite do mundo" (WITTGENSTEIN, 1968, 5.632). Imagina-se, porventura, que, por ser o mundo exterior um dado objetivo, e por ser normalmente conferida a mesma objetividade à existência do mundo como um todo, que estejamos falando sobre o mesmo assunto. Notemos que o que liga essas duas noções é justamente o ideal de obter uma imagem "objetiva" do mundo; ou seja, é antes uma noção hiperbólica de "objetividade" que se encontra em relevo neste contexto. Grosso modo, esse raciocínio se dá em três passos: (P1) objetividade significa completude, totalidade, (P2) apenas o reino físico é objetivo, (C) o reino físico é completo, ele é a totalidade do mundo. Mas, nesse caso, o que seria a mente? Como ela pode ainda existir diante disso – se é

que ela ainda existe? Essa seria a primeira fonte de ambiguidade que a doutrina do dualismo substancial manifesta nos textos filosóficos.

A segunda fonte de problemas pode ser percebida no caráter similarmente ambíguo da noção de "mente". No debate contemporâneo, a noção de "mente" sempre se refere ao que é, alega-se, "puramente subjetivo" em nossas experiências; ou, em outros termos, à consciência de nossos próprios estados fenomenais (sensações, ideias, e outras representações). Ou seja, para a tradição analítica, a mente não é um evento objetivo da natureza. Tanto que as questões mais prementes a surgir nesse debate colocam muitas vezes em cheque a importância, e até mesmo a existência, desses estados subjetivos, em contraste com o caráter sólido e absoluto que apresenta o mundo físico (TYE, 2014, p.145-155). No melhor dos casos, o *status* da mente enquanto realidade é frágil e subsidiado por uma metafísica do mundo puramente físico[36].

É interessante notar que a razão pela qual o problema da mente recebe tanta importância na filosofia e nas ciências reside na curiosa relação primitiva que a noção de "mente" possui com a noção de "sujeito". Todos concordam que o termo "mente" se refere ao aspecto subjetivo da realidade; mas o que também ocorre com admirável frequência é o uso do termo "mente" para se referir *ao próprio sujeito* possuidor da mente. De modo que a mente não é só a esfera subjetiva do mundo; ela é também o sujeito que percebe o mundo. Tanto é assim que, se a mente (consciência) fosse considerada apenas um "órgão" em função do organismo (como em Dewey), isto é, apenas como uma parte do indivíduo total, boa parte da neblina mística que encobre o termo se dissiparia. Mas o que realmente ocorre é o seguinte: nós, seres humanos, aprendemos a nos identificar com o termo "mente"; nós nos reconhecemos na nossa própria mente. Dessa forma, enquanto sujeitos, nós não nos identificamos com a totalidade do nosso organismo, mas apenas com o aspecto subjetivo dele. Eis o ponto central da confusão. É bastante claro que a filosofia dos últimos séculos nos doutrinou para que nos parecesse natural a identificação do sujeito com a mente, e não com a totalidade do corpo. Somem-se a isso outros tantos séculos de educação cristã – note a analogia entre as noções de "espírito", "alma" e "mente" – e temos ainda hoje, no senso comum, na ciência e na filosofia, a crença de que a essência do nosso ser não é o nosso organismo, ou o nosso comportamento, mas é a nossa mente, o nosso espírito, a nossa subjetividade.

[36] O fato de que a hipótese da existência de zumbis (de seres sem mentes) é considerada um tema filosófico válido, juntamente com o fato de que, por vezes suficientes, a rejeição de autores como Dennett à existência de estados fenomenais (*qualia*, *sense-data*) é interpretada como uma rejeição da existência de percepção imediata, e, por conseguinte, da própria experiência humana, é um sintoma que demonstra o quão frágil é o *status* ontológico da mente e da experiência diante da certeza que se tem na existência de um mundo puramente físico. Com efeito, a norma hoje é partir da certeza no mundo físico (na teoria da física, mais precisamente) para, a partir daí, investigar a *possibilidade* da existência da mente e da experiência.

Só que essa relação de identidade entre sujeito e mente é prenhe de problemas, porque com igual frequência usamos o termo "sujeito" quando queremos nos referir a um indivíduo em sua totalidade, e não apenas a seu aspecto subjetivo. Ora, um indivíduo interage com o ambiente, ele lida diretamente com os objetos, ele causa efeitos no mundo; já uma mente permanece no âmbito subjetivo, seus objetos diretos são apenas representações dos objetos exteriores. A "mente" percebe, é passiva, enquanto o "indivíduo" é ativo; e, de alguma forma, o nosso conceito de "sujeito" faz ambas as coisas. A ambiguidade da noção de "sujeito" funciona, assim, como uma ardilosa gambiarra ligando esses dois extremos; permitindo à mente uma influência determinante nas ações do indivíduo. Ora, sabemos que a noção de "mente" não teria importância para a filosofia sem a crença de que é no âmbito subjetivo que se originam as decisões que determinam o nosso comportamento. Aliás, qualquer tipo de discussão sobre relações causais entre mente e mundo é um produto exemplar dessa confusão. Só quem enxerga a mente como um sujeito capaz de agir, e não apenas como mais um órgão do corpo, pode conferir-lhe poder causal sobre o mundo – como se fizesse sentido isolar qualquer outro órgão do corpo (o pâncreas, por exemplo) e conferir a ele um poder causal superior aos demais órgãos sobre o comportamento geral do indivíduo.

Considere o simples problema do *explanatory gap* introduzido por Joseph Levine (1983); hoje um dos mais importantes problemas a serem debatidos pela filosofia da mente e pelas ditas "neurociências". Trata-se do problema de saber como as propriedades físicas do cérebro determinam as propriedades mentais. Primeiramente, quando estamos preocupados em investigar a relação causal entre cérebro e mente, pelo menos duas crenças devem ser supostas de antemão: (i) há que se supor que é possível haver animais que tenham cérebros, mas não tenham mentes (não tenham sensações e percepções), (ii) é preciso supor que a relação de causalidade entre eventos físicos e mentais é uma relação bivalente – como, aliás, são todas as relações da metafísica dualista –: isto é, só podem haver dois eventos, a causa e o efeito; nunca um terceiro.

O mais forte argumento em favor da existência de uma relação de causalidade entre cérebro e mente é o fato empírico de que é possível mapear as áreas do cérebro com base no efeito que o estímulo dessas áreas produz na experiência subjetiva. Em termos simples, um neurocirurgião pode hoje estimular manualmente as "*fibras C*" do meu cérebro, e assim produzir como efeito deliberado uma coceirinha no meu dedão do pé. Como se explica essa passagem do estímulo das *fibras C* para a coceirinha no dedão? Isso não prova que os eventos cerebrais (físicos) determinam os eventos mentais? Não prova também que cérebro e a mente são coisas distintas? O que Dewey teria a dizer sobre isso? Creio eu que ele diria em primeiro

lugar que não podemos distinguir ontologicamente o estímulo da resposta, as *fibras C* da coceira; o que significa que não podemos isolar o cérebro da mente[37]. Não que eles sejam idênticos, mas eles formam um evento complexo *cérebro-mente* que é mais fundamental que a divisão entre eles. Em segundo lugar, o seu holismo naturalista não permite que a causa seja ontologicamente diferente do efeito, até porque, mesmo se fosse, não haveria apenas uma causa e um efeito, mas infinitas causas e infinitos efeitos, de modo que é melhor dizer que eles são indistinguíveis.

Mas como refutar que, na situação em que o cirurgião está cutucando as minhas *fibras C*, o estímulo cerebral *causou* a sensação? Creio que a melhor resposta seria: quem causou a coceira no meu dedão não foi o estímulo das *fibras C*, mas o estímulo do neurocirurgião. Não se trata de uma relação entre cérebro e mente, mas entre ambiente externo e organismo, em cujo caso a distinção entre cérebro e mente permanece sendo arbitrária e *a posteriori*. Ora, o cirurgião é o agente causal; do que se infere que, no cenário bivalente do dualista, as *fibras C* são intermediárias e, por conseguinte, não exercem papel relevante nessa relação. Mas não estamos sendo deweyanos o suficiente nessa análise. Ignorando o princípio da bivalência, de que só pode haver uma causa para um efeito, vamos perceber que, para que o neurocirurgião possa manipular as minhas *fibras C*, isto é, para que ocorra uma situação em que o estímulo cerebral determine um estímulo mental, infinitas causas entram em ação; dentre as mais importantes podemos citar o surgimento da espécie humana, da linguagem, da ciência, o desenvolvimento das técnicas cirúrgicas, o fato do neurocirurgião ter nascido, crescido e se formado em medicina, entre outras causas não menos importantes mas que me fogem à mente no momento[38].

Pode-se dizer que um dos maiores benefícios da terminologia dualista para a teorização filosófica é que ela reflete e endossa crenças sobre o mundo que são tradicionais e familiares em muitas áreas da sociedade. Todavia, um dos maiores obstáculos dessa divisão é justamente a falta de atenção dada a essas simples ambiguidades mencionadas, o que, em vez gerar um

[37] O fato de que conseguimos abrir o crânio de uma pessoa e observar o seu cérebro, sem com isso vislumbrar o que se passa em sua mente, apenas prova que nós não conseguimos divisar o fenômeno inteiro, e não que há uma separação ontológica entre cérebro e mente. Isso faria parecer a alguns que, se a mente e o cérebro são partes constitutivas de um mesmo evento que é tanto objetivo quanto subjetivo, então disso decorreria a conclusão disparatada de que todos os eventos do mundo são tanto objetivos quanto subjetivos. De acordo com o naturalismo evolutivo, em eventos que envolvem um cérebro, é justamente isso que ocorre. Já os eventos puramente físicos, aqueles independentes de cérebros, estes são essencialmente indeterminados. A fonte usada para elaborar o argumento desta seção foi retirada dos setores da obra de Dewey em que ele argumenta em favor do princípio da indeterminação (1929a, p. 201-205) e contra o determinismo causal – o famoso exemplo de Laplace (1915, apud BERNSTEIN, 1960, p.213-221).

[38] Na verdade, sob essa perspectiva, teríamos que fazer como os gregos antigos e postular uma ἀρχή como causa primeira e única, ou, quando menos, o nosso prosaico *Big Bang*. Pois em um universo de infinitas causas e efeitos, a primeira causa é a única que pode ser plausivelmente destacada.

afunilamento, uma especialização da investigação, acaba resultando em um acúmulo de paradoxos, em uma multiplicidade de vertentes, e, por conseguinte, na descentralização da tradição. Sem dar muita atenção aos fundamentos metafísicos, os estudos da tradição analítica se tornam cada vez mais especializados, mais técnicos e mais precisos, contudo, sobre uma base onde não fica claro sequer se estamos nos referindo à parte ou à totalidade do mundo, ou mesmo do indivíduo. A evidência de que a suposta especialização da tradição analítica representa apenas estudo progressivo de *puzzles* teóricos – como o *explanatory gap* – está no fato de que múltiplas soluções são sugeridas para os mesmos problemas, sem com isso despontar como resultado a resolução efetiva do problema, senão a multiplicação de quebra-cabeças. Quando um paradigma atinge esse estágio, tudo indica que esses paradoxos são referentes à própria fundamentação teórica do paradigma; em cujo caso, a única solução seria a troca de paradigmas, uma revolução teórica – no caso da filosofia, leia-se: a revolução dos fundamentos metafísicos.

2.2 Projeto naturalista

2.2.1 O princípio da indeterminação

Voltemos ao exemplo do gato. O gato está na minha frente. Se eu me viro de costas para o gato, seria razoável supor que as suas propriedades essenciais sofreriam alguma mudança unicamente devido ao fato de eu não as estar mais percebendo? "Não" seria a resposta mais imediata e também a mais comum. Mas para Dewey, a questão não é tão simples. Dewey vai longe o bastante a ponto de dizer que o gato possui propriedades essenciais, e que estas existem independentemente de serem percebidas – "todos os eventos possuem sua própria qualidade", diz ele (1929a, p.108, 131) –; contudo, Dewey não diz que essas propriedades são *determinadas* à parte de qualquer mente. Os objetos externos até podem possuir essências (características intrínsecas); mas, *em si*, essas essências não são *inteiramente determinadas*. E, ao que a obra de Dewey indica, é como se fosse necessário para a sua determinação mais precisa a existência de um ser percipiente, ou seja, de uma mente. Na passagem abaixo, Dewey comenta sobre a crença dualista da pré-determinação do mundo.

> A filosofia em questão assume que as posições e velocidades estão lá na natureza independente de as conhecermos, dos nossos experimentos e observações, e que nós temos conhecimento científico para aferi-los com exatidão. O futuro e o passado pertencem ao mesmo esquema completo e determinado. Observações, quando corretamente conduzidas, meramente registram esse estado de coisas fixo. Foi essa filosofia que o princípio de Heinsenberg perturbou (1929b, p. 201-202)

O aspecto que Dewey importa do princípio de Heisenberg é a ideia de que a determinação de um fenômeno natural é parcialmente condicionada pelo próprio processo de medição – i.e., de que a investigação sobre um objeto gera conhecimento tanto sobre o objeto quanto sobre o processo investigativo[39]. Para compreender melhor o que significa o princípio da indeterminação para a filosofia de Dewey é necessário certa familiaridade com a noção mais básica de sua metafísica. Foi dito que Dewey parte de uma premissa não dualista; sua intenção era, sobretudo, suplantar o dualismo mente/mundo em favor da continuidade entre os diferentes "níveis" da natureza, quaisquer que eles fossem. Portanto, temos como primeiro ponto relevante o fato de que Dewey, quando usa o termo "natureza" em sua obra, sempre está tratando da natureza (leia-se, do mundo) como um todo. O que, note-se, não é a mesma coisa que falar do mundo exterior à mente. Essa simples manobra faz com que a divisão entre mente e mundo passe a ser menos importante do que a sua interação, uma vez que ambos são partes constituintes de uma totalidade mais compreensiva. Em sua metafísica, a noção de "natureza" é, com efeito, o *conjunto universo* de todos os objetos e eventos existentes. Por isso, na obra de Dewey, não existem entes sobrenaturais ou eventos transcendentes, justamente porque não existem dois mundos (um interior e um exterior); tudo o que existe deve pertencer, por definição, ao mesmo mundo – à totalidade da natureza.

> A única maneira de evitar uma brusca separação entre mente, que é o centro do processo de experiência, e o mundo natural, que é experienciado, é reconhecer que todos os modos de experiência são formas que manifestam a realização algum traço genuíno da natureza . (Dewey, 1929a, p.58)

Assim, os estados mentais, as sensações, as percepções, em suma, todo o campo das experiências existentes, do ponto de vista metafísico, são eventos naturais tão legítimos quanto os eventos físicos. O seu diferencial "ontológico" não se refere tanto à complexidade dessas novas interações físicas, mas ao fator adicional de que essas interações ocorrerem *também* em um *campo qualitativo* e, por consequência, *determinável*. O fato de eu estar

[39] Werner Heinsenberg foi um físico atuante na primeira metade do século XX; seu princípio estipula, em linhas gerais, que: "Nós não podemos mais falar do comportamento das partículas independentemente do processo de observação. Como consequência final, as leis naturais formuladas matematicamente na teoria quântica não mais lidam com partículas elementares em si, mas com o nosso conhecimento delas. Tampouco é possível ainda perguntar se essas partículas existem ou não objetivamente no espaço e no tempo. Quando falamos da imagem da natureza nas ciências exatas do nosso tempo, nós não queremos tanto nos referir a uma imagem da natureza, mas a imagem da nossa relação com a natureza. A ciência não mais confronta a natureza como um observador objetivo, mas vê a si própria como um ator nessa interação entre homem e natureza. O método científico de análise, explicação e classificação tem se tornado consciente de suas limitações, que surgem do fato de que, por sua intervenção, a ciência altera e reorganiza o objeto da investigação. Em outras palavras, método e objeto não podem mais ser separados." (1958, 23-24). Neste sentido, a mecânica quântica parece se aproximar do naturalismo de Dewey, exatamente na mesma medida em que se afasta do dualismo substancial e do realismo metafísico. Seguindo o mesmo raciocínio, o físico Niels Bohr escreveu: "Uma realidade independente, no sentido físico ordinário, não pode ser atribuída nem ao fenômeno nem às agências de observação" (apud SOKAL, 1996, p.4).

percebendo o gato na minha frente é ele próprio um evento natural; de modo que, para Dewey, a minha percepção tem que influenciar, ainda que parcialmente, na determinação das propriedades essenciais do gato. Com efeito, sem uma mente, isto é, sem uma perspectiva proveniente de um ser percipiente, não há parâmetros para qualquer determinação, pois não há um recorte sensório; o que há é apenas a natureza em sua totalidade, onde os objetos e as características são essencialmente indiferenciados, e cujas eventuais diferenças seriam irrelevantes sob a perspectiva da totalidade.

2.2.2 O princípio da mudança

Com relação ao posicionamento da filosofia de Dewey a respeito da tese forte – sobre a existência no mundo de entidades fixas e eternas –, a conclusão é um tanto mais simples. Embora, mais uma vez seja dito, Dewey nunca tenha formulado asserções explícitas ou teses sobre o tema; o conjunto de sua obra, contudo, permite inferir algumas conclusões sobre a sua posição concernente à existência de leis e estruturas, em suma, de existências fixas e eternas no mundo. Primeiramente, em nove de dez livros de John Dewey, o leitor encontrará uma introdução sobre como o movimento e a mudança são as características mais gerais da natureza[40]. E, também, em toda ocasião em que o autor precisou comentar sobre a natureza de leis ou de entes imutáveis, ele relegou tais entidades antes ao âmbito da nossa cognição do que ao mundo exterior à mente[41]. Além disso, sempre que argumenta sobre o caráter das entidades que consideramos fixas e eternas, Dewey realça a relatividade das nossas noções de "fixo" e "eterno"; pois, o que pode parecer eterno para nós, pode não ser eterno sob uma perspectiva mais ampla.

> A coisa mais estável que conseguimos conceber não é livre de condições impostas por outras coisas. Uma coisa pode durar *secula seculorum* e ainda assim não ser eterna; ela será consumida diante do moinho do tempo, na medida em que excede certa medida. Toda existência é um evento. (1929a, p.104-105)

Todo evento natural é um devir, é o transcorrer de uma história. A natureza não é obrigada a obedecer regras – especialmente as nossas. As leis que usamos para interpretar os seus eventos são antes efeitos do que causas da natureza. Essencialmente, poder-se-ia dizer

[40] Cito dois. DEWEY, 1929a, cap.II; 1929b, cap.I.

[41] Eis uma passagem ilustrativa desta posição de Dewey: "Um resultado importante do reconhecimento da modificação filosófica envolvida no princípio da indeterminação é uma mudança definitiva na nossa concepção de leis naturais. Leis são instrumentos intelectuais por meio dos quais um objeto individual é instituído e tem o seu significado determinado." *The Quest for Certainty* (1929b, p. 217)

que a natureza não sabe para onde vai, seu futuro é indeterminado, factual[42]. Da sua indeterminação infere-se o caráter sempre novo e sempre único de todo evento natural.

A partir disso, é a posição deste trabalho que, na metafísica de Dewey, a natureza não contém um único elemento fixo e/ou eterno. Em outras palavras, não há leis ou estruturas subjacentes quando tomamos a natureza como um todo; não há elementos eternamente estacionários ou imutáveis. O que, como vimos, não é o mesmo que dizer que não há certa estabilidade, mas apenas que a própria existência de estabilidade requer uma *perspectiva*. É necessário que os eventos do mundo sejam percebidos para que pareçam fixos e completos. Do que é lícito concluir dizendo que, enquanto para o cerne da tradição analítica, a natureza é (pré)determinada, guiada por leis, sendo todo vestígio de indeterminação culpa do nosso aparato cognitivo, para Dewey dá-se o oposto. A natureza, tomada objetivamente, apesar de possuir suas qualidades e características intrínsecas, é essencialmente indeterminada, e apenas sob a perspectiva de um ser vivo pode ela começar a ganhar contornos e, no caso da experiência humana, podem os eventos da natureza ter a sua essência determinada com proficiência e acuidade, notadamente, pelo uso da linguagem na investigação científica.

Convenhamos que seja realmente difícil imaginar um universo essencialmente indeterminado, uma vez que estamos acostumados a pensar em termos bivalentes, julgando que, ou um evento ocorreu, ou não ocorreu, e que, ou um objeto possui determinada propriedade, ou não. Esses eventos – pensamos – têm que estar determinados, pois é absurdo crer que eventos desconhecidos deixam de ser determinados só porque ninguém os conhece. É ilustrativa desse desconforto com a noção de "indeterminação" de Dewey a seguinte passagem contendo observações de Bertrand Russell sobre o tema.

> Dr. Dewey parece escrever como se uma situação duvidosa pudesse existir sem um *duvidador pessoal*. Eu não posso acreditar que ele quis dizer isso; ele não pode querer dizer, por exemplo, que existiram situações problemáticas em épocas astronômicas e geológicas anteriores à vida na terra. A única maneira que eu consigo interpretar o que ele diz é imaginando que, para ele, "uma situação indeterminada" é aquela que gera dúvida, não para um indivíduo, mas para todo ser humano normal, ou para qualquer indivíduo ansioso por obter certo resultado, ou para qualquer observador treinado cientificamente na investigação de uma situação. Algum

[42] A doutrina do determinismo reducionista é resultado de uma racionalização *a posteriori*; ou seja, do fato de que "assim ocorreu" deduzimos retroativamente o fato de que "não poderia ter ocorrido de outra maneira". Se as leis naturais são, como em Dewey, apenas padrões manifestados pela natureza, também o é a evolução, o surgimento de algo inteiramente novo que, em última instância, não pode ser reduzido ao mero acúmulo de pequenas mudanças, ao mero esquema causal de interações puramente físicas. Se a natureza, em um período de sua história, possuía um padrão de comportamento (físico), e, em um período posterior, passou a apresentar também outro padrão de comportamento (biológico), não seria absurdo inferir que talvez seja também um padrão da natureza engendrar ela própria novos padrões de maneira essencialmente aleatória e imprevisível. Só seria equivocado dizer que a natureza faz o que quer – no sentido de que ela cria as suas próprias leis quando tem vontade – porque a natureza não é um agente intencional. O corolário essencial, no entanto é o mesmo: a natureza não obedece a nenhuma lei, ela é a lei. Cf. DEWEY, J. *Time and Individuality*. 1940, p. 224-243, apud BERNSTEIN, 1960.

> propósito, i.e., algum desejo, está envolvido na ideia de uma situação duvidosa. (RUSSELL apud DEWEY, 1941, p.182-183).

Dewey cita essa mesma passagem em seu artigo *Propositions, Warranted Assertibility, and Truth* (1941), ao que imediatamente em seguida ele responde "Quando o termo 'situação duvidosa' é tomada no sentido que possui no contexto da minha teoria geral da experiência, eu quero dizer sim que ela pode existir sem um 'duvidador pessoal'." (1941, p.183). Como pode um evento astronômico que ocorreu antes de haver vida na terra ser dúbio ou incerto? Filósofos treinados na tradição fregeana provavelmente diriam que existe uma proposição verdadeira para o evento astronômico em questão, muito embora ela não tenha sido pensada por ninguém. E, por essa visão, é compreensível como a ideia de "indeterminação da natureza" de Dewey possa ser indigesta. Contudo, Dewey não tem a intenção de causar polêmica. Sobre o exemplo dos eventos astronômicos e geológicos de eras passadas citado por Russell, Dewey afirma que para a sua determinação: "Tudo o que é necessário, a meu ver, é que a época astronômica ou geológica em questão seja um constituinte efetivo de alguma situação problemática da experiência." (1941, p.184). Ou seja, para ser determinado, tal evento astronômico ou geológico deve exercer alguma função dentro de uma investigação empírica. Em outras palavras, para que esses eventos de épocas anteriores sejam determinados, é necessário: (i) que eles façam parte da experiência humana atual (de maneira indireta, obviamente), e que (ii) esses eventos sejam relevantes, problemáticos, para a experiência humana[43].

Conclui-se disso que o mundo, tomado em sua totalidade, apesar de existir e possuir características intrínsecas, é basicamente indeterminado, ou ainda, apenas potencialmente determinado. Seja como for, não podemos dizer muita coisa sobre ele. *A totalidade é sempre indeterminada, abstrata*; seu conteúdo não tem recortes. Não há diferenças na ausência de perspectiva. É importante ter bastante claro que a intenção de Dewey não é estabelecer nenhuma tese metafísica a respeito da indeterminação do mundo; mas apenas realçar o fato de que em toda e qualquer ocasião que falemos sobre o mundo, estamos falando sobre o mundo do ponto de vista da nossa experiência. Dewey defende a posição de que não temos motivos razoáveis para duvidar de que o nosso conhecimento obtido através da experiência (via mente, dir-se-ia) nos ofereça uma visão fidedigna do mundo. Pelo contrário, ao que tudo indica, o nosso conhecimento científico, fundamentado empiricamente, é hoje confiável o suficiente

[43] Sob a perspectiva de Dewey, um evento astronômico distante no tempo e no espaço pode ser problemático e digno de investigação para um astrônomo (e, virtualmente, para qualquer outra pessoa). Porém trilhões de outros eventos astronômicos remotos são irrelevantes para a experiência humana; por isso, não são estudados e, por conseguinte, não há porque haver proposições verdadeiras sobre eles (1941, p. 184).

para que uma posição cética sobre ele seja implausível. Se Dewey estiver certo, toda essa conversa de "mente/mundo" duplica desnecessariamente o objeto do nosso estudo, porquanto, se a obtenção de conhecimento exato é somente possível através do controle da experiência, então o mundo *como representação* e o mundo *em si* referem, no fim das contas, essencialmente ao mesmo objeto de estudo.

Dewey conclui a sua resposta ao comentário de Russel da seguinte forma:

> Concluindo esta parte da minha discussão, entretenho o exame de algumas coisas que me causam perplexidade, coisas conectadas, não só com a visão do Sr. Russell, mas com visões que são amplamente aderidas. (i) Estou perplexo com o fato de que pessoas que se encontram sistematicamente engajadas em investigações sobre questões, sobre problemas (como os filósofos certamente estão), apresentam tão pouca curiosidade sobre a existência e a natureza de problemas. (ii) Se um "sujeito" é um extremo numa relação na qual objetos (eventos) são o outro extremo, e se a dúvida é simplesmente um estado subjetivo, por que o conhecimento não é também simplesmente um estado da mente do sujeito? E (iii) como alguém pode olhar tanto para o objeto (evento) quanto para a proposição sobre ele de forma a determinar se os dois "correspondem"? E se o sujeito pode olhar diretamente para o evento em *propria persona*, por que é necessário uma proposição (ideia ou percepção, de acordo com algumas teorias) duplicada sobre ele, a não ser, talvez, por conveniência na comunicação com outros? (DEWEY, 1941, p.185)

Por que um problema (uma situação problemática e indeterminada) não é um fato do mundo? E se não for um fato do mundo, sob a justificativa de que "problema é um evento subjetivo", como então o conhecimento consegue ser objetivo? E se ele for objetivo porque sentenças verdadeiras se referem a fatos do mundo, como se dá esse misterioso processo de correspondência? A ideia de que existe uma correspondência direta entre mente e mundo, ou entre linguagem e mundo, é uma das mais antigas da filosofia e, segundo Dewey, se deve a uma intuição que não é de todo incorreta, mas apenas mal formulada. Ao contrário do que se poderia pensar, existe na filosofia de Dewey uma "teoria da *verdade como correspondência*"; contudo, ela não é parecida com nenhuma outra do tipo.

> Em contraste com essa visão, minha própria visão toma a correspondência no sentido operacional que ela carrega em todos os casos, exceto caso epistemologicamente único da suposta relação entre um "sujeito" e um "objeto"; o sentido, notadamente, de uma resposta, da mesma maneira que uma chave responde a uma fechadura, ou como os dois correspondentes "respondem" um ao outro; ou, em geral, como uma réplica é uma resposta adequada a uma questão ou uma crítica; como, em suma, a *solução* responde ao requerimentos de um *problema*. No sentido em que a correspondência é operacional e comportamental, eu advogo que meu tipo de teoria é o único que pode ser chamado de teoria da verdade como correspondência. (DEWEY, 1941, p. 178-179)

O conceito de problema é uma das categorias centrais da metafísica e da lógica de Dewey. Da metafísica porque "problema", para Dewey, é um evento objetivo como qualquer

outro – típico, aliás, dos eventos biológicos da natureza[44]. Mas é também um conceito da lógica porque todo pensamento reflexivo em particular, e toda investigação científica em geral, nada mais são do que tentativas de oferecer soluções para o problema que originou todo o processo. O conceito de "problema" e a "teoria da correspondência da verdade" de Dewey serão mais bem compreendidos quando forem tratados no capítulo 3. Contudo, aqui é relevante adiantar que todo problema definido precisa de uma formulação. Essa formulação pressupõe um sistema linguístico mais ou menos organizado. Tomada estritamente em seu sentido funcional, esse sistema é o que chamamos de metafísica, e seus conceitos são o que chamamos de *categorias*. A formulação de um problema é, portanto, inteiramente dependente de um sistema metafísico. Pois é ele que vai definir, por exemplo, se o problema da inteligibilidade do discurso filosófico é um problema de denotação ou de contextualização[45].

2.2.3 As categorias de Dewey

2.2.3.1 Organismo e ambiente

Não é exagerado dizer que o conceito de "interação entre organismo e meio" é, não só uma das categorias centrais da metafísica de Dewey, mas, sobretudo, também o fundamento principal de grande parte dos seus argumentos. Por isso, o seu contraste com as categorias de "mente" e "mundo" corrente no dualismo tradicional é talvez o aspecto que mereça mais ênfase neste capítulo. As diferenças entre as duas posições são claras. Em primeiro lugar, um organismo é sempre um indivíduo. Ele age com a totalidade do seu ser. Dewey afirma que "comportamento é, na verdade, uma função do estado total do organism em relação ao seu ambiente" (1938, p. 31). Suas eventuais atribulações internas (mentais, digestivas, circulatórias, etc.) têm importância apenas na medida em que, *em conjunto*, determinam o comportamento geral do organismo[46]. Para Dewey, quando o indivíduo recebe um estímulo, todas as funções do seu sistema orgânico contribuem para uma única resposta ao seu ambiente. "O estímulo é simplesmente a primeira parte da série total inscrita no comportamento coordenado, e a resposta é a última parte" (1938, p. 30). A imediata vantagem do uso da noção de "organismo" sobre a noção "mente", ou mesmo de "sujeito" é, então, que

[44] O "problema" é um evento típico de seres vivos; em especial, seres que *experienciam* o seu ambiente. Na filosofia de Dewey, são talvez as principais funções da experiência de um organismo a detecção e a resolução de problemas. Sobre isso ver seção 3.2.2.1 sobre "Investigação".

[45] O que obviamente não implica que não possa haver outras formulações para o problema da obscuridade do discurso filosófico, mas apenas que nesta dissertação os valores para os tipos de interpretações possíveis devem ser, por conveniência, bivalentes; o que certamente encherá de orgulho os filósofos dualistas.

[46] Não interessa se o indivíduo tem uma personalidade íntegra ou dividida, se ele tem uma "vida interior" rica ou pobre, se suas decisões são conscientes ou inconscientes; enquanto organismo, o resultado total é o mesmo, é o comportamento exterior.

o termo "organismo" se refere sempre à totalidade do indivíduo, enquanto "mente" se refere ora ao indivíduo ora apenas à sua subjetividade, ora aos dois simultaneamente.

Dewey costuma dizer que o organismo é parte constituinte da natureza e que, em certo sentido, ele é a própria natureza em uma de suas muitas manifestações. Vê-se logo que a divisão entre organismo e natureza não pode ser similar àquela que atribuímos entre mente e mundo; pois a mente, o sujeito, se encontra fora do mundo, enquanto o organismo é parte do mundo juntamente com todo o restante dos eventos naturais. Obviamente, há a divisão entre o organismo e o meio, mas essa divisão concerne apenas ao limite entre o corpo e o resto do mundo; e o corpo, como é sabido, não apresenta grandes problemas para se relacionar diretamente com o mundo e com os objetos nele contidos. Com efeito, algumas das características principais do organismo são a sua capacidade de consumir, manipular, e, inclusive, criar objetos do mundo; e esse é um aspecto fundamental da nossa experiência comum que a noção de "divisão mente e mundo" não compreende. Nos termos de Dewey:

> O que quer que a vida orgânica possa mais ser ou não ser, ela é um processo ativo que envolve um ambiente. Trata-se de uma transação que se estende para além dos limites espaciais do organismo. Um organismo não vive *em* um ambiente; ele vive *por meio de* um ambiente. (1938, p.25)

O organismo não existe no vácuo, ou fora do mundo. Ele é parte da natureza, e mais especificamente, parte de seu ambiente. O ambiente é a seção do mundo que diz respeito às atividades do indivíduo. "Há coisas no mundo que são indiferentes às atividades vitais de um organism. Mas eles não fazem parte do seu ambiente, senão potencialmente." (Dewey, 1938, p.25). Por exemplo, o planeta Saturno, a princípio, não faz parte do ambiente de nenhum ser vivo conhecido; contudo, Dewey argumenta que "mesmo algumas coisas que são remotas no espaço e no tempo para uma criatura viva, especialmente uma criatura humana, pode formar o seu ambiente de uma maneira ainda *mais verdadeira* do que algumas coisas próximas a ela", (1916, p.9, *grifo nosso*). Para um astrônomo, portanto, o planeta Saturno não é indiferente à sua experiência; pelo contrário, seu estudo faz com que o planeta faça parte de seu ambiente de uma maneira ainda "mais verdadeira" do que os estímulos imediatos do seu ambiente físico. A princípio, o mundo inteiro tem o potencial para fazer parte do ambiente humano, se não fisicamente, ao menos através do conhecimento (do seu significado).

Vimos primeiramente que o organismo é uma totalidade; o que significa que todas as suas partes funcionam em favor da harmonia integral do indivíduo. Contudo, de maneira semelhante, organismo é parte constituinte de um todo maior. Com efeito, já foi dito que o organismo faz parte da natureza, do mundo; mas, como vimos, sua relação imediata se dá com o ambiente a sua volta, isto é, com os aspectos do mundo mais urgentes e relevantes à

manutenção de sua integridade física e ao seu crescimento. Juntamente com o ambiente o organismo exerce a função de *parte* de uma totalidade orgânica. Para Dewey: "a ação chamada 'orgânica' não é apenas aquela das estruturas internas; é uma integração de conexões orgânicas-ambientais". (1929a, p. 279). A interação é realizada tanto pelo organismo como pelo ambiente, "pois ele são uma integração. Fome, por exemplo, é a manifestação de um estado de desequilíbrio entre o organismo e fatores do ambiente na integração que é a vida" (1938, p.25, 27). A totalidade orgânica constituída pela interação entre indivíduo e ambiente é reconhecida através do que Dewey chama de *experiência*, como veremos na seção seguinte. O organismo e o ambiente, dessa forma, trabalham em favor da harmonia de sua integração, assim como os órgãos do corpo trabalham para a manutenção integral do organismo. A consequência mais importante dessa posição teórica é que, assim como a divisão dos nossos órgãos internos não implica na existência de uma lacuna ou descontinuidade entre eles, o mesmo vale para a divisão entre organismo e meio – e, neste sentido, para divisões no interior do mundo em geral.

É principalmente devido à substituição da noção "mente/mundo" pela noção de "interação organismo/ambiente" que, para filosofia de Dewey, não há um problema mente-corpo – e nem, neste sentido, outras perplexidades da metafísica dualista. Quando trata dos temas do dualismo, Dewey pretende apenas convencer o leitor de que eles não representam nenhum problema filosófico real, se não um problema de linguagem.

> Grande parte da dificuldade nessa discussão, talvez a totalidade da dificuldade, à parte de questões específicas, se deve ao vocabulário. Nossa linguagem é tão permeada com consequências de teorias que tem divido a mente e o mundo um do outro, deles instituindo reinos existenciais separados, que nos falta palavras para designar o que há de efetivo no fenômeno em questão. (DEWEY, 1929a, p.284)

2.2.3.2 Experiência e natureza

Nas palavras de Dewey: "Todas as experiências são interatividades entre o organismo e um ambiente" (1941, p.183). Creio que uma definição adequada seria dizer algo como: *experiência é uma qualidade emergente da interação entre organismo e ambiente*[47]. A experiência pode ser considerada o *campo qualitativo* onde ocorre a interação entre organismo e meio, cujos limites coincidem com os limites do ambiente de cada organismo. Esse campo abarca tanto os eventos interiores do organismo quanto os próprios objetos exteriores. É devido à existência de experiências que existem objetos e eventos determinados

[47] Elenco algumas passagens, no original, em que Dewey esboça a definição de experiência: "Experience is the result, the sign, and the reward of that interaction of organism and environment".(1934, p.27). "Experience occurs continuously, because the interaction of live creature and environing conditions is involved in the very process of living". (p.40). "Interaction of environment with organism is the source of all experience". (p.152).

(e/ou determináveis) no mundo. Ela representa a existência de perspectiva na natureza e, por conseguinte, de qualidades e formas.

É certamente uma condição básica para a percepção de um objeto que as suas qualidades percebidas dependam parcialmente do fato de que os objetos do mundo já possuam algumas qualidades intrínsecas de antemão. Mas a determinação dessas qualidades – seu caráter estável e completo – depende da existência de um ser que as perceba, que as "enxergue". Em vista disso, como então diferenciar o que é físico e o que é mental? Diante desse problema, Dewey estabelece a peculiar tese de que as qualidades imediatas da experiência pertencem, em primeira e última instância, *tanto ao organismo quanto ao mundo*. "As qualidades nunca estiveram 'dentro' do organismo; elas sempre foram qualidades de interações na qual tanto coisas extra-orgânicas quanto organismos participam. Elas são tanto qualidades das coisas percebidas quanto do organismo". (DEWEY, 1929a, p.259). Assim, toda qualidade imediata da experiência é, a princípio, *objetiva e subjetiva ao mesmo tempo*. Algumas implicações interessantes podem ser vislumbradas dessa tese. Por exemplo, que: nos seres vivos não humanos – podemos incluir nessa lista os seres humanos de tenra idade – a experiência é um todo qualitativo do qual seria impossível distinguir *a priori*, ou sequer fazer sentido do que fosse, o interior ou exterior à mente. Sejam cores ou dores, as qualidades da experiência pertencem tanto ao mundo percebido quanto ao sujeito percipiente; pertencem ao campo total da interação – pertencem tanto à experiência quanto à natureza. Enquanto, no caso dos seres vivos não humanos, as qualidades imediatas da experiência permanecem indistintamente tanto objetivas quanto subjetivas pelo resto de suas vidas, no caso dos seres humanos, sobretudo em nossa época, somos treinados desde cedo a distinguir o que é interior e exterior à mente e ao corpo[48].

O campo formado pela experiência abarca o ambiente imediato do organismo e os objetos nele contidos; não há neste caso uma duplicação de objetos, uma separação entre representação e ente representado. O objeto que o organismo percebe através da experiência é *o próprio objeto físico*, e não sua representação mental. A distinção entre o objeto mental e objeto físico (entre representação e mundo), se deve a uma análise reflexiva, a uma abstração – possibilitada pelo uso da linguagem – de elementos integrados na totalidade da experiência.

[48] Na excelente obra *Linguagem e Pensamento da Criança* (1959), Jean Piaget apresenta um estudo onde ele confirma que a existência de um mundo interior separado do mundo exterior é algo aprendido gradualmente e regulado inclusive pela aprovação ou reprovação do grupo social. A princípio, para a criança, nada é interior ou exterior à mente; a sua experiência representa toda a existência. Aprendemos somente aos poucos a diferenciar entre eventos puramente mentais e eventos objetivos do mundo exterior. Mas isso porque essa é uma maneira de falar que nos provou ser útil, não porque a separação entre interior e exterior à mente (ou à experiência) seja uma realidade metafísica. Tal separação nem mesmo é clara e imediata; pelo contrário, ela é fruto do esforço educativo e da mediação da linguagem.

Em determinados contextos linguístico-pragmáticos, conseguimos afirmar que dado objeto é mera representação, ou que outro é meramente físico; todavia, filosoficamente, não possuímos idoneidade para, *a priori* – por introspecção ou por análise –, distinguir o que é objetivo ou subjetivo, interior ou exterior. *A priori*, nada é exterior à experiência individual.

Como comenta Dewey: "Para propósitos de controle, as qualidades podem ser referidas especificamente à coisa, ao organismo, ou ainda alguma estrutura específica do organismo". A mesma qualidade imediata da experiência pode ser considerada tanto um evento externo, quanto um evento interno. "Assim, quando a cor não for um sinal confiável dos eventos externos, ela se torna um defeito do aparato visual" (1929a, p.259). O fato da experiência imediata ser um todo qualitativo indica que ela é mais essencial que as suas divisões ou partes internas tomadas isoladamente – inclua-se nessa lista todos os tipos de distinções que a linguagem nos permite fazer. O que, em termo mais claros, e mais relevantes para a filosofia da linguagem, significa que todos os termos e proposições se referem a algum aspecto da experiência, sendo efetivamente um contrassenso qualquer menção ao que seja exterior à experiência. E o motivo pelo qual essa teoria não recai em mais um tipo de idealismo transcendental, ou mesmo de solipsismo, reside no fato de que *parte do mundo está literalmente dentro da experiência*. O ambiente de um organismo é parte legítima tanto do mundo quanto da experiência. Há, na metafísica de Dewey, uma abertura que permite ao sujeito finalmente alcançar o objeto de maneira direta.

Os pontos a favor da substituição conceitual, das noções de "mente" e "mundo", para as noções de "organismo" e "ambiente", até aqui, são que, primeiramente, em oposição à ênfase na "divisão" carregada pelo par "mente/mundo", o relevo que o conceito "organismo/ambiente" dá à noção de "interação" parece não apresentar contradições com a experiência do senso comum, onde o câmbio direto e incessante com o ambiente físico e social é evidente. Em segundo lugar, fala também a favor dessa troca o fato de Dewey ter optado por conceitos endossados pelas ciências naturais de sua época. Ponto ainda válido atualmente, pois o consenso científico não é hoje menos favorável; visto, sobretudo, que "a interação entre organismo e meio" permanece ainda, para todos os efeitos, uma categoria metafísica essencial na teorização das ciências biológicas. E, por fim, sendo talvez o ponto mais importante, essa substituição representa, como foi vislumbrado na seção anterior, a chave mestra responsável pelo caráter não dualista da metafísica de Dewey.

2.3 Linguagem como metafísica

Hoje em dia temos a convicção de que a linguagem é um artefato humano produzido a partir de convenções sociais. Não no sentido de que os cidadãos convocam assembleias nas

ágoras públicas para debater sobre as regras da linguagem; mas no sentido estrito de que essas regras são arbitrárias e contingentes. As regras da gramática, os linguistas as costumam separar em duas: sintáticas e semânticas. As regras sintáticas são aquelas que determinam a forma como devemos compor e ordenar as sentenças em determinada linguagem, enquanto as regras semânticas determinam o uso correto dos termos dessa linguagem com relação ao seu significado e sua referência. Em termos leigos, um tipo de regras legisla sobre a forma da linguagem, a outra sobre o seu conteúdo. Peço ao leitor que tome um momento para refletir se esses dois tipos de regras podem ser estabelecidos isoladamente. Se, depois de uma breve reflexão, o leitor concluir que "Sim. Por que não? A mim, me parecem regras perfeitamente distinguíveis", e daí alimentar a crença de que é possível estudar sintaxe sem estudar semântica, ele estará seguindo o caminho já traçado pela tradição dualista, que crê poder falar da forma sem precisar com isso falar sobre o conteúdo.

Nesta dissertação, aventa-se a tese oposta, a de que, apesar de em muitos casos conseguirmos distinguir *a posteriori* a forma do conteúdo, essa divisão não é uma característica intrínseca e *a priori* da linguagem – e, para Dewey, nem da experiência e nem da natureza. Convido o leitor a entreter a mesma hipótese, não apenas sob a justificativa de ser plausível[49], mas apelando para a sua curiosidade em saber como se pareceria uma filosofia para qual a forma é indissociável do conteúdo. Se essa hipótese for a nossa bússola, algumas implicações são imediatamente percebidas. A única que nos concerne nesse momento é o fato de que *linguagem* = *metafísica*. Ao menos para a investigação presente, essa identidade deve sempre ser levada em conta.

Essa hipótese realça a importância de uma metafísica que se preocupe em desenvolver categorias de uso familiar ao senso comum. É certo que categorias como "experiência", "natureza", "organismo" sofrem um desenvolvimento teórico na metafísica de Dewey; contudo, o filósofo faz questão de ter como critério a seguinte regra: as categorias ali presentes devem poder ser usadas em seu contexto original – isto é, em situações do senso comum – sem prejuízo do seu significado. Em termos simples, a categoria "experiência" usada no senso comum, e aquela usada na metafísica, devem se referir ao mesmo fenômeno, de modo que quando o cidadão comum estiver falando de sua experiência, ele esteja se referindo, sem saber, a uma categoria metafísica. Se o filósofo conseguir tratar as suas categorias dessa maneira, ao se deparar com um texto seu, o indivíduo comum tem a

[49] Para quem duvida da plausibilidade da hipótese da "indissociabilidade entre forma e conteúdo" basta fazer o teste de tentar explicar as regras sintáticas de uma linguagem sem mencionar o uso que fazemos das palavras ou o sentido que damos a elas. Ou, para os analíticos, é só pensar que para compreender como funciona o F(a) de Frege temos que saber que não podemos usar qualquer palavra no lugar do argumento, mas apenas aquelas que usamos normalmente para denotar objetos.

impressão de que os eventos que lhe são familiares têm o seu significado expandido, o que tende a gerar nele uma nova interpretação desses fenômenos e, consequentemente, uma atitude diferenciada perante a eles.

O problema da metafísica dualista se reduz assim a um problema de linguagem. Suas categorias não são maleáveis o suficiente como as da linguagem do senso comum, o que faz com que o discurso dualista seja abstrato, formal e estático. A linguagem do senso comum é dinâmica, dialética, e comporta mudanças estruturais. Wittgenstein estava certo em dizer que os filósofos clássicos usavam termos da linguagem comum fora do contexto apropriado; porém, ele falhou ao inferir disso que a solução é que a filosofia deveria parar de usar esses termos, em vez de assumir explicitamente o contexto do senso comum até o fim. Pois apenas assumindo uma relação íntima com os problemas e experiências do senso comum, a filosofia pode deixar de ser abstrata, e pode, em suma, unir a forma ao conteúdo.

3 LÓGICA E CONHECIMENTO

Foi afirmado logo no início deste trabalho que a comparação da filosofia da linguagem de Dewey com a filosofia da linguagem de viés fregeano só poderá ser frutífera se iniciar em um nível metateórico; e que qualquer comparação inadvertida entre eventuais semelhanças teóricas corre o risco de mascarar discrepâncias fundamentais entre as duas abordagens. Usamos a noção de "projeto filosófico" para denotar o conjunto de pressuposições metateóricas assumidas por qualquer filosofia da linguagem – e, em especial, por qualquer teoria da referência e do significado. Um "projeto filosófico" é aqui caracterizado por duas diretrizes: 1) doutrina metafísica, 2) método filosófico. O capítulo anterior procurou demonstrar que o projeto analítico, ao partir da doutrina metafísica do dualismo substancial, oferece uma filosofia da linguagem aplicável em um universo dividido entre eventos físicos e eventos mentais – no mínimo. Em contraste, vimos como o projeto naturalista de Dewey visa produzir uma filosofia da linguagem aplicável a um mundo onde a interação entre o indivíduo e o ambiente – e, para todos os efeitos, também a interação entre os diferentes níveis da realidade – funciona como uma totalidade orgânica.

É claro que a identificação do dualismo substancial como diretriz básica é insuficiente até mesmo para uma caracterização tendenciosa do projeto analítico; sobretudo, visto que praticamente toda filosofia pré-fregeana pressupõe essa doutrina. Porém, como foi sugerido na introdução, ao combinar a doutrina metafísica com outra diretriz que recomenda um *método filosófico*, a intenção era justamente estabelecer um parâmetro que, apesar de sua ampla generalidade, não deixasse de apresentar uma imagem fidedigna dos fundamentos do projeto analítico. Diante disso, o presente capítulo tem como tema geral o método filosófico; especificamente, o contraste entre o método de análise da linguagem do projeto analítico, e o método de contextualização histórica do projeto de Dewey. O que se propõe a seguir é uma análise histórica – seguindo os moldes de Dewey – das condições a partir das quais foram desenvolvidos os métodos de investigação filosófica do projeto analítico e do projeto naturalista.

A escolha do método filosófico, entretanto, nunca é uma decisão isolada. Quando uma disciplina científica institui um método de pesquisa, ela institui ao mesmo tempo uma definição geral e primitiva de "conhecimento". A partir dessa definição, a disciplina estabelece também qual tipo de conhecimento ela visa produzir. Tais questões são claramente metateóricas; isto é, se referem à filosofia enquanto disciplina, enquanto projeto de estudos. Para compreender melhor este ponto considero extremamente útil a distinção utilizada pelo

matemático e filósofo da ciência Leo Corry, entre *corpo* do conhecimento e *imagem* do conhecimento, referente a disciplinas científicas.

> Dois tipos de questões podem ser feitas a qualquer disciplina científica: questões substantivas da disciplina, e questões sobre a disciplina *qua* disciplina, ou questões de segunda ordem. Nós podemos, conversamente, distinguir duas camadas relacionadas a qualquer campo científica – "corpo" do conhecimento e "imagens" do conhecimento. O corpo do conhecimento inclui as teorias, os 'fatos', métodos e problemas abertos. A imagem do conhecimento lida com questões de segunda ordem como: Qual é a metodologia legítima da disciplina? O que é uma boa teoria? Quais são os temas centrais da disciplina? etc. (CORRY, 1990, p.1)

Seguindo essa terminologia, este capítulo trata especificamente da *imagem* do conhecimento filosófico. Essa noção pode ser reduzida aqui a três tipos de questões metateóricas para as quais qualquer projeto filosófico deve ter uma resposta (ainda que provisória) antes mesmo de iniciar seus estudos. São questões sobre (i) a definição geral de conhecimento[50], (ii) o objetivo da disciplina (o tipo de conhecimento que pretende descobrir e/ou produzir), e (iii) a metodologia usada pela disciplina para descobrir e/ou produzir esse conhecimento.

Advogo que um exame que tome a filosofia como disciplina científica que ao longo de sua história tenta responder essas três questões metateóricas, não só é extremamente útil para uma contextualização concisa do projeto de Dewey, mas também nos fornece uma caricatura fiel da história geral dos projetos filosóficos. Como já foi aventado, servirá de importante auxílio nesta contextualização o conceito de "paradigma"[51]; principalmente se em nossa análise quisermos abarcar longos períodos da história da disciplina. Identificamos três paradigmas relevantes ao presente trabalho; isto é, três instâncias históricas que diferem uma da outra pela maneira como caracterizam a filosofia enquanto disciplina. Para representar cada paradigma, foram escolhidos os três filósofos que, penso eu, contribuíram decisivamente para a construção da imagem do conhecimento filosófico que a tradição analítica ainda hoje conserva. Teríamos, assim, o paradigma aristotélico, o paradigma kantiano, e o paradigma fregeano. Cada mudança de paradigma representa, portanto, a mudança na maneira como o trabalho da filosofia é enxergado pela própria comunidade filosófica.

---

[50] Tecnicamente, essa definição geral de "conhecimento" deveria ser estipulada por algum sistema metafísico. Contudo, como normalmente, em vez de se partir dos fundamentos, parte-se direto para o assunto, os fundamentos terão que ser o uso comum que fazemos do termo "conhecimento" na linguagem ordinária. Por isso seria inadequado dizer que a noção *primitiva* de "conhecimento" parte de um *sistema*; ela parte antes *fragmentos* e pressupostos metafísicos *implícitos* no uso que fazemos da linguagem do senso comum.

[51] O conceito de "paradigma", apesar de ter sido pego emprestado de Thomas Kuhn (1962), sofre aqui leves adaptações. Para Kuhn, paradigma é o conjunto de práticas, orientações metodológicas, e teorias, que instituem a *ciência normal*, isto é, que estabelecem um padrão "normal" de como fazer ciência. O conceito de "paradigma" usado no presente trabalho difere do original em um sentido relevante: "paradigma", aqui não inclui o corpo teórico da filosofia, mas apenas as questões metateóricas sobre a imagem do seu conhecimento.

A primeira parte deste capítulo se concentra em realizar um exame histórico da imagem do conhecimento filosófico que resulta no paradigma analítico; enquanto a segunda parte aborda a imagem do conhecimento filosófico segundo o projeto naturalista, procurando oferecer uma breve análise teórica dos conceitos centrais de Dewey referentes aos estudos da lógica e do conhecimento. Uma das hipóteses a serem testadas neste capítulo é a de que, ao empreender uma história da imagem do conhecimento filosófico, seremos capazes de entender porque, no cenário contemporâneo, os estudos da linguagem, do conhecimento, e da lógica, se encontram de tal maneira entrelaçados, sendo empiricamente impossível obter a compreensão satisfatória de um sem o auxílio dos outros. Com o intuito de eliminar da exposição digressões e análises teóricas desnecessárias, e de encontrar pontos comuns entre os diversos temas a serem tratados neste capítulo, acredito ser imprescindível introduzir neste momento o conceito primitivo de *juízo*. Juízo pode ser considerado aqui uma "sentença verdadeira" *e* um "conhecimento sobre o mundo"; e, neste momento, é tudo o que precisamos saber sobre a sua definição. Por ora, apenas nos importa que o conceito "juízo" seja um elemento que une os diferentes temas a serem tratados neste capítulo, e que, portanto, é exatamente o seu desenvolvimento histórico que nos servirá de fio condutor para assegurar que o exame a seguir não desvie do foco.

3.1 Projeto analítico

A noção primitiva de "juízo" se refere a uma sentença declarativa, a uma proposição verdadeira, e a um veículo do conhecimento; de tal modo que "juízo" representa, para ambos os projetos filosóficos em questão, o grande motivo porque as três disciplinas filosóficas (lógica, filosofia da linguagem, e epistemologia) se encontram necessariamente interligadas. Contudo, recordemos que nos tempos de Frege, por exemplo, não se tinha esse nítido recorte entre as disciplinas filosóficas como temos hoje. Sabemos também que a lógica é um estudo bem mais antigo e, de certa forma, mais fundamental que os demais; que ela se encontra desde o início conectada à imagem clássica do conhecimento filosófico. Mesmo antes da epistemologia ganhar autoconsciência como disciplina, as investigações da lógica sempre estiveram relacionadas de alguma forma com o conhecimento.

Não será difícil perceber por meio da análise histórica como os conceitos da lógica (ex: "verdade", "necessidade", "proposição", etc.) foram sendo sistematicamente importados para as demais subdisciplinas filosóficas, mantendo essencialmente a mesma importância. De tal maneira isso ocorreu que não é inexato dizer que boa parcela dos estudos da epistemologia e da linguagem parte de uma noção de "juízo" postulada pela disciplina da lógica. Com efeito,

uma vez que, na história da filosofia, os princípios lógicos foram estabelecidos, eles passaram a funcionar como leis para a argumentação filosófica de qualquer tema. Diante disso, acredito que devemos relegar a segundo plano, pelo menos a princípio, os estudos da filosofia da linguagem e da epistemologia. Creio que muito será esclarecido sobre a interdependência dessas disciplinas apenas a partir de uma breve análise histórica do estudo da lógica.

O que nos interessa em especial é aquela parte da lógica que, desde a sua origem até hoje, assume uma noção primitiva de conhecimento (de juízo). Portanto, a questão a ser respondida nas seções seguintes é: de que maneira a noção de conhecimento já contida nos estudos da lógica foi determinante na instituição dos estudos da epistemologia e da filosofia da linguagem contemporânea?

3.1.1 A imagem do conhecimento filosófico

3.1.1.1 O paradigma aristotélico

Sabemos que somente com Aristóteles a lógica surge como um estudo sistemático das regras do raciocínio discursivo. Foi posteriormente convencionado que o objeto de estudo da lógica não seria propriamente o discurso, mas os pensamentos que o discurso expressa. Devemos, no entanto, lembrar que na Grécia antiga os conceitos de "linguagem" e "pensamento" eram praticamente indistinguíveis; ambos eram "*λόγος*".

Aristóteles postula para o raciocínio discursivo um uso muito mais importante do que simples convencimento da plateia ou do oponente; ele postula que através do raciocínio também podemos aprender *novas verdades*. Em oposição ao uso *persuasivo* do raciocínio, que apenas produz *opinião*, Aristóteles defende que o uso *demonstrativo* do raciocínio é capaz de gerar *conhecimento*. É devido sobretudo à influência de Aristóteles que quando o discurso corresponde corretamente a um objeto ou fato, dizemos que temos um *conhecimento verdadeiro*. A noção de *verdade*, portanto, entra aqui para caracterizar uma relação de correspondência entre o *λόγος* e as essências da natureza[52].

A definição geral de conhecimento para a filosofia se origina, *grosso modo*, como o *ato de captar a essência do mundo*, de expressar *verdades*. Quando a linguagem consegue captar essas essências, dizemos que estamos em posse de uma verdade. Diante disso, o objetivo da filosofia seria justamente produzir juízos com o intuito de explicar essas essências eternas do mundo. Em Aristóteles há dois tipos gerais de métodos através dos quais esses juízos podem ser produzidos, e que podemos chamar de métodos *a posteriori* (empíricos) e métodos *a*

[52] Cf. ARISTÓTELES, 2005, p.323

priori (puros, independentes da experiência)[53]. Ele defende principalmente o uso da *demonstração lógica* como método de raciocínio *a priori*. Para Aristóteles, todo o conhecimento sobre essências é demonstrativo e, por conseguinte, científico; o que significa que ele só pode ser obtido por meio de inferência lógica, i.e., do raciocínio puro.

O mais interessante neste momento, e que é particularmente sintomático nos estudos da lógica, é o fato de que demonstração lógica só funciona a partir de um grupo de conhecimentos indemonstráveis, isto é, de premissas "autoevidentes" (axiomas), cuja verdade deve ser admitida sem exames. Para Aristóteles, o conhecimento sempre parte da experiência imediata, mas o estudo da lógica não se preocupa com a maneira como os conhecimentos empíricos são obtidos; ele simplesmente parte de um cenário em que esses conhecimentos já estão definidos. Institui-se doravante a crença de que a lógica é um estudo *formal*, que desconsidera todo *conteúdo* do raciocínio; o que permite que a lógica fale de verdades sem se referir especificamente a quais verdades se está falando.

Este ponto é essencial, não só porque, a partir de então, os estudos da lógica (e da filosofia) são separados dos estudos empíricos, mas, sobretudo, porque ao pressupor verdades já estabelecidas a lógica institui para si própria, e para todos os estudos científicos, a noção de "verdade" como propriedade essencial do juízo (isto é, do conhecimento). Sabemos que é imprescindível, para a lógica, que o conceito de "juízo" esteja inerentemente ligado ao conceito de "verdade", pois pouco uso teríamos para o raciocínio *a priori* em geral, e para a demonstração lógica em particular, se a verdade de uma proposição não pudesse ser inferida a partir da verdade de proposições mais elementares. Na lógica, o valor de verdade das proposições – sua relação de correspondência com o mundo, com o seu conteúdo – é sempre pressuposta; pois, sem a noção de "verdade", faltaria o liame fundamental das operações formais de inferência. E, conversamente, sem a crença da separação ontológica entre forma e conteúdo, cairia por terra a teoria da representação especular entre reinos (linguagem ≡ mente ≡ mundo[54]); e, como consequência, a noção de "verdade" não teria mais lugar nos estudos da lógica.

---

[53] Obviamente, os termos *a priori* e *a posteriori* não eram usados por Aristóteles, mas se remetem essencialmente a Kant (1781). O uso desses termos na caracterização do paradigma aristotélico se deve unicamente a sua conveniência, notadamente, para simplificar o contraste dos diferentes paradigmas. O que não significa que Aristóteles não tenha instituído uma distinção semelhante. Cf. 2005, p. 304.

[54] Em "linguagem ≡ mente ≡ mundo" utilizei o sinal matemático de congruência acreditando poder dizer que a estrutura dos reinos tem que ser idêntica. Por definição, estrutura já é uma abstração, já é algo universal. O que estou tentando dizer em termos filosóficos, em termos leigos pode ser mais bem compreendido. Quando falamos em estrutura, especialmente em filosofia, estamos falamos da organização das coisas, de relações, e não de uma base real de sustentação localizada em algum ponto subjacente dos reinos, como os alicerces de metal e concreto que sustentam um edifício. A afirmação de que a estrutura do reino mental é idêntica à estrutura do reino físico deve ser compreendida, dessa forma, no sentido de relações mútuas, e não de alicerces reais.

Por que a noção de "verdade" presente nos estudos da lógica é problemática sob a perspectiva de Dewey? Porque a partir de então, através da lógica, a filosofia carrega uma "protoepistemologia" em seus estudos, um conjunto de pré-noções básicas que definem o que é um conhecimento verdadeiro sobre o mundo. Sob a perspectiva naturalista, essa imagem do conhecimento é problemática, sobretudo, a partir do momento em que cristaliza como necessária e intrínseca a relação entre o conceito de *conhecimento* e o conceito de *verdade*. Até porque, estritamente falando, como vimos, a lógica não se preocupa com a obtenção das premissas elementares, com o conhecimento empírico; com efeito, seu interesse não tem nada a ver com o conhecimento, mas apenas com a verdade. A uma epistemologia naturalista, por sua vez, pouca importância possui a noção de "verdade" se o seu objetivo é obter uma compreensão adequada do conhecimento produzido, por exemplo, pela biologia. Podemos dizer, assim, que o conceito de "verdade" é imprescindível à lógica, mas o conceito de "conhecimento" não; enquanto, conversamente, o conceito de "conhecimento" é imprescindível à epistemologia, mas não o conceito de "verdade".

É, portanto, essa a noção de conhecimento que a filosofia adota em seus primórdios através do estudo da lógica; onde a noção relevante de "juízo" define-se como conhecimento das verdades do mundo. Pode-se dizer que a epistemologia surge na história da filosofia com intuito de desenvolver o conceito filosófico de "conhecimento", não com base em um critério próprio, em uma doutrina metafísica explícita, ou mesmo em alguma prática científica, mas com base na concepção de "conhecimento" contida na lógica clássica. Podemos concluir disso que o projeto filosófico tradicional nasce tendo como sua *imagem do conhecimento* a produção de juízos (verdades eternas) sobre o mundo, usando como método o raciocínio *a priori*.

Concluindo esta seção, é válido advertir que, de Aristóteles, herdamos não só um paradigma para o projeto filosófico, mas herdamos também outras duas noções essenciais na história da filosofia. Uma é a noção primitiva de *cognição*, de aprendizagem. Repare como em Aristóteles é muito importante que a conclusão das premissas seja um *conhecimento novo*, que seja algo que não sabíamos antes – que seja, diria Kant, um *juízo sintético*. É muito importante reparar como Aristóteles não está falando apenas sobre a produção de conhecimento científico ou filosófico; ele está se referindo também a maneira como aprendemos coisas novas, como obtemos conhecimento individualmente. A separação entre estudos empíricos e estudos puros se refere também a uma divisão de modos de aprendizagem. O que ficou de Aristóteles foi a crença de que podemos aprender

conhecimentos novos não só por meio da experiência direta, mas que também podemos aprendê-los usando apenas o discurso; e que, sobretudo, o segundo tipo de aprendizagem é superior ao primeiro (2005, p.304). Por ora, apenas advertimos que será importante lembrar que essa identificação entre cognição *a priori* e inferência lógica será desafiada no paradigma fregeano.

No que concerne à nossa história dos paradigmas filosóficos, Kant nada de muito importante tem a acrescentar aos princípios da lógica. Suas principais questões, relevantes a este trabalho, são sobre as nossas condições cognitivas – sobre a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* – e sobre o papel da filosofia enquanto disciplina científica. Veremos a seguir porque o paradigma kantiano é uma etapa necessária para a passagem de Aristóteles para Frege.

3.1.1.2 O paradigma kantiano

Quando Kant levanta em sua *Crítica da Razão Pura* (1781) a questão "como é possível a existência de juízos sintéticos *a priori*?" ele apenas quer saber como é possível que, a partir de verdades já conhecidas, conseguimos produzir novos conhecimentos, fazendo isso apenas através do raciocínio puro, sem nenhum apelo à experiência. Em termos complicados, Kant levantou a mais simples e mais fundamental questão metodológica da atividade filosófica: de que maneira conseguimos produzir conhecimento sem levantarmos de nossas poltronas? Não é irrelevante que Kant não questione o fato de que esses conhecimentos sintéticos possam ser efetivamente produzidos *a priori*; e é sintomático, como veremos adiante, que ele tome como principal evidência desse fato o sucesso da matemática nas investigações científicas.

Para Kant (2001, p.68-69), conseguimos produzir *a priori*, por meio do raciocínio puro, dois tipos de juízos: analítico e sintético. O juízo analítico produzido *a priori* não é um conhecimento novo; mas um conhecimento velho analisado, esclarecido, traduzido para uma linguagem mais clara. Segundo Kant (2001, p.340), a demonstração lógica por meio do silogismo não é capaz de gerar conhecimentos novos. Portanto, aqueles juízos necessários que Aristóteles acreditava estar produzindo *a priori*, não eram sintéticos, mas analíticos. A conclusão de uma demonstração seria antes uma análise das premissas, do que uma síntese a partir delas. Isso porque, para Kant, a conclusão de uma inferência demonstrativa já se encontra contida de forma implícita em suas premissas; e é exatamente por essa razão que o juízo que conclui a demonstração é necessário.

Já os juízos sintéticos *a priori*, como foi dito, são aqueles *conhecimentos novos* produzidos apenas por meio do raciocínio puro. No contexto desta narrativa, trata-se

justamente do tipo de conhecimento que a filosofia se propôs a produzir a partir de Aristóteles. O problema é que o método *a priori* usado por este foi provado por Kant como sendo inadequado à produção de juízos sintéticos. Kant (2001, p.72-73) confiava que os juízos sintéticos eram produzidos *a priori* com certo sucesso na aritmética; para ele, o conceito "12", por exemplo, é um conhecimento sintético gerado a partir da conjunção dos conceitos "5", "+", e "7"; pois o conceito "12", para Kant, não se encontra implícito em nenhum dos outros conceitos. O que ele precisava, diante disso, era compreender como esse tipo de juízo pode ser produzido, para, a partir desse entendimento, encetar um projeto filosófico com base nessa nova imagem do conhecimento, e, sobretudo, em um novo método de raciocínio *a priori*.

O mais importante a ser dito aqui a respeito da distinção analítico/sintético é que, em Kant, ela não pode ser compreendida a não ser com referência ao nosso sistema cognitivo. Quando Kant afirma que o juízo "todo corpo é extenso" é analítico porque já está contido no conceito de "corpo", ele apenas está dizendo que todo ser cognoscente familiarizado com o conceito de "corpo" já sabe que todo corpo é extenso. Neste exemplo, o juízo analítico funcionou como a formulação de um juízo já conhecido, mas que se encontrava latente no conceito de "corpo". Conversamente, fica muito difícil compreender o sentido do que seja um "juízo sintético" sem referência à aprendizagem de conhecimentos novos (KANT, 2001, p.69). De onde temos que essa distinção entre tipos de juízos, para Kant, não é absoluta, mas se refere sempre a um ser cognoscente. Talvez por isso toda tentativa de caracterizar essa distinção sem recorrer às noções de "mente", "sujeito", "cognição", resulta desde uma caracterização claramente incompleta (FREGE, 1879, 1884, 1892) até o abandono total da distinção (QUINE, 1951).

Dito isso, devemos reparar como a tarefa filosófica, em Kant, para todos os efeitos, continua sendo o ato de captar essências eternas, com a pequena (porém fundamental) diferença de que, para Kant, o que captamos não é a essência do mundo *em si*. Para Kant, nosso conhecimento se encontra restrito a nossa experiência, de tal maneira que nos é impossível conhecer a essência dos objetos *em si* (2001, p. 51). Só conseguimos compreender o objeto tal como ele se apresenta *para nós*. Todavia, nem tudo está perdido, defende Kant; pois nós temos acesso direto às verdades necessárias contidas em nosso entendimento. Não podemos conhecer a essência do mundo exterior, mas podemos conhecer *a priori* outras essências, a saber, os conceitos inatos que usamos para compreender os objetos e eventos da nossa experiência. Esses conceitos inatos são o mais perto que o nosso aparelho cognitivo nos permite chegar da essência do mundo *em si*.

Kant vê nos conceitos que usamos para compreender a nossa experiência a chave para obter o tipo de juízo sintético que ele estava procurando. Com essa mudança na definição geral do conhecimento a partir do paradigma kantiano, a demonstração lógica (a silogística) de Aristóteles passa a ser inadequada não só por produzir apenas juízos analíticos, mas, sobretudo, porque ela acredita estar oferecendo conhecimento sobre a essência do mundo *em si*, quando na verdade não consegue sequer ir além da experiência. Kant, diante disso, oferece um novo tipo de método *a priori* para a produção filosófica de juízos sintéticos: o método da *dedução transcendental*.

Não devemos entrar em detalhe a respeito da dedução transcendental; mas apenas anotar que se trata de um método que, se desse certo, teríamos como consequência que certos conceitos já se relacionam com outros conceitos independentemente se os pensemos ou não. Se esse for o caso, então descobrir essas relações é justamente o ponto de partida mais adequado para a filosofia. De resto, a mudança de foco, da essência do objeto, para a maneira como conhecemos o objeto – da investigação do mundo objetivo, para a investigação do conhecimento sobre o mundo –, considerada a "virada copernicana" de Kant –, não é tão impressionante se vista sob a perspectiva da história dos projetos filosóficos. Kant mantém a noção metateórica de "juízo" de Aristóteles, ou seja, ele mantém intacta a relação entre "conhecimento" e "verdade". Mantém também intacto o princípio de identidade e seus derivados. Em Kant, ainda existem verdades eternas, ainda reina a autoridade do raciocínio *a priori*.

Vemos assim, com Kant, alguma mudança, mas nada muito substancial. A alteração mais drástica é realmente a mudança de foco do conhecimento do mundo e*m si*, para o conhecimento do mundo *para nós* (humanos). De resto, era muito importante para Kant que o objetivo da filosofia se mantivesse como a produção de juízos sintéticos por meio do raciocínio *a priori*. A importância da apologia de Kant à capacidade da matemática de produzir esse tipo de juízos está no fato de que, se essa disciplina não é capaz de produzi-los, o mesmo deve valer para outras disciplinas não empíricas, como a filosofia. A função do filósofo, diante disso, se reduziria a produzir juízos analíticos *a priori*, ou seja, a resenhar e esclarecer conhecimentos produzidos por outrem (pela ciência, especialmente). O filósofo se tornaria um mero hermeneuta, um intérprete de textos; não caberia a ele contribuir em nada de novo para o enriquecimento do conhecimento científico. Essa hipótese, como sabemos, interferiria no projeto kantiano de elevar a filosofia à posição de "tribunal das ciências". Com efeito, a filosofia perde grande parte do seu valor originário uma vez que fique estabelecido que a ela compete apenas a análise, e não a síntese de conhecimentos. Veremos adiante como,

apesar dos esforços de Kant, eventualmente se tornou comum a crença de que a filosofia deve exercer apenas uma função "terapêutica" (RORTY, 1979; WITTGENSTEIN, 1999), e de que seu objetivo é somente dissolver ou desconstruir pseudoproblemas filosóficos através da análise linguística.

O ponto mais interessante aqui, e de fundamental importância para a introdução da filosofia analítica nesta história, é o fato de que boa parte da comunidade científica – notadamente na área das ciências exatas – ainda hoje crê em verdades eternas do mundo[55]. Isso porque esses cientistas creem possuir o instrumento perfeito para captar essas verdades: a linguagem matemática. De maneira alguma é irrelevante para este trabalho o fato de que os padroeiros da filosofia analítica, Frege (1879) e Russell (1910), abordaram os estudos da lógica e da filosofia partindo dos estudos da matemática. Parece-me também evidente que certa parcela da força persuasiva que possui a filosofia analítica ainda hoje se deve ao notório sucesso da matemática nas ciências exatas, e que, por isso, ela tende a atrair o espectro do público acadêmico que tem mais facilidade com esses estudos. Uma vez que, na história da ciência, a matemática passou ser utilizada como instrumento teórico na orientação da preparação, medição, e quantificação dos experimentos empíricos, criou-se nos cientistas e filósofos a indelével impressão de que a matemática é uma linguagem capaz de captar diretamente as verdades físicas do mundo, isto é, de que ela é o sistema simbólico cuja forma serve como o veículo ideal para expressar essas verdades.

O problema aqui é que, apesar do sucesso da matemática ser notório nas ciências empíricas, raro é algum cientista conseguir oferecer uma explicação satisfatória sobre porque esse sucesso ocorre. O físico húngaro-americano Eugene Wigner, em seu polêmico artigo *The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences* (1960), conclui seu texto de maneira deveras intrigante para um cientista.

> […] fundamentalmente, nós não sabemos porque nossas teorias funcionam tão bem. O milagre da adequação da linguagem da matemática para a formulação das leis da física é um dom maravilhoso que não entendemos nem merecemos. Nós deveríamos ser gratos por isso e esperar que ela continue válida nas pesquisas futuras e que se estenda, para melhor ou para pior, para o nosso prazer, ainda que talvez também para a nossa perplexidade, a muitos ramos da aprendizagem. (1960, p.9)

[55] Em seu artigo *As Origens da Verdade Eterna na Matemática Moderna*, Leo Corry explica que o papel que exerce o conceito de "verdade" na matemática não se refere propriamente ao *corpo* do conhecimento da disciplina, mas à sua *imagem*: "Colocada nesses termos, a questão do caráter eterno das verdades matemáticas se encontra intimamente conectado com as imagens do conhecimento matemático, uma vez que ela lida com a nossa concepção do tipo de conhecimento que a matemática produz." (2001, p.3). Ou seja, o conceito de "verdade", e sobretudo de "verdade eterna", não é propriamente um conceito teórico da matemática, mas um ideal dos matemáticos.

Aqui a matemática aparece como uma espécie de benção; não muito diferente de qualquer outra revelação mística, que testemunhamos, mas não compreendemos direito. Sabemos, no entanto, que a explicação sobre como funciona a linguagem matemática, isto é, sobre como funciona as linguagens artificiais em sua função de expressar verdades científicas, foi um dos desafios assumidos por Frege e herdado pela tradição analítica dos estudos da linguagem. Não é a nossa intenção julgar o mérito ou o resultado desta empresa, mas apenas sublinhar por ora o fato de que o grosso da tradição fregeana – e também das ciências exatas – parte do pressuposto de que fórmulas matemáticas e notações simbólicas são capazes de expressar verdades eternas sobre o mundo. Dito isso, estamos aptos a investigar de que maneira Frege aborda o estudo da lógica, e como essa abordagem influencia os rumos que vêm a tomar os estudos da epistemologia e da filosofia da linguagem. O paradigma fregeano

Frege foi, antes de tudo, um matemático. Sua obra é dedicada à realização de um projeto principal: provar que a aritmética é um ramo da lógica; isto é, provar que os axiomas da aritmética podem ser obtidos a partir de um conjunto de definições e regras de inferência de caráter estritamente lógico – tese chamada de *logicismo*. Ao fato de que as grandes questões tratadas por Frege sejam essencialmente questões metateóricas, se deve talvez a influência de seus escritos na fundamentação, não só da matemática e da lógica, mas também das demais subdisciplinas filosóficas (metafísica, mente, linguagem, conhecimento, etc.). Essa influência na formação de um novo paradigma filosófico, é preciso realçar, não era a intenção original de Frege.

No desenvolvimento do seu programa, além da intenção de fundamentar a matemática, Frege pretendia provar que o conhecimento aritmético é na verdade analítico, e não sintético como advogava Kant. Caso o seu programa logicista fosse exequível, teríamos como corolário que toda aritmética seria derivada da lógica. Ora, como a lógica é, segundo Frege, incontestavelmente analítica, e como o raciocínio lógico ocorre incontestavelmente *a priori*; os juízos da aritmética devem ser necessariamente analíticos e *a priori*. O que Frege queria dizer com isso é que os juízos da aritmética podem ser obtidos por meios estritamente lógicos e sem nenhum recurso a qualquer tipo de intuição mental. A noção de "analiticidade" em Kant era demasiado "psicológica" aos olhos de Frege; pois sua definição dependia de referências a aspectos subjetivos da experiência. Frege não estava interessado em uma definição que dependesse de qualquer aspecto subjetivo, implícito, ou inconsciente da cognição; com efeito, ele defendia que a analiticidade dos juízos aritméticos deve poder ser explicada unicamente com base nas leis da lógica. Para Frege, ou os juízos são absolutamente analíticos, ou absolutamente sintéticos, sem referência a nenhum ser cognoscente.

Não é interessante entrar em detalhes sobre as considerações de Frege a respeito da "analiticidade" dos juízos; inclusive porque ele parece abandonar a noção em trabalhos posteriores. O que nos importa no momento é que, a partir de Frege, ocorre uma simplificação da classificação kantiana dos juízos. Para todos os efeitos, o que ficou estabelecido no paradigma fregeano foi que todos os juízos analíticos são *a priori*, e que, conversamente, todos os juízos sintéticos são *a posteriori*; o que eliminaria de uma vez por todas, pelo menos no que concerne a nossa pequena história, a possibilidade da filosofia produzir juízos sintéticos *a priori*. A partir desse momento, a filosofia passa a ter uma imagem bastante diferente da que pretendiam Kant e Aristóteles. Veja como a define Russell:

> A essência da filosofia, assim concebida, é análise não síntese. Construir sistemas do mundo […] não é, creio eu, mais exequível que a descoberta da pedra filosofal. O que é exequível é o entendimento de formas gerais, e a divisão dos problemas tradicionais em um número de questões separadas e menos confusas. 'Dividir e conquistar' é aqui a maxima de sucesso (RUSSELL, 1914, p. 82)

Pode-se dizer que a filosofia analítica até hoje presume que o único tipo de conhecimento que os filósofos podem produzir, principalmente diante do desenvolvimento das ciências empíricas, é um conhecimento analítico. De tal modo que a filosofia deve partir da análise de conhecimentos já produzidos (pela ciência), e oferecer a partir disso, definições, explicações; mas nunca conhecimentos novos, nunca juízos sintéticos. "O método correto em filosofia seria propriamente: nada dizer a não ser o que pode ser dito, isto é, proposições das ciências naturais – algo, portanto, que nada tem a haver com a filosofia" (WITTGENTEIN, 1968, 6.53). Isso porque, como todos sabem, desde Aristóteles, à filosofia não compete o estudo empírico, mas apenas o estudo puro *a priori*. Como não empreende nenhuma pesquisa empírica, o filósofo, a partir de então, começa a ser visto como uma espécie comentarista da ciência e da sociedade.

> A finalidade da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. A filosofia não é teoria, mas atividade. *Uma obra filosófica consiste essencialmente em comentários*. A filosofia não resulta em "proposições filosóficas", mas em tornar claras as proposições. A filosofia deve tomar os pensamentos que, por assim dizer, são vagos e obscuros e torná-los claros e bem delimitados. (WITTGENSTEIN, 4.112, *grifo nosso*)

Foi dito anteriormente que a lógica (e, por conseguinte, a filosofia) desde o seu início já possuía uma epistemologia, uma noção primitiva de conhecimento, embutida em seus estudos – especialmente a partir do uso da categoria "juízo" como "expressão de verdades". Foi acrescentado acima que, a partir de Frege, os juízos produzidos *a priori* pelas disciplinas puras (matemática, filosofia, lógica) passam ser classificados como analíticos. Vimos também que o surgimento do paradigma fregeano representa na história dos projetos filosóficos o

momento em que os estudos da lógica e da filosofia se encontram com os estudos da matemática de maneira definitiva. Porém, sabemos que esses problemas filosóficos e metateóricos sobre a disciplina da filosofia só cruzaram o caminho de Frege na medida em que surgiram como entraves ao seu projeto logicista. Vejamos agora como Frege, inicialmente interessado estritamente nos estudos da lógica e da matemática, acaba tropeçando no problema da obscuridade do discurso.

Quando Frege publica a sua *Conceitografia* (*Begriffsschrift*, 1879) sua intenção era, em linhas gerais, apresentar uma linguagem artificial capaz de fundamentar logicamente os juízos analíticos da aritmética. Essa obra surge, portanto, de um problema metateórico relacionado à inadequação da linguagem ordinária para expressar com exatidão os princípios e inferências lógicas. Frege explica, no prefácio da sua *Conceitografia*, como:

> A via que segui, no que tange a essa indagação, foi a seguinte: tentei reduzir o conceito de sucessão em uma sequência à noção da consequência *lógica*, para daí poder estabelecer o conceito de número. Para evitar que nessa tentativa se intrometesse inadvertidamente algo de intuitivo, cabia tudo reduzir a uma cadeia inferencial carente de qualquer lacuna. Mas ao tentar realizar essa exigência da forma a mais rigorosa possível, deparei-me com o obstáculo da insuficiência da linguagem [comum]: além de todas as dificuldades inerentes ao manuseio das expressões, à medida que as relações se tornavam mais complexas, tanto menos apto me encontrava para atingir a exatidão exigida. Tal dificuldade levou-me a conceber a presente conceitografia. (1978, p. 44-45)

A produção de uma conceitografia, de uma linguagem artificial, possui em Frege dois objetivos: um específico e um geral. O objetivo específico – o mais importante aos olhos de Frege – está contido na passagem acima, e se deve ao notório fato de que, se a linguagem artificial da matemática goza de rara exatidão e quase não oferece ambiguidade, a tentativa de fundamentá-la usando a linguagem ordinária não representaria, com efeito, um progresso científico. Daí a importância de uma linguagem artificial criada com o intuito específico de expressar os princípios e as operações da lógica com uma precisão, no mínimo, comparável a da linguagem da matemática. O objetivo geral da conceitografia, por sua vez, é o aspecto que mais nos interessa; pois é a partir dele que filósofos posteriores erigirão o paradigma fregeano.

> Se uma das tarefas da filosofia for romper o domínio da palavra sobre o espírito humano, desvendando os enganos que surgem, quase que inevitavelmente, em decorrência de utilizar a linguagem corrente para expressar as relações entre os conceitos, ao liberar o pensamento dos acréscimos indesejáveis a ele associados pela natureza dos meios linguísticos de expressão, então minha conceitografia, desenvolvida sobretudo para esses propósitos, poderá ser um valioso instrumento para os filósofos (FREGE, 1978, p.48)

Frege sugere que a filosofia também pode colher os frutos de uma linguagem artificial. No período pré-fregeano, o discurso filosófico usualmente se valia da linguagem ordinária

para propor suas teses e argumentos; o que costumava gerar inúmeras inconveniências, dentre as quais, sob a perspectiva de Frege, uma é particularmente notável. O inconveniente que a partir de então passa a ser o ponto fraco da filosofia, é o suposto fato de que: "A maioria das proposições e questões escritas sobre temas filosóficos não são falsas, mas absurdas. Por isso não podemos em geral responder a questões dessa espécie, apenas estabelecer seu caráter absurdo." (WITTGENSTEIN, 1968, 4.003). Esse caráter absurdo se manifesta nos textos filosóficos muitas vezes porque eles não possuem referentes no mundo real.

A forte influência desse novo modo de interpretar o discurso filosófico nunca é suficientemente realçada. A partir de Frege, questões sobre a eventual incompreensibilidade dos textos filosóficos – e também sobre as falhas comunicativas em geral – costumam ser traduzidas automaticamente para os termos de um "problema de denotação". Essa interpretação, deve-se notar, não é autoevidente. Todavia, ela parece ser, para Frege, e para filosofia analítica, apenas a maneira "natural" como compreendemos significados. Para Frege é natural que, como regra geral, ao ouvirmos uma expressão linguística, procuremos identificar os entes do mundo a que ela se refere. "Se as palavras são usadas de modo costumeiro, o que se pretende é falar de sua referência." (FREGE, 1978, p.133). Por isso, ao ouvir uma expressão filosófica obscura, o filósofo analítico deduz que ela deve ser, ou ambígua com relação a sua referência, ou desprovida de denotação.

Recordemos que parecia também muito natural a Locke (1999, p.390) que ao ouvirmos uma sentença a nossa primeira reação fosse a de procurar, não a referência, mas o significado, a ideia a ser transmitida. Afirmava ele que "palavras, em sua mais primária e imediata significação, indicam nada além de ideias na mente daquele que as usa". Para Locke, quando há comunicação, o que ocorre é a transmissão de ideias entre as mentes dos comunicantes. "Aquilo de que as palavras são a marca, são as ideias de quem fala: nem ninguém pode aplicá-las como marcas, imediatamente, de qualquer coisa senão de ideias do falante ". Para Frege, no entanto, é óbvio que quando falamos sobre a lua

> não é nossa intenção falar da nossa ideia de lua, nem nos contentamos apenas com o sentido quando dizemos "a lua"; pelo contrário, pressupomos uma referência. Seria positivamente entender mal o sentido da sentença "A lua é menor do que a terra" admitir-se que é a ideia de lua o que está em questão. Se isso é o que queria o locutor, ele deveria usar a locução "minha ideia de lua". Podemos, naturalmente, ser enganados ao pressupor uma referência, e tais enganos têm, de fato, ocorrido. Mas a pergunta de se nos enganamos sempre ou não pode ficar aqui sem resposta; basta, por ora, indicar nossa intenção ao falar ou ao pensar, para justificar que falamos da referência de um sinal (FREGE, 1979, p.133)

No percurso que leva a formação de sua teoria da referência, Frege deve ter se deparado com a tarefa de resolver a seguinte contradição: como assumir uma metafísica que normalmente considera a linguagem um fenômeno subjetivo diante da evidência de que a

linguagem da matemática é objetiva? A solução de Frege, diante disso, não é abandonar o dualismo metafísico, mas, sobretudo, remendá-lo. Para compreender melhor como ele aborda o problema, devemos ter mente algumas premissas debatidas até aqui. A premissa filosófica por excelência reside na certeza absoluta de que: (i) existem verdades – existem sentenças verdadeiras. Disso, por sua vez, Frege deduz a existência de fatos do mundo que são responsáveis pelas verdades das sentenças.

Um parágrafo para comentar o raciocínio que Frege usa para concluir a existência de fatos a partir da existência verdades. Formulado oficialmente por Armstrong (1997), esse raciocínio é conhecido como *truthmaker principle*, comumente formulado da seguinte maneira: Se φ, então existe um *x* tal que, necessariamente, se *x* existe, então φ. Para os leigos, há o passo a passo: (P1) Toda verdade deve possuir um *truthmaker* (um fazedor de verdades), (P2) Fatos são os melhores candidatos para essa função, (C) Fatos existem[56]. Se há alguma formulação do fato de que na metafísica da tradição fregeana não é a verdade que reflete o mundo, mas o mundo que reflete a verdade, esta é uma das mais claras. Se considerarmos ainda que, bem depois de Frege, para se defender dos ataques neopragmatistas, a tradição analítica vai gerar uma nova leva de obras com o intuito de provar a existência e utilidade da "verdade"; essas justificativas não podem ser senão, para falar como os clássicos, o mais patente exemplar de *petitio principii* da história recente da filosofia. Independente de ser correta a classificação da falácia, jaz no raciocínio acima também um paradoxo epistemológico que Dewey não falhou em reparar.

> Tal visão, como qualquer visão estritamente epistemológica, me parece assumir uma misteriosa e inverificável doutrina da harmonia pré-estabelecida. Como um evento pode ser (i) aquilo que ainda estamos para conhecer, e que, por definição, é desconhecido, e (ii) aquilo que é capaz de ser conhecido apenas por meio de uma proposição, que, por sua vez, (iii) para ser um caso de conhecimento, ou ser verdadeira, deve corresponder àquilo que, por definição, é ainda desconhecido, para mim é o verdadeiro milagre epistemológico. Pois a doutrina afirma que uma proposição é verdadeira quando ela se conforma com aquilo que não é conhecido senão por meio dela própria. (1941, p. 175)

O raciocínio morde a própria cauda. Mas, independente disso, o seu germe já é percebido no dualismo pré-fregeano. Ignorando, portanto, a validade do raciocínio acima, vejamos o que faz a metafísica de Frege se distanciar da abordagem dualista tradicional. A diferença é que, à primeira premissa, Frege parece juntar uma segunda certeza absoluta: (ii) os juízos (as sentenças verdadeiras) da matemática se referem *diretamente* a fatos do mundo. Por isso, ao ouvir uma sentença, Frege se volta imediatamente para a referência; pois é a

[56]Ambas as formulações forma retiradas dos artigos referentes, respectivamente, ao verbete "truthmaker" e "state of affairs" da *Standford Encyclopedia of Philosophy*. Cf. GLANZBERG, 2013; TEXTOR, 2012.

referência que vai definir se a sentença é verdadeira ou não[57]. Locke estaria portanto errado ao afirmar que a transmissão de ideias é a principal função da linguagem; em vez disso, sua principal função é se referir ao mundo, é ser verdadeira.

> Mas por que queremos que cada nome próprio tenha não apenas um sentido, mas também uma referência? Por que o pensamento não nos é suficiente? *Porque estamos preocupados com seu valor de verdade*. O que nem sempre é o caso. Ao ouvir um poema épico, além da eufonia da linguagem, estamos interessados apenas no sentido das sentenças e nas imagens e sentimentos que este sentido evoca. A questão da verdade nos faria abandonar o encanto estético por uma atitude de investigação científica. Daí decorre ser totalmente irrelevante para nós se o nome "Ulisses", digamos, tem referência, contanto que aceitemos o poema como uma obra de arte. É, pois, a busca da verdade, onde quer que seja, o que nos dirige do sentido para a referência. (1978, p.138, *grifo nosso*)

Foi mencionado que Frege não estava nem um pouco interessado em conferir à mente um papel essencial na justificação das verdades das sentenças; e que, pelo contrário, seu esforço foi antes na tentativa de livrar a sua *teoria da referência* da influência de eventos mentais ou subjetivos. Se recordamos bem, a tese de que a relação de referência entre linguagem e mundo ocorre de maneira indireta (via mente) é deduzida e justificada pela ontologia da "substância-qualidade"; o que, como foi brevemente demonstrado no segundo capítulo, não deixa de gerar uma metafísica logicamente consistente. Consistente porque em todas as relações da metafísica dualista vemos agir a lógica dessa relação. Frege, devemos advertir, não quer abandonar a identidade de estruturas lógicas entre os diferentes níveis da realidade; pois sem ela a importância da busca por sentenças verdadeiras é consideravelmente deflacionada. O que Frege procurava era um atalho por meio do qual a linguagem pudesse se referir diretamente ao mundo, sem precisar de conexões no reino mental.

Frege é um matemático quando parte da intuição de que a mente não influi na relação entre linguagem e mundo, mas é também um dualista quando, diante dessa intuição, ele não abandona a noção de mente. Ainda lhe pesa a necessidade de que o mundo seja divido em mental e físico. Repare que Frege assume premissas dualistas, mas é obrigado a negar algumas de suas implicações devido unicamente ao adendo *ad hoc* de que os juízos matemáticos se referem diretamente ao mundo. Por isso, as considerações metafísicas da obra de Frege podem ser lidas como emendas que visam incluir no dualismo substancial a relação de referência entre linguagem e mundo tal como ela ocorre na matemática.

[57] Frege explica que: "Se estamos interessados na verdade – e a lógica visa à verdade – também devemos indagar pelas referências, devemos rejeitar os nomes próprios que, embora tenham um sentido, não designam ou nomeiam nenhum objeto; devemos rejeitar os termos conceituais que não tenham nenhuma referência." (1978. p.166)

3.1.1.3.1 O método de análise da linguagem

O *método de análise da linguagem* promovido pelo paradigma fregeano procede justamente por meio da tradução de sentenças da linguagem ordinária para sentenças formuladas em alguma linguagem mais técnica. Compreende-se que as sentenças escritas em linguagem artificial exercem a função de "estrutura lógica" das sentenças originalmente expressas em linguagem ordinária. Essa estrutura, livre de ambiguidades, pode ainda ser decomposta em seus elementos básicos (em proposições atômicas, ex: F(a)); o que nos ajudaria bastante na identificação dos referentes do discurso matemático e científico (FREGE, 1960, p.5). Não foi Frege, note-se, quem estipulou que a análise da linguagem deve ser o principal método da filosofia; esse é mais um dos aspectos do paradigma fregeano que não reflete com exatidão a intenção original do autor. Todavia, podemos ver como, ao defender que a tradução de expressões da linguagem ordinária para uma linguagem artificial pode resultar em expressões mais exatas e inequívocas, acrescido à disseminada ideia de que a filosofia não é capaz de produzir juízos sintéticos *a priori*, Frege sem dúvidas influenciou, ainda que inadvertidamente, a tradição analítica a tomar a análise linguística como o único método filosófico relevante.[58] A intenção, como vimos desde o início, era deixar o discurso mais claro. No entanto, já foi visto como a noção de "clareza" pode adquirir conotações estranhas nos textos da tradição analítica. Foi mencionado como a clareza pode funcionar como um sinônimo de tecnicidade do discurso. Contudo, a esta altura conseguimos ver com mais precisão de onde a tradição analítica tira o seu critério de clareza. Creio ser possível reduzi-lo ao critério da *simplicidade*. Só que a "simplicidade", para a filosofia analítica, está estritamente relacionada à *atomicidade*; ou seja, à crença na existência de unidades simples, completas, indivisíveis.

Vejamos agora como o princípio da simplicidade se divide em Frege em dois princípios aparentemente contraditórios: o princípio da composicionalidade e o princípio do contexto. Sem querer oferecer uma análise exaustiva desses princípios, devemos entender apenas como eles justificam a ideia comum na tradição analítica de que um discurso claro é um discurso simples (ou, mais precisamente, um discurso atômico). O princípio da composicionalidade diz que o conteúdo de uma entidade linguística complexa (uma sentença) é determinado pelo

[58] Aaron Preston sugere que, em meio às diversas características que podem ser atribuídas à tradição analítica, a primazia dos estudos da linguagem, que ele vem a chamar de *tese linguística*, seria um fator constante: "A virada linguistica é ela própria usualmente entendida como a ampla adoção do método de análise linguítica como o *único*, ou ao menos o método filosófico *preferido*, de uma metodologia e metafilosofia centrada na linguagem. Em resumo, a filosofia analítica é tradicionalmente compreendida como a escola filosófica que considerou que a análise da linguagem é o método apropriado para o ofício filosófico. Para facilitar a referência, devo chamar essa perspective fundamentalmente metafilosófica de tese linguística." (2014, p.x).

significado de suas unidades constituintes acrescentadas às regras usadas nessa composição (SANTOS, 2006). O todo aqui é determinado pela relação de suas partes. A motivação metafísica desse princípio linguístico é bastante evidente. Os átomos, os elementos simples, são mais essenciais do que os elementos complexos, sobretudo porque estes últimos são inteiramente determinados pela maneira como as suas unidades se relacionam entre si.

Os átomos (as substâncias) mais relevantes na metafísica fregeana são os *objetos* e os *nomes próprios*. Uns são substâncias do reino físico, os outros, do reino da linguagem mental. O fato de que a relação entre nome e objeto é a relação atômica fundadora da teoria da referência de Frege é justificada pelo princípio da composicionalidade. Entretanto, Frege ainda precisou estabelecer outro princípio: o princípio do contexto. Frege nos admoesta: "nunca… pergunte pelo significado de uma palavra em isolamento, mas apenas no context de uma proposição" (1960, p.xxii). Mas há um minuto falamos que o significado das entidades complexas é inteiramente determinado pela relação entre seus átomos; agora Frege vem nos dizer que o significado dos átomos é determinado pelo significado das entidades complexas? Essa parte da obra de Frege não é isenta de polêmicas e tampouco escapou de ser alvo dos mais inflamados debates[59]. A explicação que ofereço aqui para a adoção do princípio do contexto é inteiramente baseada na discussão sobre a metafísica dualista empreendida neste trabalho até o momento.

E a explicação é simples se lembrarmos qual é a premissa que Frege nunca abandonou em vida, e que a tradição analítica mesmo hoje não parece muito inclinada a abandonar: existem sentenças verdadeiras, existem verdades. A relação de referência entre um nome e um objeto não gera uma verdade. Não obtemos conhecimento verdadeiro de objetos. "Essa conexão [entre nome e objeto] é arbitrária. Ninguém pode ser impedido de empregar qualquer objeto ou evento arbitrariamente produzido como um sinal para qualquer coisa" (FREGE, 1978, p. 130). A relação entre nome e objeto é uma questão de convenção. Mas, uma vez tendo a convenção sido estabelecida, o uso que damos aos nomes na constituição de sentenças tem como resultado inevitável que à sentença recaia um valor de "verdadeiro" ou "falso" a partir de sua referência com fatos[60]. Frege precisava que, principalmente para efeitos práticos, a unidade atômica da linguagem não fosse o nome próprio (o sujeito), mas uma entidade complexa (a sentença).

[59] Cf. PELLETIER, 1998; JANNSEN, 2001; LINNEBO, 2006.

[60] Vale aqui a advertência de que o termo "fato" usado neste trabalho não reflete exatamente o significado que Frege supostamente confere a ele. Para Frege, dizem os tradutores, fatos são pensamentos verdadeiros, e, portanto, não parecem ser as entidades do mundo puramente físico às quais estávamos nos referindo até agora. Todavia, se no decurso deste texto foi oferecida uma imagem inexata da obra de Frege, creio que o mau emprego do termo "fato" não será o maior problema.

Mais será comentado sobre isso ainda neste capítulo. No momento, concluindo esta seção sobre o método analítico, devemos apenas lembrar que para justificar a ideia de que a filosofia termina na análise, de que é um ofício essencialmente analítico, o princípio da composicionalidade deve ser ontologicamente superior ao princípio do contexto. A filosofia só pode terminar em análise se os elementos constituintes (do mundo e da linguagem) forem mais verdadeiros e mais determinantes do que as entidades complexas que eles constituem. Em outras palavras, apenas se a relação de determinação causal – chame-a do que quiser – ocorrer de baixo para cima, dos átomos às entidades complexas, a filosofia poderia ter como principal meta a análise. Vejamos agora em linhas gerais como, a partir do que foi examinado até aqui, a obra de Frege vem a moldar o paradigma analítico contemporâneo.

No que diz respeito ao conhecimento, Frege reabilita o acesso ao mundo *em si* que a filosofia havia perdido com Kant. Nesse aspecto, Frege faz a filosofia retornar a Aristóteles. A grande novidade é que a filosofia passa a ser essencialmente analítica; isto é, não cabe mais a ela produzir juízos sintéticos; daí o principal método *a priori* do paradigma fregeano ser a análise da linguagem. Destacamos aqui três consequências da obra de Frege que podem ser percebidas nos estudos da tradição analítica:

1) *História vs. análise:* Para Frege, o caminho empírico através do qual determinado matemático chega a um teorema não deve ser o mesmo caminho através do qual provamos esse teorema[61]. Para Frege, assim como para Kant e Aristóteles, existem dois tipos de ciências: puras e empíricas. Tomemos a psicologia como um exemplo de ciência empírica, e a lógica como um exemplo de ciência pura. Conversamente, podemos dizer que para Frege há uma divisão entre dois tipos gerais de métodos científicos: *a posteriori* e *a priori*. Tanto a psicologia como a lógica estudam o pensamento, porém a primeira o faz *a posteriori*, enquanto a segunda o faz *a priori.* Ou seja, segundo Frege, a lógica e a psicologia tentam responder perguntas diferentes sobre o pensamento.

> Daí poder-se perguntar, de um lado, como podemos chegar gradualmente a uma certa proposição e, de outro, como podemos assegurar-lhe finalmente uma sólida fundamentação. A primeira questão talvez seja respondida diferentemente por diferentes pessoas; a segunda, sendo mais determinada, tem sua resposta vinculada à estrutura interna da proposição considerada. O método de prova mais seguro consiste, obviamente, em seguir estritamente a lógica, que, abstraindo as características particulares das coisas, apoia-se exclusivamente nas leis sobre as quais se baseia todo o conhecimento (FREGE, 1978, p.43)

[61] A não ser é claro que o raciocínio empreendido na mente do matemático seja isento de qualquer influência subjetiva – o que, sem dúvida, os matemáticos acreditam ser possível –; em cujo caso, podemos dizer como Wittgenstein que "Na lógica, processo e resultado são equivalentes. (Por isso não há nenhuma surpresa.)" (1968, 6.1261)

Frege diz aqui que possuímos duas maneiras de investigar um pensamento: 1) investigando a sua gênese histórica (*a posteriori*), e 2) investigando a maneira como a verdade da proposição é justificada ou provada (*a priori*). O primeiro tipo envolve os estudos da psicologia, enquanto o segundo tipo de investigação compete aos estudos da lógica. Com esta qualificação, Frege institui uma divisão metodológica que hoje é bastante familiar à tradição analítica – refiro-me a divisão entre *método histórico* e *método analítico*. O que Frege institui com isso é a separação entre justificação (prova) de um lado, e análise histórica de outro. De maneira simples, podemos dizer que, para Frege, o método através do qual descobrimos/aprendemos um juízo não é o mesmo método que usamos para prová-lo.

> Por esta razão, dividimos todas as verdades que requerem prova em duas espécies: aquelas cuja prova pode ser conduzida por meios puramente lógicos e aquelas cuja prova se apoia em fatos empíricos. Mas o fato de uma proposição ser da primeira espécie é plenamente compatível com o fato de ela jamais se tornar consciente em um espírito humano, caso não houvesse atividade sensorial. Portanto, o que está na base desta divisão [das espécies de verdade] é não a gênese psicológica, mas o melhor método de prova. (Ibid., 1978, p.43-44)

Disso se conclui que apenas a análise *a priori* é capaz de desvendar as leis do raciocínio lógico, enquanto a investigação *a posteriori* (da gênese, da história) do raciocínio, apesar de ser um estudo legítimo, não é capaz de produzir juízos necessários, apenas contingentes. Regra 17 da lógica: "As leis da lógica não podem ser justificadas por meio de uma investigação psicológica" (FREGE, 1979, p. 209). Como consequência, percebemos nos textos da filosofia analítica a tendência da tradição em se isolar de todos os estudos que se sirvam do método histórico (GLOCK, 2008). Incluem-se neste grupo as investigações das ciências sociais, e todas as outras vertentes filosóficas que não tem a análise da linguagem como método principal. Por definição, aqueles que não fazem *análise*, estão fazendo *história*[62]. Perceba a abordagem de Max Black (1962, p.513) em seu artigo *Dewey's Philosophy of Language*: "Perguntemos primeiro se Dewey pretende que sua teoria seja lida como história ou como análise. Ele está nos dizendo como os filhos do homem aprendem a falar, ou ele está explicando *o que é falar*?".. É claro que, aos olhos de Dewey, a única confusão é aquela feita pelo filósofo que separa a pergunta "o que é?" da pergunta "como veio a ser?".

Um exemplo pode ilustrar melhor a importância dessa distinção metodológica. Se tomarmos Dewey como representante do método histórico, podemos dizer que a maneira como Dewey responderia à pergunta "O que é um átomo?" seria traçando a gênese do conceito de "átomo" e a história do uso relevante do termo nas investigações científicas.

[62] O fato de que Rorty (1979, p.139-148) acusa Locke de confundir explicação com justificação apenas demonstra que Rorty não havia superado de todo o paradigma fregeano.

Entretanto, o filósofo analítico, diante da mesma pergunta, procurará o objeto do mundo a que o termo "átomo" se refere. Usando notações da lógica de primeira e segunda ordem, ele tentará refletir por meio da linguagem a relação do objeto referente com as suas propriedades essenciais. Enquanto Dewey busca oferecer uma definição dinâmica de "átomo", através do exame, não do objeto referente, mas das investigações progressivas sobre o átomo e de suas consequências práticas; o filósofo analítico, por sua vez, buscará elencar teses, definições que se referem a estruturas fixas, a fatos existentes no mundo. Através da lógica proposicional, ele tentará retratar a relação estrutural que o objeto (átomo) mantém com suas propriedades essenciais (spin, carga elétrica, léptons, bárions, etc.)[63].

Vejamos agora outro exemplo. Diante da questão "O que é o bem?", Dewey traça o contexto histórico-social em que uso relevante do conceito de "bem" adquiriu a importância que tem hoje[64]. Diante da mesma questão, o filósofo analítico procurará o objeto (ou propriedade) a que o termo "bem" se aplica. Por fim, ele terminará por dizer (como Wittgenstein) que o termo "bem" está sendo usado fora do seu contexto normal, ou (como os fisicistas) que o termo "bem" não é uma propriedade física, e que, por conseguinte, os filósofos deveriam parar de usar termos que não têm referentes objetos ou propriedades do mundo físico. Para concluir, a filosofia analítica reconhece a legitimidade do método histórico, contudo, ela acredita que esse método responde a questões diferentes das que o método analítico pretende responder.

2) *Epistemologia sem psicologia*. A intenção do estudo epistemológico que utiliza a noção de conhecimento como "crença verdadeira justificada" (*justified true belief*) só pode ser compreendida se tivermos em mente a divisão entre método histórico e método analítico; pois se trata de um conceito que funciona apenas para justificar o conhecimento, e não para investigar como ele foi obtido (sua gênese). A distinção entre cognição e prova foi estabelecida por Frege para separar de uma vez por todas a lógica da psicologia. Pois bem, essas determinações incentivaram a formação de uma epistemologia sem psicologia, ou seja, de um estudo do conhecimento que não se preocupa com a aprendizagem; que, com efeito, trata de conteúdos informativos, valores semânticos, e outras noções essencialmente

[63] Glock comenta que para "Carnap, the only genuine questions of existence are scientific questions like 'Are there neutrinos?' or 'Are there prime numbers greater than 1010?'; they concern particular groups of entities and can be solved within a specific 'linguistic framework'. By contrast, philosophical questions like 'Are there material objects?' or 'Do numbers exist?' concerning whole categories of entities are either meaningless or 'practical' in nature." (2008, p.48)

[64] Existem inúmeras passagens na obra de Dewey onde ele realiza uma análise histórica do conceito de "bem". Cf. DEWEY, 1929b, p. 26-30, 41-45; 1929a, cap. I; 1920, cap. VII.

subjetivas, não sob a perspectiva de um ou outro sujeito cognoscente, ou mesmo de um sujeito universal, mas como valores absolutos e independentes de qualquer mente.

A ideia de que o comportamento humano pode ser reduzido a atitudes proposicionais (ex: crença, desejo) permite à epistemologia analisar uma situação cognitiva através do método linguístico (MCKAY; NELSON, 2011). É só formular uma sentença indireta do tipo "José acredita que 'Deus existe'", e daí partir para a familiar análise linguística. Se o efeito desejado era eliminar toda a psicologia, a subjetividade, o aspecto histórico da cognição, o caráter intersubjetivo do processo de ensino e aprendizagem, e, sobretudo, o caráter progressivo das investigações científicas; então o objetivo foi cumprido. O conhecimento é ali tratado como um conteúdo da crença (da atitude proposicional), exatamente da mesma maneira que um pensamento fregeano é um conteúdo das expressões linguísticas. Pega-se a filosofia da linguagem, faz-se as devidas adaptações e, *voilà*, epistemologia! Deve ser notado que essa prática não é incomum na filosofia da mente, na metafísica, na ética, e em outros estudos da tradição analítica[65].

3) *Significado como verdade*. Por último, temos no paradigma fregeano a relação inextrincável entre "significado" e "verdade". Dummett aponta essa relação como uma das principais características da filosofia analítica. De tal modo que as teorias fundacionais do significado revolvem sobre a prioridade cognitiva ora da verdade sobre o significado (DAVIDSON, 1990), ora do significado sobre a verdade (FREGE, 1892). O que compreendemos primeiro? Será que é correto dizer que eu só entendo uma sentença quando sei que ela é verdadeira? Ou eu preciso primeiro identificar o sentido da sentença para depois saber se é verdadeira?

> Uma das coisas que Frege percebeu é agora um lugar comum, a saber, que os conceitos de significado e de verdade estão inextrincavelmente unidos. Não pode haver, portanto, uma explicação esclarecedora do conceito de verdade que pressupõe o significado como algo já dado: não podemos estar na posição de apreender significados permanecendo, porém, ignorante das condições de verdade das proposições. Verdade e significado podem apenas ser explicados juntos, como parte de uma única teoria." (DUMMETT, 1994, p.15)

Para Dummett, só conseguiremos compreender a relação entre significado e verdade ao desenvolvermos uma única teoria para os dois conceitos. Seja como for, a intenção neste ponto é apenas realçar o inegável fato de que é extremamente difícil encontrar atualmente

[65] Apenas gostaria de chamar a atenção do leitor para o fato de que devido à multiplicação constante de reinos metafísicos, é comum na tradição analítica que as disciplinas tenham também uma metadisciplina. Ex: metassemântica, metaética, metaepistemologia, e, juro por Dewey, até metametafísica. O ponto é que, diante disso, não há razão por que não tenhamos eventualmente uma metametametafísica. Com efeito, ela já existe. A metassemântica é um exemplo: (i) discurso sobre o mundo (metafísica) (ii) discurso sobre o discurso sobre o mundo (semântica) (iii) discurso sobre o discurso sobre o discurso sobre o mundo (metassemântica). Isso é a filosofia dualista por excelência.

uma teoria do significado onde o conceito de "verdade" não seja central. Concluímos este exame histórico, portanto, afirmando que existe desde o início uma prioridade estabelecida para o estudo do significado, pois em todas as teorias desse tipo já se encontra como dado e estabelecido o conceito de juízo como conhecimento de "verdades".

3.1 Projeto naturalista

Vimos nas seções anteriores como todo projeto filosófico, antes mesmo de iniciar seus estudos particulares, para ter bem assegurado o seu método de estudo, deve assumir uma noção metateórica de "conhecimento". Vimos como somente a partir dessa noção ele pode empreender a escolha do melhor método de investigação, e instituir como objetivo da disciplina o tipo de conhecimento que o método escolhido é capaz de produzir.

A filosofia de Dewey exemplifica o caminho tomado por um projeto filosófico que não considera possível a existência de juízos puramente *a priori*. Dewey, consequentemente, também não acredita na possibilidade de uma disciplina pura e independente. Para ele, o corpo teórico de toda e qualquer disciplina particular carrega sempre como primeiras premissas juízos empíricos provenientes de outras investigações, ou seja, exteriores ao corpo teórico em questão. De modo que não importa tanto o ponto inicial da investigação, uma vez que ele não serve para estabelecer fundamentos inabaláveis, mas hipóteses a serem testadas.

Na filosofia de Dewey, para resolver o problema das pressuposições e do ponto de partida da investigação filosófica, tudo o que necessitamos é ter bem claro em nossas mentes que sempre que começamos uma investigação, nós estamos, com efeito, partindo de conhecimentos produzidos por investigações anteriores. Se pensarmos em um juízo (um conhecimento), não como a expressão de verdades eternas e necessárias, mas como a expressão de proposições que são verdadeiras *para a nossa época* – i.e., para o consenso científico do período histórico em questão –, o problema da primazia das disciplinas filosóficas desaparece. As noções metateóricas, os juízos prévios, seriam apenas aqueles conhecimentos que aprendemos socialmente, e que, no caso do discurso filosófico, se referem ao paradigma científico da época de sua produção. Não é necessário, portanto, explicitar todos os pressupostos da investigação filosófica, mas apenas deixar claro que eles são aquelas noções mais gerais, mais asseguradas, e mais comuns entre a ciência e o senso comum de uma época.

Essas noções gerais são aquelas as quais o filósofo deve compreender e sistematizar em sua teoria metafísica. Nessa teoria, normalmente se encontra contida uma noção determinante

para a escolha do método filosófico: a noção de "conhecimento". A questão aqui é: a partir de qual definição primitiva de conhecimento Dewey estabelece o seu método filosófico[66]?

3.1.1 A imagem do conhecimento para Dewey

Antes mesmo, portanto, de teorizar sobre o conhecimento, Dewey parte de uma noção primitiva de conhecimento que se refere (deliberadamente) ao paradigma científico de sua época. Diante disso, destacamos aqui uma influência histórica cujo exame é essencial para a compreensão da noção metateórica de conhecimento da qual parte o projeto de Dewey.

A grande influência histórica na obra de Dewey se deve ao fato de que este viveu em uma época em que o acelerado avanço dos estudos científicos começou a tornar-se perceptível em todas as áreas da sociedade. Na primeira metade do século XX, período de intensa produção teórica da carreira de Dewey, tivemos também o nascimento da biologia – a integração de diversas disciplinas científicas (citologia, zoologia, botânica, genética, fisiologia, etc.) reunidas sob o paradigma da teoria da evolução de Darwin[67]. A influência do acentuado desenvolvimento teórico e metodológico dos estudos empíricos que marcou o início do século XX é facilmente percebida na obra de Dewey. Para ele, o evidente progresso das ciências naturais deixava claro que a única maneira confiável de produzir conhecimento era através do método empírico (DEWEY, 1902, p.109-111).

Para definir a noção metateórica de conhecimento a partir da qual Dewey estabelece seu método basta que nos concentremos nas duas perguntas que ele fez à biologia. A primeira pergunta, feita ao *corpo do conhecimento*[68] da biologia, é: que tipo de conhecimento é possível ser produzido por um organismo? Podemos também refrasear essa questão da seguinte maneira: é possível que seres vivos, cujos principais recursos e aptidões são selecionados em função de sua sobrevivência e adaptação ao ambiente, virem a produzir juízos que são (ou expressam) verdades necessárias e eternas sobre o mundo? Posto desta maneira, é bastante improvável que o nosso sistema cognitivo seja direcionado para a apreensão de verdades. De acordo com a biologia, independente de se crer ou não na existência de verdades eternas, o conhecimento que o ser humano consegue produzir não pode

[66] O conceito propriamente teórico de "conhecimento" só é desenvolvido nas últimas obras de Dewey – em sua Lógica (1938), notadamente. Apenas quando o seu sistema metafísico se encontra seguramente assentado, Dewey se aventura em discussões técnicas sobre conhecimento, lógica e linguagem. Entrementes, o filósofo trabalha com uma noção provisória, não técnica, – dir-se-ia, pragmática – de conhecimento. Tomando como referência a ordem cronológica da obra de Dewey, o projeto filosófico naturalista deve partir de uma imagem do conhecimento provisória, que sirva apenas para determinar o método filosófico adequado.

[67] Cf. REIF et al. *The synthetic theory of evolution*, 2000, p.46.

[68] Sobre a diferença entre *imagem* e *corpo* do conhecimento, ver a página 60 deste trabalho.

ser senão uma ferramenta adaptativa[69]. O conhecimento só tem valor – isto é, só pode ser considerado conhecimento – em sua capacidade de ser útil ao organismo, de funcionar como auxílio na obtenção de seus objetivos. Assim, a posse de uma informação verificável (de uma asserção garantida) só pode ser considerada conhecimento quando ela determina um modo de ação, um comportamento. Conclui-se disso que a noção metateórica de conhecimento no projeto de Dewey, em última instância, não tem nada a ver com a verdade, mas com *atividade*.

O conhecimento se manifesta como um modo peculiar de ação, como uma atividade inteligente. Seu objetivo, no organismo, é o controle, tanto da própria conduta, quanto do ambiente físico e social; seu efeito perceptível – sua manifestação – é a transformação do ambiente por meio de comportamento teleologicamente orientado (DEWEY, 1938, p. 121-122). De modo que, se a posse de determinada informação não resulta para o organismo em um incremento de controle, em uma modificação do seu ambiente, não estamos falando de conhecimento.

A segunda pergunta que Dewey faz à biologia se refere a sua *imagem do conhecimento*. É a seguinte: que tipo de conhecimento científico produz a biologia – e, mais especificamente, a teoria da evolução? A resposta é: a biologia investiga "essências" que se desenvolvem no tempo – ou seja: espécies. O conhecimento produzido por ela é *histórico*. É o conhecimento da série de eventos relevantes para a compreensão do objeto de pesquisa. Dewey vê no estudo histórico, contextualizante, e interdisciplinar das ciências biológicas o exemplo perfeito do uso do método empírico; onde a busca por verdades fixas é substituída pela busca por padrões em sequências de eventos naturais. Por analogia, a partir disso, "juízo" não é mais aquela proposição atômica verdadeira que se relaciona diretamente com os eventos da natureza; ele passa a ser o termo de uma longa e, via de regra, tortuosa investigação conduzida alternadamente por muitos indivíduos no decorrer da história.

3.2.1.1 O método histórico

A grande influência de Darwin na filosofia foi a liberação do uso do método histórico na investigação, não de espécies naturais, mas de conceitos e ideias[70]. Essa ruptura teve o

[69] Neste sentido, deve-se considerar a hipótese de que a crença em verdades eternas tenha exercido historicamente uma importante função no fomento da objetividade e imparcialidade da investigação científica; o que não indica que a validade de tal crença se deva a algo mais que a sua virtude adaptativa.

[70] Sendo a noção de espécie, assim como a noção de ideia, etimologicamente retraçável ao conceito grego de *εἶδος*, ao determinar que as espécies não possuem uma essência fixa, mas que, ao contrário, elas evoluem através do tempo, (muitas vezes a partir de uma origem comum), a contribuição mais imediata da obra de Darwin à investigação filosófica é a mudança de foco, do estudo de ideias eternas e imutáveis, para a investigação de ideias que se desenvolvem historicamente. Cf. DEWEY, 1938, p .92.

efeito de tornar legítimo o uso filosófico do novo método para tratar dos mais diversos temas. Aos olhos de Dewey, "a Origem das Espécies introduz um modo de pensar que no fim estava fadado a transformar a lógica do conhecimento, e, por conseguinte, do tratamento da moral política, e religião"(1910b, p.2).

O método experimental, genealógico, com que a ciência estuda um dado fenômeno – isto é, o estudo controlado das condições exatas em que esse fenômeno surge na natureza – tem guiado o estudo empírico de eventos naturais inorgânicos (da astronomia, da física e da química) desde as pesquisas de Galileu, Newton e Lavoiser. Porém, isto não alterou em nada a concepção filosófica da natureza fixa e eterna das "ideias". Durante o século XVIII, por exemplo, esse preconceito, comum na filosofia encontrava apoio nos incipientes estudos das ciências naturais orgânicas, que, naquela altura, se concentrava na pesquisa puramente taxonômica das espécies (na categorização dos diferentes tipos fixos de plantas e animais). A partir da publicação da *Origem das Espécies* (1859), o novo método – que nada mais seria que o próprio método empírico da ciência – passou a ser utilizado para o estudo dos eventos naturais orgânicos. Dewey afirma que isso que tornou possível o seu uso nos estudos sobre o raciocínio lógico, a moral, e outros temas filosóficos.

> Antes de Darwin, o impacto do novo método científico sobre a vida, a mente, a política, havia sido refreado, porque entre esses interesses ideais ou morais e o mundo inorgânico intervém o reino das plantas e dos animais. Os portões do jardim da vida estavam barrados para as novas ideias; e somente por meio desse jardim havia acesso à mente e à política (1910, p.8).

Uma vez sendo os estudos dos eventos orgânicos liberados para o uso do novo método, a filosofia tradicional perde a sua principal justificativa "científica" para continuar a sua busca por verdades e essências eternas, e, sobretudo, para o uso de métodos *a priori*. Quando o consenso científico estabelece como princípio orientador a ideia de que a essência da natureza não é estática ou eterna, mas que ela reside na sua própria capacidade de *transição*, de *vir a ser*, a filosofia, se quiser se manter "científica", não tem outra escolha a não ser adotar o mesmo princípio. Nas palavras de Dewey, "a influência de Darwin na filosofia reside em ter consquistado para o fenômeno da vida o *princípio da transição*, libertando assim a nova lógica para aplicação à mente, à moral e à vida" (1910, p.8-9, *grifo nosso*). Os filósofos, doravante, estariam livres para usar a nova lógica na investigação de seus temas característicos.

É preciso entender que o desejo de Dewey era, acima de tudo, propor um *método empírico* para a filosofia. Não no sentido de que o filósofo deveria ser obrigado a trabalhar em laboratórios ou a empreender pesquisas a campo. Dewey pretendia antes que o método

filosófico fosse análogo ao método experimental, genealógico, das ciências naturais. Ele é empírico porque produz *a posteriori* uma teoria a partir de fatos fundamentados e justificados pelo próprio conhecimento científico. Neste sentido, podemos dizer que, enquanto o paradigma tradicional transita em um universo em que a filosofia é um estudo puramente *a priori*, em estrita oposição aos estudos empíricos; Dewey (1929a, p.21-22, 31-35) desde o início quebra essa convenção ao estabelecer que a filosofia pode ser – e, em certo aspecto, já é – uma atividade empírica, *a posteriori*.

O método histórico pode ser classificado como um método tanto analítico quanto sintético, e tanto *a priori* quanto *a posteriori*, muitas vezes em etapas alternadas, outras tantas de maneira simultânea. Podemos dizer que a análise história, ao se basear em fatos fundamentados pelos estudos científicos e pela experiência do senso comum, oferece ao leitor um conhecimento analítico. Consequentemente, poder-se-ia pensar que a síntese elaborada pela filosofia pode oferecer juízos sintéticos. Contudo, isso seria um erro, pois essa síntese teórica produzida pela filosofia não é, nem nunca pode ser, um conhecimento por si mesma. Para que um conjunto de proposições seja considerado conhecimento, como já vimos, é necessária a sua confirmação por meio de etapas empíricas.

3.2.1.2 O objetivo da filosofia

Considerando a filosofia uma disciplina científica que visa produzir conhecimentos, que tipo de projeto filosófico é o naturalismo de Dewey? Como o projeto de Dewey se apresenta diante dos paradigmas tradicionais?

Para Dewey, os juízos são asserções garantidas por um processo de investigação empírica anterior. Eles são tanto asserções sobre o mundo, quanto sobre a maneira como conhecemos o mundo. Porém, acima de tudo, eles são instrumentos adaptativos. Juízo é primeiramente o subproduto de um modo de ação bem sucedido; ele é, dessa forma, constituído, antes de tudo, por uma ação. O que significa que, para Dewey, todo juízo é inerentemente empírico. Como também só surge no fim da investigação, todo juízo é, por definição, sintético. Não existem, portanto juízos abstratos ou analíticos, mas apenas proposições abstratas e analíticas. A verdade da conclusão de uma inferência não se deve ao fato de que ela foi corretamente inferida de suas premissas, ou mesmo ao fato de que ela se refere ao mundo corretamente; mas à sua capacidade de orientar a execução de experimentos e de prever com sucesso os seus resultados. Enquanto a conclusão não é testada, ela não passa de um tipo de proposição, de uma hipótese, de um possível juízo (DEWEY, 1938, p. 112-114)

Justamente por partir dessa definição geral de conhecimento, o projeto naturalista de Dewey reconhece que a investigação filosófica não é capaz de gerar asserções garantidas, isto é, que ela não é capaz de produzir juízos sintéticos, apenas de reproduzi-los (analiticamente), ou de propô-los, como hipóteses. A filosofia pode tentar esclarecer os juízos produzidos pela ciência ao propor novos arranjos, novas sínteses; mas não cabe a ela o teste final, o último passo: a verificação empírica. O trabalho da filosofia começa na experiência (do filósofo, notadamente) e termina com a apresentação da ideia; se encontra, portanto, fora de seu controle a maneira como ela será usada pela ciência ou pelo senso comum. Se suas ideias forem bem sucedidas na orientação da conduta de indivíduos e grupos dizemos que ela cumpriu (bem ou mal) a sua função social. Se, do contrário, suas ideias forem tão abstratas a ponto de não sugerir nenhuma aplicação prática, nenhuma mudança de comportamento, dizemos que a filosofia em questão não exerce nenhuma função social, ou seja, que é inútil ou leviana. "A não ser que a filosofia deva permanecer simbólica – ou verbal – ou o sentimento de indulgência para com uns poucos, ou mesmo mero dogma arbitrário, seu programa de valores deve causar efeitos na conduta" (DEWEY, 1916, p. 164).

A manifestação do conhecimento é uma ação inteligente, é a resolução de um problema, é um comportamento teleologicamente orientado. O verdadeiro valor social de todas as investigações que supomos ser "puramente *a priori*" (ex: da lógica, da matemática, da filosofia) reside na sua capacidade de orientar uma conduta inteligente e coordenada entre os determinados indivíduos e grupos da sociedade. Seu sucesso depende de quão bem sucedido é o modo de conduta que ele gera. Como já foi mencionado, o estudo da matemática é venerado não porque compreendemos como ele funciona, mas apenas *porque ele funciona* – porque a partir dele aumentamos o nosso controle sobre o ambiente. Para Dewey (1916, p.164), a função social da filosofia deveria ser sugerir ao público modos de ação coerentes com uma interpretação compreensiva e sintética dos diversos tipos de conhecimentos produzidos pela ciência. O filósofo diante disso teria a tarefa negativa de destrinchar minuciosamente textos científicos, filosóficos, literários, jornais populares, sítios virtuais, entre outras fontes, além de examinar com atenção a sua própria experiência ordinária; contudo, a partir dessa análise, ele teria também a tarefa positiva de propor sínteses, teorias, sistemas.

Neste ponto, antes de iniciar os exames propriamente teóricos da obra de Dewey, devemos esclarecer o uso dos termos "*a priori*" e "*a posteriori*" que devemos fazer a partir daqui. Para Dewey, não existem conhecimentos puros, apenas empíricos; não podemos ir além de nossas experiências[71]. Do que se conclui que as disciplinas "puras" e os estudos *a*

[71] O que, como já foi demonstrado no capítulo 2, não significa que não temos acesso direto ao mundo.

priori não ocorrem independentes *de toda experiência*; o estudo bibliográfico é um tipo de experiência, o pensamento reflexivo é um tipo de experiência, o cálculo matemático é um tipo de experiência.

Se quisermos continuar a usar os termos *a priori* e *a posteriori* para tratar da filosofia de Dewey, sua referência deve sofrer uma adaptação. Se o raciocínio *a priori* deve ter algum préstimo, não pode mais ser considerado um paradoxo a afirmação de que ele também ocorre *na experiência*. Se isso nos for permitido, então podemos falar que o raciocínio *a priori* exerce, para Dewey, uma função essencial em toda investigação. O pensamento reflexivo é também uma *atividade* que, juntamente com a manipulação de instrumentos materiais, funcionam como etapas no processo de resolução de problemas. A partir deste ponto, a distinção "*a priori*/*a posteriori*" deverá ser, portanto, identificada às distinções "teoria/prática"; todas denotando doravante a interação recíproca entre etapas da investigação.

Mas e o discurso filosófico? Ele deve se referir a objetos, propriedades e fatos do mundo? Ora, obviamente todo discurso filosófico pretende falar sobre o mundo; ninguém está discordando disso. Só que outra coisa é um filósofo dualista acusar outras filosofias de não se referirem a "objetos", "propriedades", "estado de coisas", "fatos", e etc. Não devemos, portanto, confundir referência ao mundo, com referência a categorias da metafísica dualista. Para uma filosofia aos olhos da qual a busca pelo certo e verdadeiro é menos importante do que influir na transformação da sociedade e na resolução de problemas concretos, o problema da obscuridade do discurso filosófico claramente não se encontra na sua inabilidade em designar os objetos do mundo.

Lembremos que Dewey normalmente divide a sociedade em três esferas básicas: senso comum, ciência e filosofia. "Senso comum", podemos compreender aqui como todas aquelas situações práticas, isto é, não científicas e não filosóficas. Em termos simples, são situações em que o indivíduo cuida dos próprios interesses (privados ou coletivos). Já a ciência e a filosofia são instituições sociais. Um cidadão comum pode pensar filosoficamente e agir cientificamente, mas fazendo isso ele não estará fazendo filosofia ou ciência. A não ser que ele publique um escrito com a intenção oferecer ao público os benefícios de suas investigações, ele não está exercendo uma função social. Quando o cidadão comum se torna um cientista ou filósofo *de carteirinha*, assumindo os deveres da instituição como os seus próprios, então ele entra na esfera das situações científicas e filosóficas. A filosofia e a ciência são, portanto, instituições que têm como objetivo principal suprir as necessidades e resolver os problemas do grupo social que as instituiu.

Dewey não tinha em mente um ideal abstrato da função social da filosofia; ele apenas procurou no contexto sócio-histórico do seu tempo o grupo de problemas importantes que, enquanto ninguém se preocupava em tentar resolvê-los, apresentavam o perfil dos problemas que os filósofos estão acostumados a resolver. São problemas que não requerem um *especialista*, mas, em vez disso, eles demandam um *generalista*. Pois se a ciência é responsável por produzir conhecimentos, ela não se responsabiliza pela maneira como esses conhecimentos são usados.

> Ciência sempre implica de maneira prática os fins que a comunidade está interessada em atingir. Abstraída de tais fins, é indiferente se as suas descobertas são usadas para curar doenças ou para espalhá-las; se para construir os meios para uma vida sustentável ou para construir material bélico que visa acabar com a vida. Se a sociedade está interessada em uma dessas coisas e não na outra, a ciência mostra o caminho. Filosofia, assim, tem um trabalho duplo: o de criticar os fins existentes com respeito ao estado atual da ciência, apontando os valores que se tornaram obsoletos diante do surgimento de novos recursos, mostrando quais valores são meramente sentimentais pois não existem meios para a sua realização; e também aquele de interpreter o resultado das ciências específicas com relação ao ambiente social. (DEWEY, 1916, p.164)

Portanto, enquanto a ciência produz conhecimento, a filosofia deve refletir criticamente sobre esse conhecimento, e, sobretudo, tem o dever de *ensinar* à sociedade a usá-lo com sabedoria – isto é, crítica e reflexivamente[72]. Dewey (1929a, p.19-20) reclama constantemente que, enquanto a influência desenvolvimento científico nas práticas do senso comum é indiretamente percebida no progresso industrial e tecnológico, há ainda certos problemas sociais em que o uso do conhecimento científico sofre rejeição – problemas políticos, morais, pedagógicos, culturais, etc. A filosofia que Dewey propõe à sociedade visa usar o conhecimento científico para influenciar exatamente essas áreas. Neste cenário, não há razão pela qual um discurso filosófico devesse se preocupar em se referir especificamente aos objetos e fatos físicos do mundo; especialmente se esse programa fizer diferença na prática. Para Dewey, "Se uma teoria não faz diferença na prática educacional, ela deve ser artificial. O ponto de vista educacional permite vislumbrar os problemas filosóficos no local onde eles surgem e florescem, onde eles estão em casa, e onde rejeição e aceitação de teorias faz diferença na prática" (1916, p.163).

[72] Com essa conversa do filósofo ser um educador da sociedade, de conselheiro da ciência, e sim, às vezes mestre espiritual, Dewey tem angariado muitos críticos pelo lado da filosofia continental, em especial das correntes pós-estruturalistas e também do materialismo histórico da escola de Frankfurt. Contudo, Dewey não é tão ingênuo quanto os seus críticos gostariam. Ele reconhece melhor do que ninguém o fato de que cada sociedade possui seus objetivos e que muitas vezes esse objetivos podem ser opostos. Quando ele sugere uma filosofia para aquele tipo de sociedade que tem como objetivo fazer seus membros serem cada vez mais inteligentes, ele não está dizendo que esse é o objetivo Absoluto da humanidade. Os grupos sociais permanecem livres para perseguir objetivos inteiramente outros, como de fato já o fazem. Sobre isso conferir DEWEY, 1916, p. 44-46.

Por último, Dewey nota que a filosofia é um empreendimento que visa produzir uma imagem da *totalidade do mundo*; já a ciência não. A ciência – ciências, mais precisamente, no plural – estuda uma pequena parte do mundo; é uma das razões pelas quais ela é eficiente. Seu recorte é pequeno; seu "universo" exclui muitos outros universos da natureza. Já a filosofia não pode excluir nada; por isso ela gosta de falar do Ser, do Todo, do Absoluto, o que é uma maneira solene e pomposa que a filosofia encontrou para dizer que o seu objeto de estudo é totalidade da natureza, é o universo inteiro. Ela não fala de objetos, mas de classes de objetos, de conceitos; ela está interessada nas classes que comportam as relações mais universais entre os objetos. As teorias científicas só conseguem se referir a objetos porque elas não se referem à totalidade do mundo, mas apenas a um pequeno setor. Naquele pequeno setor, naquele grupo de fenômenos, usando tais e tais instrumentos auxiliares, a teoria científica funciona – e daí dizemos que ela é verdadeira, que se refere a objetos e fatos concretos do mundo. Temos assim que a primeira razão pela qual o discurso filosófico não deve se referir ao mundo é porque *é impossível se referir à totalidade do mundo*; e, mais precisamente, que é impossível se referir (na acepção fregeana da palavra) a não ser apenas uma minúscula parcela do mundo.

Para Dewey, a filosofia funciona transmitindo significados através do texto; significados que podem influir na mudança de comportamentos. Para ele, a filosofia pode ser indiretamente prática; portanto, ela pode ser prática. A verdadeira natureza da síntese teórica que a filosofia apresenta é a de uma hipótese, de uma proposição universal. Se considerarmos o termo "metafísica" no sentido deweyano – ou seja, enquanto função característica da investigação e não enquanto mera disciplina isolada – então a teoria filosófica é sempre uma metafísica para todas as investigações em que ela é usada como base.

3.1.2 Conhecimento e lógica

Algumas considerações propedêuticas são necessárias a propósito da maneira peculiar como Dewey enxerga o estudo da lógica. Dewey acredita que o estudo da lógica deve ser autônomo, o que não é o mesmo que dizer que ele deve ser um estudo puro. Em primeiro lugar, deve ser diferenciado o sentido de uma disciplina autônoma, para Dewey, do sentido de uma disciplina pura, para o projeto filosófico tradicional. A noção de "pureza" é normalmente usada para denotar um conjunto bem definido de aspectos que, para a filosofia tradicional, é característico de "disciplinas primeiras"[73], como a lógica e a metafísica. Já a autonomia de

[73] Podemos reduzir esses aspectos a três crenças fundamentais a respeito da pureza das disciplinas: (i) a crença no isolamento da disciplina *pura* diante das demais disciplinas *empíricas*, (ii) a crença de que a disciplina pura não carrega pressuposições, (iii) a crença de que a disciplina pura fundamenta todas as demais disciplinas. Como vimos, Dewey não acredita na possibilidade de um estudo puro *a priori*; portanto, nada disso, para ele, justifica a autonomia da disciplina da lógica.

uma disciplina, para Dewey, reside em sua capacidade de manter o foco nos problemas e objetivos específicos que instituíram as suas investigações em primeiro lugar.

A autonomia (e não a pureza) da disciplina da lógica pode ser assegurada porque, para Dewey, o estudo da lógica não é propriamente um estudo puro e *a priori* sobre as formas do raciocínio, ou sobre as leis da verdade, mas é antes um estudo essencialmente *a posteriori* sobre a *estrutura da investigação*. Examinemos essa posição. A teoria lógica, para Dewey, tem como objeto específico o estudo aquelas formas de raciocínio que surgem de dentro do próprio processo investigativo.

> A teoria, em resumo, é que todas as formas lógicas (com suas propriedades características) surgem dentro da operação de investigação, com o próprio intuito de controlar a investigação, para que ela gere asserções garantidas. Esta concepção implica muito mais do que as formas lógicas *originam* em operações de investigação. Para empregar um expressão conveniente, significa que enquanto a investigação sobre a investigação é a *causa cognoscendi* das formas lógicas, a investigação primária é ela própria a *causa essendi* das formas que a investigação sobre a investigação revela (DEWEY, 1938, p.3-4).

Temos assim que a continuidade da investigação tende a gerar, em longo prazo, a cristalização de certos hábitos inferenciais bem sucedidos como instrumentos a serem utilizados na regulação de investigações ulteriores. Permanece aqui, contudo, o problema do círculo vicioso. "Como pode a investigação, que tem que ser avaliada com referência a algum padrão, ser ela própria o padrão?" – indaga Dewey –; "como pode uma investigação originar as formas lógicas e ainda assim estar sujeita aos requerimentos dessas formas?"(1938, p.5). O problema reduzido a seus termos mais simples questiona se a investigação é capaz de produzir, em seu próprio andamento, os princípios e formas lógicas às quais o seu curso posterior deve se submeter.

O raciocínio é que os princípios lógicos a serem estabelecidos para guiarem o restante da investigação são constantemente testados nesse decurso. Por isso, em Dewey, nos é oferecida – sutilmente – a ideia de que as múltiplas investigações particulares que ocorreram na história fazem parte de uma única investigação universal[74]. A continuidade dessa investigação universal não deve ser compreendida apenas como um ideal abstrato, mas como um evento histórico manifesto em toda e qualquer investigação específica, notadamente, na mesma medida em que toda investigação pressupõe conhecimentos produzidos por investigações anteriores, e que, por sua vez, também produz conhecimentos que fundamentam

[74] Dewey não usa o termo "investigação universal"; todavia, ao postular a continuidade como uma propriedade essencial da investigação, ele se refere necessariamente a investigações mais abrangentes das quais as investigações particulares fazem parte. Qualquer semelhança com a evolução da *Razão na história* em Hegel, não é mera coincidência. Sempre muito receoso de parecer demasiado hegeliano, de recair no idealismo, Dewey costumava evitar termos como "universal" e "absoluto", "verdadeiro". Contudo, é exatamente o termo universal que, condizente com a sua *Lógica*, caracteriza o tipo de investigação empreendida pela filosofia.

o ponto de partida de outras investigações. O conhecimento produzido por investigações posteriores refuta ou endossa os juízos das investigações anteriores; o que gera na investigação universal justamente o *mecanismo de autocrítica* que confere autonomia ao seu processo.

Vemos assim como, e com que importância, na filosofia de Dewey, o *conhecimento* entra nos estudos da lógica. Na teoria de Dewey, o juízo é o elo que liga uma investigação particular à outra, e, por conseguinte, é o termo das investigações particulares responsável pela crítica e continuidade da investigação universal.

> A concepção geral do conhecimento quando formulada em termos dos resultados da investigação, tem algo importante a dizer sobre o significado da própria investigação. Pois ela indica que a investigação é um processo contínuo em todo campo com o qual está engajada. A "determinação" de uma situação particular não é garantia de que *aquela* conclusão permanecerá para sempre garatida. A obtenção de crenças garantidas é um processo progressivo; não há crença tão assentada que não se seja passível de refutação por investigações ulteriores. É o efeito cumulativo e convergente da continuidade da investigação que define o conhecimento em seu significado geral, ou: para ser conhecimento, é preciso ser de tal maneira seguro a ponto de servir de fundamento para investigações ulteriores (DEWEY, 1938, p.8-9).

Em termos práticos, a distinção entre as formas do conhecimento (estrutura sintática, regras de inferência, princípios e axiomas lógicos), e o seu conteúdo (os objetos da experiência) surgem da própria continuidade da investigação, e também por causa dela podem vir a ser substituídos ou transformados por investigações posteriores. Uma maneira extravagante de sublinhar o que foi dito seria dizer que, para Dewey, nada (absolutamente nada) existe antes da investigação. Uma maneira um pouco mais técnica seria dizer que, para Dewey, *todos os conhecimentos (juízos) são sintéticos a posteriori*.

3.2.2.1 Investigação

"Investigação" (*inquiry*) é um modo de ação característico da espécie humana. Seu germe pode, entretanto, ser observado em outras espécies de animais, e se distingue por ser aquele tipo de conduta inquisitiva que o organismo empreende como resposta a um *problema*[75]. "O *locus* imediato do problema diz respeito, então, ao tipo de respostas que o organismo deve dar. Diz respeito à interação entre respostas orgânicas e condições do ambiente" (1938, p.107). Todo problema, assim, gera no organismo uma resposta, uma ação,

[75] A noção de "problema" em Dewey expressa tanto a acepção comum do termo quanto a concepção técnica de sua teoria. Em suas palavras, "estendemos o significado da palavra *problema* para o que quer que seja – não importando quão tênue e comum – que deixe a mente perplexa, desafiando-a"(Dewey, 1910, p.9). Dessa forma, qualquer menor desequilíbrio na homeostática relação entre o organismo e o ambiente pode ser considerado um problema.

que tem como objetivo tentar resolver (transformar) a situação problemática original em uma situação segura e controlada.

Tecnicamente, para Dewey, toda experiência problemática constitui uma *situação*. Uma situação, portanto, apresenta todas as características de uma *experiência* – ou seja, ela é uma totalidade qualitativamente única que possui como conteúdo imediato a interação entre um organismo e seu ambiente –, com o fator adicional de que, em uma situação, o conjunto de qualidades específicas que institui um problema se destaca das demais direcionando o comportamento ulterior do organismo. Além de toda investigação se resumir a uma conduta continuamente guiada pela intenção de resolver um problema geral, cada pequena etapa da investigação deve ser considerada como um problema específico a ser resolvido como meio para atingir o objetivo principal. Ao ser mediada pela resolução de problemas específicos (teóricos e práticos), o processo de resolução da situação original passa a ser, segundo Dewey (1910a, p.13), uma conduta reflexiva.

A investigação é um tipo de comportamento oposto à conduta orientada por hábitos cegos e irrefletidos. Uma situação problemática é sempre nova, e, por consequência, ela exige novas respostas, exige adaptação e plasticidade por parte dos organismos (DEWEY, 1916, p. 25-27). Na maioria dos animais, essa situação absolutamente nova resulta em perplexidade e, via de regra, em uma conduta inquisitiva limitada por um processo primitivo de "tentativa e erro"[76]. A conduta *investigativa*, caracteristicamente humana, por seu lado, requer o uso do pensamento reflexivo. A reflexão se manifesta justamente pelo fato de que, em vez de seguir a primeira sugestão que lhe vem à mente, o ser humano tem a possibilidade de desenvolver e examinar deliberadamente cada sugestão, para, apenas a partir de então, testar a escolha de um curso de ação adequado a seus fins.

> Se a sugestão que ocorre é aceita de primeira, nós temos um pensamento não-crítico, um mínimo de reflexão. Revolver a coisa dentro da mente, refletir, significa procurar por evidências adicionais, por novos dados, que irão desenvolver a sugestão, e irão também susentá-la, ou então deixar óbvio sua absuridade e irrelevância (DEWEY, 1910, p.13).

Na *Lógica* de Dewey (1938, p.iii), o processo de investigação é muitas vezes identificado com o *pensamento reflexivo*. Nossa reflexão se distancia da conduta inquisitiva de outros animais por diversos fatores, dentre os quais podemos destacar o uso da linguagem para a formulação de hipóteses e proposições, o que nos permite examinar muitos modos de

[76] Mais acertado seria dizer que na experiência dos demais animais os únicos problemas que o indivíduo se engaja para resolver são urgentes e familiares. Podemos ver como a curiosidade de um cão sobre um objeto desconhecido não dura muito; pois se o objeto não lhe oferece nada de útil seu interesse desaparece. Nos seres humanos, pelo contrário, a curiosidade sobre os objetos do ambiente é um fator suficiente para transformá-lo em um problema a ser investigado.

conduta possíveis. Porém, a infinita riqueza de nuances e a capacidade de controle de raciocínio que a linguagem nos oferece, apesar de nos distinguir das demais espécies, é um fator insuficiente para constituir uma reflexão. Para que haja pensamento reflexivo, é necessário que as sugestões examinadas pelo raciocínio sejam testadas empiricamente, reguladas pela experiência. Ou seja, deve haver uma interação entre as etapas teóricas e práticas do processo. Uma hipótese teórica prévia deve influenciar a coleta de dados, assim como a informação coletada deve orientar a teorização posterior, e assim por diante (DEWEY, 1938, p.111).

Uma investigação que fosse puramente prática não diferiria essencialmente da conduta inquisitiva dos animais das demais espécies, sobretudo, visto que a formulação de proposições já representa uma etapa teórica da investigação. Uma investigação puramente teórica, por seu lado, permanece abstrata e frívola na mesma medida em que sua utilidade não é verificada na resolução de nenhum problema concreto (DEWEY, 1910a, p.18, 20). A título de ilustração, Dewey nos oferece no capítulo V de sua *Lógica* (1938), um esboço da *estrutura geral* da investigação. Estrutura à qual, como veremos nos parágrafos a seguir, é inerente a alternância dinâmica entre etapas empíricas e etapas teóricas. Eis as cinco etapas que caracterizam o "esqueleto" da investigação: 1) uma situação indeterminada, 2) a instituição de um problema, 3) a sugestão de soluções, 4) a organização dessas sugestões como hipóteses a serem testadas (raciocínio), e 5) a verificação empírica das hipóteses.

1) *Situação indeterminada*. Trata-se de uma situação problemática, porém, ainda não se trata de um problema. A formulação de um problema já se configura uma tentativa provisória de determinar a situação, enquanto a situação indeterminada ainda não possui significado definido. Nas palavras de Dewey, "O primeiro resultado da instauração de uma investigação é que a situação é tomada, é adjudicada, como problemática. Ver que a situação requer investigação é o passo inicial da investigação" (DEWEY, 1938, p.107). A situação indeterminada apenas existe porque as suas qualidades imediatas, por algum motivo ainda não conhecido pelo organismo, causam um desequilíbrio em sua interação homeostática com o ambiente. Neste ponto, tudo o que o indivíduo sabe é que as qualidades da situação problemática lhe são incômodas ou instigantes em algum grau. "Contudo, a simples qualificação de uma situação como problemática não leva a investigação muito longe. Ela é somente o passo inicial na instituição de um problema" (DEWEY, 1938, p.70).

Enquanto a situação não é captada por uma expressão linguística, os contornos do problema permanecem indeterminados, ou seja, continuam a se referir vagamente à totalidade da situação. Sem ter claro em nossas mentes qual o problema com que estamos lidando, a

única maneira de modificar a situação original é através do mais cego processo de tentativa e erro. O uso da linguagem para transformar a situação indeterminada em um problema é fundamental para que a investigação não estanque na primeira etapa. Por isso, Dewey (1938, p.109) diz que a investigação só começa tecnicamente a partir da segunda etapa, e que a situação indeterminada é uma condição antecedente de toda investigação.

Em regra geral, as situações com que os adultos se deparam tendem a ser já determinadas, são situações familiares, em que o hábito irreflexivo pode dar conta do recado. Ao receber a conta do condomínio, o que é um problema, eu não preciso de grandes reflexões sobre como resolver a situação. As situações indeterminadas são muito frequentes nas crianças, mas bastante raras nos adultos. Elas são a exceção da regra – pense nos romances de Kafka –, onde apesar de não conseguirmos entender a situação, a presença pré-linguística do problema se impõe na experiência, exigindo uma resposta. Tecnicamente, a investigação teria dois começos, um seria o problema pré-linguístico (a situação indeterminada), o outro seria o problema propriamente formulado. Devemos por ora apenas considerar o fato de que, em certos casos, o problema pré-linguístico e o problema formulado não coincidem. Voltaremos a isso.

2) *A instituição de um problema*. Trata-se do início oficial da investigação. A formulação do problema não só instaura um inquérito, mas também orienta todo o seu decurso. "Descobrir qual problema ou problemas é apresentado em uma situação problemática, é estar bem encaminhado na investigação. Enganar-se a respeito do problema a ser investigado é causar o extravio do curso posterior da investigação" (DEWEY, 1938, p.108). Para Dewey, com o problema formulado, temos uma bússola para nos orientar; em contraste, "sem um problema, estamos tateando no escuro" (p.108). Pode-se dizer que um problema mal formulado, por se tratar de um erro fundamental, é o maior perigo que corre uma investigação; pois isso pode fazer com que os filósofos e/ou cientistas passem anos, às vezes séculos, buscando soluções para o problema errado.

Em situações do senso comum, os problemas, por serem mais práticos e urgentes, são mais simples. A formulação do problema nesses casos, não é, digamos, um grande problema. Ela tende a ser, com efeito, uma *sugestão* automática que nos vem à mente. Por isso dizemos que, no senso comum, os problemas, normalmente, não são deliberadamente colocados, eles se impõem; contudo, sua formulação nos é sugerida quase simultaneamente com o surgimento da situação indeterminada. A formulação de um problema para a ciência, e especialmente para a filosofia, por outro lado, é, em seu próprio direito, um problema digno da maior atenção. Pois ainda que deliberada, a formulação do problema funciona, como no senso comum, como

uma sugestão de modos de ação para a sua resolução. "A maneira como o problema é concebido decide quais sugestões específicas são consideradas e quais são descartadas; quais dados são selecionados e quais rejeitados; é o critério para relevância e irrelevância de hipóteses e estruturas conceituais" (DEWEY,1938, p.108).

3) *Sugestões e coleta de dados.* O problema formulado indica possíveis soluções. Ele faz isso de duas maneiras: ao sugerir significados (conceitos, ideias) referentes a investigações anteriores, e ao orientar a observação de fatos do ambiente.

> Observação de fatos e a sugestão de significados ideias surgem e se desenvolvem em correspondência um com outro. Quanto mais os fatos do caso vem à luz como consequência da observação, mais claras e pertinentes se tornam as concepções sobre a maneira como o problema constituído por esses fatos deve ser lidado. Por outro lado, quanto mais clara a ideia, mais definidas, como um truísmo, se tornam as operações de observação e execução que devem ser realizadas de modo a resolver a situação (DEWEY, 1938, 109).

Encontramos aqui uma etapa da investigação onde ocorre a interação necessária entre atividade prática e atividade teórica. A coleta de informações deve ser orientada pela sugestão de significados referentes a experiências anteriores. Essa coleta gera um acúmulo de dados que, por sua vez, demanda uma etapa exclusiva para a sua organização. Essa etapa é chamada aqui simplesmente de *raciocínio*, ou reflexão teórica.

4) *Raciocínio*. Esta etapa é composta por duas subetapas: (i) a organização dos dados coletados em um sistema teórico, e (ii) a formulação da implicações sugeridas pelas proposições do sistema – hipóteses a serem testadas. A primeira subetapa se refere ao exame dos significados sugeridos pela formulação do problema. Esse exame nada mais é do que a investigação da relação entre esses significados sugeridos com outras asserções garantidas. Em termos simples, trata-se do exame das relações conceituais.

> Esse exame consiste em notar o que o significado em questão implica em relação a outros significados do sistema do qual ele é um membro, onde as relações formuladas constituem proposições. Se tal e tal relação de significados é aceita, então estamos comprometidos com tais e tais outras relações de significados pertencentes ao mesmo sistema (DEWEY, 1938, p.111).

Uma vez sabendo o lugar de cada significado ou conceito dentro de um sistema coerente podemos traçar as sugestões que as proposições do sistema implicam como hipóteses a serem testadas. A formulação de hipóteses funciona, neste sentido, na orientação e predição de experimentos empíricos[77]. Se a predição for feita com sucesso, a proposição hipotética se

[77] A formulação de hipóteses com base em um sistema teórico coerente é uma etapa que apresenta uma peculiaridade. Algumas disciplinas científicas (como a matemática, a lógica e a filosofia), por serem essencialmente teóricas, concluem a sua investigação nesta quarta etapa; concluem o seu trabalho, portanto, com a formulação de sistemas teóricos e proposições hipotéticas. Não cabe a elas realizar a verificação empírica de suas proposições, mas isso não significa que o valor dessas proposições deva ser justificado somente *a priori*.

transforma em um juízo e o sistema vai ganhando solidez; do contrário, há algo errado, ou com a formulação da hipótese, ou, o que é ainda pior, com o próprio sistema conceitual.

> Uma hipótese, uma vez sugerida e considerada, é desenvolvida em relação com outras estruturas concenituais até receber a forma na qual consegue instigar e dirigir um experimento que irá reveler precisamente aquelas condições que possuem a máxima força possível na determinação da aceitação ou rejeição da hipótese. Ou pode ocorrer de o experiment indicar que modificações são necessárias na hipótese para que seja aplicável, i.e., adequada para interpreter e organizer os fatos do caso (DEWEY, 1938, p.112).

5) *Verificação empírica*. É a etapa que confirma ou refuta as hipóteses por meio de experimentos empíricos. A resolução do problema que instituiu a investigação é a modificação da situação problemática original em uma situação cuja determinação se encontra sob o controle do indivíduo ou da investigação. As hipóteses desenvolvidas indicam operações a serem realizadas. No caso de problemas práticos, se a conduta for bem sucedida, o problema está resolvido e a situação se encontra inteiramente determinada. O conhecimento resultante da investigação – o juízo – é a expressão linguística da própria conduta bem sucedida diante de um problema específico. O juízo é, portanto, *o registro da conduta que resolve um problema*. A investigação termina com o juízo, mas nem toda conduta, todo experimento empírico, transforma uma hipótese em um juízo. A investigação não decorre linearmente seguindo as cinco etapas mencionadas. A partir do momento em que as hipóteses são refutadas pela experiência – o que costuma acontecer com considerável frequência –, o cientista está livre para voltar às outras etapas na ordem que ele considerar relevante para encontrar onde está o erro.

O que Dewey nos fornece com essas etapas é um algoritmo para a estrutura da investigação. Os *erros*, dentro da investigação – assim como as *verdades* –, só podem ser percebidos na quinta etapa, isto é, na verificação empírica das hipóteses. Contudo, enquanto as verdades (os juízos) se referem indistintamente a todo o processo investigativo que os gerou, os erros, por sua vez, podem se referir a qualquer uma das etapas. Diante de uma refutação das hipóteses pela experiência, esperamos que a falha se refira a uma má formulação da hipótese (i.e., ao um erro técnico); buscamos um equívoco, uma invalidade, nas inferências lógicas que fundamentaram a sua formulação. Não sendo este o caso, o problema é mais grave e exige a revisão parcial ou geral do sistema teórico, e, consequentemente a formulação de novas hipóteses, agora baseadas no sistema readaptado. Permanecendo o erro, o procuramos no processo de sugestão de significados e coleta de

---

Significa, em vez disso, que essas disciplinas teóricas agem antes como etapas de uma investigação maior, como meios (instrumentos) para auxiliar a produção de conhecimento dos estudos empíricos, do que como disciplinas puras e independentes.

dados; examinamos criticamente as possíveis imperfeições das observações empíricas e dos conhecimentos produzidos por investigações anteriores. Se nada disso funcionar, o investigador começará a se preocupar com a maneira como formulou o problema geral; e, mais especificamente, com a quantidade de tempo e energia despendido perseguindo um objetivo que talvez fosse inatingível desde o início. Essa perspectiva é tão aterradora que muitos cientistas e filósofos preferem permanecer cegamente na mesma direção do que ter que voltar aos fundamentos de sua investigação. Até porque, nos estudos filosóficos e científicos, a crítica dos fundamentos coincide normalmente com a crítica do paradigma em voga.

De toda forma, vemos como a investigação não é um processo linear, mas um constante movimento de ida e volta, de alternância entre testes empíricos e revisões teóricas, de *retorno progressivo à situação original*. O fim da investigação ocorre somente quando o problema original é resolvido, ou quando um juízo é formulado a partir da confirmação das hipóteses. Este ponto nos faz levantar uma válida pergunta para o estudioso da lógica de Dewey: existe, para Dewey, alguma prioridade entre a *formulação de juízos* e a *resolução de problemas* para caracterizar o termo conclusivo da investigação? Segundo Dewey, existe uma prioridade, mas ela é relativa à área da sociedade onde a investigação está sendo realizada. Se estamos falando de uma investigação do senso comum, o objetivo é resolver um problema prático; se estamos falando dos estudos científicos, o objetivo da investigação é produzir conhecimento.

Existem três fatores que realmente diferenciam a investigação científica da investigação realizada em situações do senso comum. Surpreendentemente, o método não é um desses fatores. O método científico, para Dewey, não difere em sua essência do uso do pensamento reflexivo no senso comum. A diferença consistiria antes em (i) no tipo de problema, (ii) no objetivo da investigação, e (iii) na linguagem utilizada. Os problemas com que lidamos no senso comum são concretos porque se referem a situações de uso e fruição do ambiente (DEWEY, 1938, p.61-63). A linguagem que utilizamos ali nos serve como instrumento apenas na medida em que ela nos auxilia na resolução desses problemas. O objetivo da investigação, nesses casos, é apenas a resolução do problema, que, por sua vez, está relacionado à satisfação de necessidades e desejos (individuais e/ou coletivos).

Já os problemas da ciência são essencialmente teóricos. Eles não se apresentam espontaneamente como os problemas do senso comum; mas precisam ser colocados deliberadamente. São problemas menos urgentes, isto é, menos relacionamos a necessidades

imediatas; e mais relacionados à curiosidade humana[78]. Os tipos de problemas com que lida a ciência, se não forem cuidadosamente formulados, sequer são percebidos, tamanha a sua complexidade em comparação com os problemas que chamamos de "práticos". O surgimento da ciência como instituição social marca a instauração deliberada de um processo investigativo que tem como objetivo exclusivo produzir conhecimentos sobre fenômenos complexos da experiência humana e da natureza em geral. Neste sentido, a linguagem da ciência difere da linguagem ordinária justamente porque esta última se provou, ao longo da história, ser inadequada para formular com exatidão alguns problemas mais complexos.

Por um longo caminho, compreendemos como, na obra Dewey, o estudo da linguagem começa a interferir nos estudos da lógica e do conhecimento. Para Dewey, o tipo de linguagem utilizada como instrumento para resolver problemas é o fator que distingue mais fortemente a investigação científica daquela realizada pelo senso comum[79]. Para compreender melhor essa diferença é necessário ter bem esclarecida a função que exerce a linguagem na investigação e no pensamento reflexivo em geral.

3.1.3 Lógica e Linguagem

Vimos nas seções anteriores que o que diferencia uma investigação do comportamento inquisitivo dos demais seres vivos, são as etapas intermediárias da investigação. Enquanto ambos os modos de comportamento começam com um determinado problema e terminam com uma atividade que visa resolvê-lo, a investigação humana passa por etapas teóricas, abstratas; há um ensaio das diversas sugestões, seguido de um comportamento orientado pelo intuito de testar esses ensaios.

Pode-se dizer, metaforicamente, que Aristóteles, ao sistematizar pela primeira vez o estudo da lógica, representa o ponto histórico onde o raciocínio reflexivo se torna uma instituição social. Quero dizer com isso, simplesmente, que não basta possuir um neocórtex multifuncional – não basta nem mesmo possuir uma linguagem primitiva –; a condição necessária para o uso do pensamento reflexivo é a existência de uma comunidade linguística desenvolvida o bastante para que a ação deliberada e reflexiva, tanto do indivíduo quanto do grupo, por meio do uso da linguagem, seja uma instituição social.

---

[78] Por "curiosidade" aqui não me refiro ao um mero capricho ou veleidade, mas a uma legítima e interessada curiosidade; aquele cujo germe é percebido em outros animais, mas que em suas experiências não consegue ser levada muito longe. A curiosidade humana é um motor do desenvolvimento científico e uma *categoria* essencial da metafísica de Dewey. Cf. 1910, p.30-34.

[79] Sobre a comparação entre o uso da linguagem ordinária como instrumento para a resolução de problemas do senso comum e o uso de linguagens artificiais como instrumento para a resolução de problemas científicos, ver a seção 4.2.3.6 do capítulo 4.

Sem a capacidade representativa da linguagem, e, sobretudo, sem o acesso a um sistema linguístico lapidado por alguns milênios de uso, o ser humano sequer conseguiria formular um simples problema adequadamente. A maneira como procuraríamos determinar uma situação problemática seria inteiramente instintiva, no estrito sentido de que ela não seria reflexiva – é só pensar que a mistura de ficção e realidade na formulação de problemas é um fato comum em muitas comunidades ainda hoje. Não só, portanto, o uso da linguagem, mas a presença de uma comunidade em que o uso reflexivo da linguagem é reconhecido e promovido em seu meio social, são as condições necessárias para o pensamento reflexivo, e, por conseguinte, para que a conduta investigativa seja possível.

Examinemos mais tecnicamente, portanto, como a linguagem afeta o estudo do raciocínio lógico e reflexivo. Sabemos que a formulação do problema que instaura a investigação é talvez um dos termos mais cruciais do processo, e que é uma etapa inteiramente dependente do uso da linguagem. Analisaremos a seguir outros dois termos também cruciais, e também relacionados ao uso da linguagem, no caminho de uma investigação bem sucedida.

3.2.3.1 Juízo e proposição

O juízo é a asserção que conclui a investigação, e como tal, é garantido (justificado, provado) pelo próprio processo investigativo que o gerou[80]. A formalização desse processo – o estudo da lógica e da linguagem científica – serve ao propósito de tornar a investigação pública; de tal modo que um juízo possa ser garantido, não só pelo processo individual que efetivamente o gerou, mas verificado por meio de processos estruturalmente similares empreendidos por outros cientistas. Mas isso não impede que o juízo, antes de ser uma sentença sobre o mundo, seja uma sentença sobre a investigação. Por isso, todo juízo é individual; ele se refere a uma situação única, ao problema específico cuja resolução ele prescreve.

No entanto, não é só no fim da investigação que o juízo exerce uma função importante. O juízo que é a consumação de uma investigação particular pode servir de fundamento geral para outra investigação. Todavia, quando exerce a função de fundamento, ele não é individual, não se refere a uma situação única e específica; ele é antes universal, hipotético. Com efeito, só é válido chamar aqueles fundamentos que iniciam uma investigação de "juízos" apenas com referência às investigações prévias que o produziram. Para a

[80] Essa tese se dirige diretamente – embora, creio eu, não propositalmente – contra a separação fregeana entre análise e história, entre lógica e psicologia. Para Dewey, a maneira (a história de) como se alcançou um conhecimento, é a sua própria prova.

investigação atual, apesar de se tratar das mesmas sentenças, elas funcionam apenas como proposições universais. O juízo de uma investigação será, assim, a proposição universal de outra; conversamente, a síntese final de uma investigação será a metafísica de outra. A mesma sentença que diz que "os seres vivos evoluem através do processo de seleção natural" é um juízo para a investigação que a produziu – é um juízo, por exemplo, relativo à investigação individual de Darwin –, mas funciona como uma metafísica, como uma proposição universal, como o fundamento para as investigações posteriores sobre o fenômeno da vida.

Já a "proposição" é o instrumento utilizado em todas as etapas intermediárias da investigação. "Proposições são logicamente distintas do juízo, e ainda assim são as instrumentalidades lógicas necessárias para atingir uma determinação final ou um juízo assegurado" (DEWEY, 1938, p.284). Através das proposições são formados os discursos reflexivos que irão orientar o curso do inquérito até a formulação do juízo. "Diferentemente das proposições, que são singulares, plurais, genéricas e universais, o *juízo* é *individual*, pois ele se refere sempre a situações qualitativamente únicas" (p.283). Antes de tratar propriamente dos tipos de proposição, devemos reparar em um aspecto muito interessante na lógica de Dewey (1938, p.308), que se resume ao seguinte: a estrutura lógica do juízo é diferente da estrutura lógica das proposições. A estrutura lógica do juízo, por se tratar de uma sentença individual, é estrutura do sujeito e predicado. Contudo, para Dewey, a estrutura das proposições não é captada com perfeição pela relação sujeito e predicado; antes, parece até que Dewey está elaborando um argumento em favor do uso da linguagem artificial nos estudos da lógica, assim como Frege.

Dewey não só reclama em diversas passagens da inadequação da sintaxe gramatical do sujeito e predicado na formulação de proposições lógicas, mas também ele próprio arrisca algumas traduções de sentenças formuladas em linguagem natural para uma linguagem um pouco mais técnica, fazendo um uso dos operadores lógicos de maneira semelhante – embora muito mais rústica – ao que se faz hoje através da lógica proposicional. Ora, então Dewey endossa esse método de tradução? Ele aprova a análise da linguagem fregeana? A princípio, o conjunto de sua *Lógica* indica que sim, Dewey reconhece a utilidade de linguagens artificiais na investigação científica. Inclusive, não só a linguagem artificial tem sua utilidade, mas ela é a linguagem típica da investigação científica, enquanto a linguagem vernacular seria própria das investigações cotidianas do senso comum.

Devemos tomar muito cuidado a partir desse momento, porque inadvertidamente entramos talvez no ponto que separa decisivamente a noção de "referência" em Dewey

daquela contida na teoria da referência da Frege. Para isso devemos entender melhor a divisão entre tipos de proposição na lógica Dewey.

3.2.3.2 Tipos de proposição

Esta seção não tem o intuito de apresentar um estudo completo da teoria das proposições de Dewey; mas de simplificá-la ao máximo – sem, é claro, adulterá-la – a fim de que apenas aqueles aspectos que são relevantes à resolução do nosso problema inicial possam funcionar como fio condutor do discurso.

Existem, para Dewey, dois tipos gerais de proposição: existenciais e universais. As proposições existenciais possuem existências (objetos e fatos do mundo) como seu conteúdo; seu propósito é orientar as operações práticas da investigação. A classe das proposições existenciais é composta por três subtipos principais: particular, singular e genérica. Vale a pena, a quem tiver interesse, conferir com mais minúcia essa parte da *Lógica* de Dewey, sobretudo, porquanto nos é oferecido ali uma teoria das proposições que se afasta tanto dos cânones clássicos quanto da lógica contemporânea. O que nos interessa da teoria de Dewey são apenas alguns pontos estratégicos. E para compreendê-los minimamente, devemos ao menos entender as diferenças básicas entre os subtipos de proposições existenciais.

1) *Proposições particulares*. Em termos leigos, é uma proposição que liga um "isto" a um outro "isto"; ou, é uma proposição que liga um ente particular imediatamente presente na experiência, a um outro ente particular ainda não presente. Quando digo "isto é salgado", um "s é p", essa proposição é particular se o termo "salgado" se refere a um outro "isto", ou seja, ou ele se refere à sensação específica a ser experimentada. Neste tipo de proposição, enquanto o "isto" se refere a um objeto dado (e, não obstante, indeterminado), o complemento do "isto" (o "ser salgado") funciona, para Dewey, como uma sugestão de operação a ser executada. A princípio esse tipo de proposição parece obedecer à lógica do sujeito e predicado. Contudo, segundo Dewey, a sentença em questão seria mais bem formulada se traduzida por "se você provar isto, verá que é salgado". Em linguagem comum, a estrutura desta proposição é um prosaico "se isto então aquilo", na lógica simbólica diríamos que se trata da forma "s→p"; mas, em Dewey, este condicional possui um viés inteiramente prático, algo como "diante de 's', empreendidas tais e tais operações, 'p' se seguirá". O "isto" se refere, portanto, sempre a um objeto imediato da experiência, enquanto o outro "isto", o "p", se refere a algo ausente, a uma sugestão, a uma operação a ser executada. "Em resumo, a proposição é particular não porque é aplicada a um singular, mas porque a qualificação é de

algo a ocorrer em um aqui e agora definido, ou de uma mudança imediata" (DEWEY, 1938, p. 290).

2) *Proposições singulares*[81]. Considere a proposição "isto é um metal". O "isto" desse tipo de proposição tem função idêntica a das proposições particulares, ele se refere a um objeto imediato da experiência. Também esse tipo de proposição parece obedecer à estrutura do sujeito e predicado. Contudo, o termo "metal" se refere a uma classe (*kind*) (DEWEY, 1938, p.290-291). A estrutura desse tipo de proposição seria "isto pertence a tal classe", ou "isto é *um* P", ou ainda, matematicamente, "s ∈ P"[82] – operação pela qual incluímos um indivíduo (um objeto) em uma classe. Essa proposição também tem uma função prática; pois, ao qualificar um objeto da experiência como pertencendo a uma classe, acrescentamos a ele propriedades que o simples "isto" – a presença imediata do objeto – não nos permitia vislumbrar. Disso decorrem novas possibilidades de uso do objeto. Pragmaticamente, a estrutura desse tipo de proposições pode se traduzida como "as operações passíveis de serem executadas nos objetos contidos em 'P' também o são no objeto 's'". Dewey comenta que: "Quando se diz, '*Isto* é ferro' *ferro* se refere a traços não imediatamente presentes, mas que, enquanto consequências potenciais, se encontram em conjunção com as qualidades imediatamente presentes" (1938, p. 291).

Tracemos as principais diferenças entre esses dois tipos de proposição. Enquanto o lugar que seria do sujeito permanece um "isto" cuja função é idêntica em ambos os casos, o lugar que seria do predicado exerce em cada caso uma função específica diferente, mas compartilham a mesma função geral de *sugerir operações práticas*. A diferença é que, enquanto as proposições particulares oferecem sugestões com base em informações sensórias específicas, as proposições singulares, ao sugerir operações com base em casos gerais, nos permite fazer inferências sobre um objeto com base no conhecimento que temos da classe a qual ele pertence. As proposições particulares são, portanto, aquele tipo de proposições que, por si só, são incapazes de gerar qualquer raciocínio. O que ela faz é apenas ligar dois signos na experiência, um "isto" e um "aquilo". Isso não diminui a sua importância, pois são estas as proposições que usamos para formular problemas[83].

---

[81] Nos cânones da lógica, entre os termos "singular" e "particular", é comum conferir ao singular a característica mais específica, e ao particular a característica de ser um pouco mais geral do que o singular. Em Dewey curiosamente temos o contrário. Esta nota serve ao estrito propósito de informar o leitor de que, em termos francos, esta troca não é um equívoco do presente trabalho, mas uma peculiaridade da lógica de Dewey.

[82] Seguindo as convenções da matemática, estamos utilizando as letras minúsculas para falar sobre os indivíduos membros de alguma classe, e letras maiúsculas para falar sobre classes.

[83] Poder-se-ia objetar, inclusive com base no que foi escrito aqui, que existem problemas teóricos, aqueles, por exemplo, tratados por algumas ciências e pela filosofia, problemas que, por definição, não podem ser descritos pelas proposições que Dewey chamou de particulares, pois elas só denotam objetos imediatos. Recordemos, todavia, que foi dito que uma investigação pode ser subdividida em vários problemas, alguns mais práticos

Contudo, são as proposições singulares e genéricas que instituem a possibilidade do raciocínio lógico. Pois é justamente a possibilidade de podermos apreender um "isto" como parte de uma classe, e compreender uma classe como parte de uma outra classe mais abrangente, que nos permite inferir as propriedades de um objeto ou classe a partir da definição da classe a qual a eles pertencem. Isso nos permite saber o que fazer quando, diante de um "isto" ainda indeterminado, alguém nos diz que "é uma cobra"; pois segundo a última definição de "cobra" que eu conferi, tudo indica que não estamos falando de um "isto" do qual devemos ficar demasiado perto, mesmo que seja apenas para tirar um *selfie* ou demonstrar a nossa graça e impavidez diante do perigo iminente.

3) *Proposições Genéricas*. São proposições entre classes. Sua estrutura se apresenta sob a forma "tal classe pertence a tal outra classe", ou, matematicamente, "S ⊂ P". Ainda aqui estamos falando de proposições existenciais. Se não nos referimos diretamente a um "isto", o fazemos indiretamente, e de uma forma muito mais prática e eficiente do que seria a mera catalogação de diversos "istos". Quando digo que "ferro é um metal", incluo na classe dos objetos "ferro" as propriedades comuns à classe de objetos "metal", e isso gera uma nova atitude diante do objeto "ferro", que passa adquirir novas possibilidades de uso. Portanto, apesar de indireta, e de se assemelhar com as proposições conceituais, a proposição genérica é essencialmente prática (DEWEY, 1938, p.293). A tradução pragmática da sentença "S ⊂ P", neste sentido, poderia ser "as operações passíveis de serem executadas nos objetos contidos em P também o são nos objetos contidos S". Repare que tanto S quanto P, já precisam ser conhecidos para que a proposição funcione adequadamente; precisam ser classes já determinadas pelas operações conjuntas entre proposições particulares e singulares.

Examinemos agora esses três subtipos de proposições existenciais com relação à noção de "referência" ali contida. Percebemos que a referência direta só ocorre na presença do "isto"; ou seja, o objeto a que queremos nos referir precisa estar presente na experiência imediata. "Referência" para Dewey é, portanto, literalmente, e nada mais que *o ato de apontar para o objeto por meio da linguagem*. Literalmente, ninguém consegue apontar para um objeto ausente. Para Dewey, só conseguimos nos referir ou denotar um objeto que está diante de nós. Por isso que nos casos de uso das proposições genéricas – que podem ser imaginados, nesse aspecto, como casos comuns de diálogo – não nos referimos ao objeto, mas ao seu *significado.* Mas o objeto não precisa estar presente para proposição genérica exercer

---

outros mais teóricos, que algumas ciências se especializam em problemas específicos, e que, por fim, sob o ponto de vista da investigação universal, esses problemas teóricos (ex: da filosofia, da matemática) apesar de constituírem investigações particulares autônomas em seu próprio direito, não representam a não ser etapas intermediárias da investigação universal. Esta sempre começa e termina na experiência imediata, do que a filosofia de Dewey nos permite concluir que ela sempre começa e termina no senso comum.

a sua função prática; ela mesmo assim sugere operações a serem feitas e comportamentos a serem executados com relação ao objeto da classe referida. Em termos ainda mais simples, mesmo se o objeto não estiver presente, a sua presença é antecipada pela operação empírica sugerida na proposição. Diferentemente do que ocorre com as proposições universais, as genéricas se referem, portanto, a uma situação prática específica, elas são o ensaio de uma conduta bem definida.

Vimos, portanto, que há em Dewey situações em que nos referimos diretamente a objetos do mundo; algo que Frege lutou para incluir no dualismo substancial, sem sucesso. Frege teve que se contentar no fim com uma relação indireta entre linguagem e mundo. Entre o nome e objeto, haveria o reino dos sentidos. Dewey, porém, não está dizendo que nessas situações de referência é a linguagem que se refere diretamente ao mundo. Quem se refere diretamente ao mundo é o indivíduo. A linguagem é apenas o instrumento que nós usamos para nos referir a objetos.

É apenas, portanto, em situações concretas que ocorre o processo de referência da linguagem para Dewey. O problema da ambiguidade da referência em específico (o problema da denotação) é, assim, um problema prático da linguagem; demasiado prático para a filosofia. Para ser bem preciso, ele é um problema de falha de comunicação característico de situações em que a referência a um objeto imediato da experiência é determinante – são os casos em que usamos os pronomes demonstrativos "isto", "aquilo", etc. Ex: "Passe-me, por favor, o termovisor.", "Oi? O que...?", "*Aquilo* ali em cima da mesa.". Nesses casos, o problema da denotação pode ser compreendido como um problema metalinguístico, no sentido de que duas pessoas precisam deixar de falar sobre o que estavam falando para debater sobre qual objeto eles estavam se referindo[84].

Para todos os efeitos, portanto, não há problema de denotação no uso de proposições genéricas. A falha de comunicação que ocorre aqui é uma falha da transmissão de significados. O que significa que a filosofia não pode ter como objetivo primário se referir ao mundo, uma vez que não há nada na experiência imediata da leitura que o texto filosófico queira denotar. Isso não invalida aos olhos Dewey, como vimos, o uso científico da lógica proposicional na tradução de proposições formuladas em linguagem comum. Até porque ele reconhece, e nós também reconhecemos, que a distinção entre os três subtipos de proposição examinados até agora teve a sua melhor formulação em notações simbólicas primitivas ("s→p", "s ∈ P", "S ⊂ P"). Isso porque, nas situações em que essas proposições ocorrem,

[84] Repare que isso é exatamente o contrário do que Frege diz que acontece. Para Frege, quando fazemos metalinguagem estamos falando sobre o sentido, em cujo caso a referência do discurso é indireta. (1978, p. 133-134)

muitos objetos do mundo se encontram de fato já determinados (por um contexto sócio-histórico, é claro). Justamente por isso a linguagem lógico-matemática é adequada para auxiliar na formulação de operações lógicas nas investigações científicas, fato que hoje é facilmente comprovado no seu disseminado uso em áreas cruciais da ciência e da tecnologia.

Ainda nos resta um problema. Se, diferentemente do juízo, que possui a estrutura "s é p", as proposições, segundo Dewey, podem ser captadas pela forma F(a) da lógica proposicional, então, uma vez que a filosofia não pode produzir juízos sintéticos, mas apenas proposições universais, isso não significa que a filosofia deveria no fim das contas se render a análise da linguagem? Não haveria na própria lógica de Dewey uma inevitável confirmação da importância do projeto analítico? Para responder a essa questão precisamos aqui introduzir a noção de proposição universal.

4) *Proposições Universais*. Sua estrutura assume a seguinte forma: S⊂ P. A diferença entre a estrutura genérica e a estrutura universal é um excelente exemplo em favor do uso da lógica proposicional com o propósito de *desobscurecer* as sentenças da linguagem ordinária. Consideremos a sentença "os humanos são mortais". Sob esta forma, não sabemos dizer se ela é genérica ou universal sem verificar qual função ela exerce na investigação em questão. Se ela for genérica, ela quer afirmar na verdade que "a classe dos humanos está contida na classe dos seres mortais"; contudo essa afirmação pressupõe uma *quantificação existencial*, em outras palavras, ela pressupõe que "existem seres humanos, e existem seres mortais".

Já a proposição universal se vale de uma *quantificação universal*. Ela diz que "para todo humano, e para todo mortal, a classe dos seres humanos está contida na classe dos mortais". Em termos leigos, a proposição genérica afirma um fato, uma existência; enquanto a proposição universal não afirma nada, muito menos uma existência ou fato; ela apenas postula que, caso existam tais e tais entes, eles se relacionam de tal e tal maneira; ou seja, ela só estabelece um sistema conceitual e suas regras de uso. Foi dito que a filosofia lida essencialmente com proposições universais. Mas para todo filósofo analítico é evidente que as proposições universais podem ser traduzidas com exatidão para a linguagem da lógica proposicional de segunda ordem, clareando assim as distinções estruturais que canhestramente tentamos aqui simbolizar. Não seria essa a prova final de que a filosofia analítica está no caminho certo?

Primeiramente devemos notar que proposições universais não são exclusivas do uso filosófico, mas também as investigações científicas delas fazem uso constante. Toda vez que o cientista volta para o ponto de partida – ou, mais precisamente, *para antes do ponto de partida*, para a própria linguagem que fundamentou a formulação do problema –, em suma,

quando volta para as relações básicas do seu sistema teórico, ele está mexendo com proposições universais, que muito bem poderiam ser chamadas de *proposições metafísicas*, pela função que exercem na fundamentação e orientação do processo investigativo. Os problemas metafísicos invariavelmente se referem a relações conceituais de um sistema teórico. São problemas de incoerência e inconsistência relativas puramente ao sistema e às suas regras, e não à maneira como ele se refere ao mundo – pelo menos, não ainda. Como a filosofia termina o seu trabalho justamente no "ainda não", vale dizer, como ela recebe o seu pagamento antes de sua obra ser testada, infere-se que ela nunca chega ao estágio (empírico) necessário para que surja um problema de denotação ou referência.

Em segundo lugar, de acordo com a lógica de Dewey, a lógica de Frege (a lógica proposicional) não é capaz de formalizar proposições universais; que nada mais são do que as proposições sobre qualidades, sobre o Bem, o Belo, o Absoluto, etc. Ou seja, falta o próprio material da filosofia. Na tradição analítica, ao tentar falar sobre qualidades o filósofo só está falando sobre palavras, ou, mas propriamente, sobre o uso que dela fazemos. A razão pela qual a proposição universal não pode ser formalizada em uma estrutura lógica fixa é muito simples: a única maneira pela qual conseguimos falar de qualidades é quando a usamos na função de sujeito. Só conseguimos falar do bem, do belo, da moral, da justiça, da liberdade, através da estrutura sujeito e predicado. Por isso, se não quisermos multiplicar os níveis do discurso filosófico, a estrutura das proposições universais deve obedecer à forma comum "s é p".

3.2.3.3 Sujeito e predicado

Assim nós chegamos a um ponto de suma importância para esta dissertação. Para captar toda a relevância do tema devemos tentar compreender aquilo que Frege e Dewey tem em comum, aquele objetivo que ambas as filosofias compartilham. Para que a análise teórica seja frutífera e pedagógica, devemos ignorar por alguns momentos que Frege e Dewey partem de fundamentos inteiramente antagônicos. Devemos simular uma circunstância em que a filosofia de cada ofereça diferentes respostas ao mesmo problema.

Sabemos que para Frege e para os dualistas, a linguagem reflete, ou deve refletir, a estrutura dos pensamentos e, por último, a estrutura do mundo. Dewey não vai tão longe; ele assume apenas que há certa homologia entre linguagem e o pensamento reflexivo. Esse pensamento, é claro, não é o pensamento fregeano, que jaz em um quarto (ou terceiro) reino; mas se refere antes ao nosso processo cognitivo. Para Dewey, a "lógica" da nossa linguagem é construída inteiramente sobre uma lógica cujo germe é *inerente ao organismo*. (DEWEY,

1938, p. 34-35). Para Dewey existe uma estrutura lógica mínima, uma fórmula básica, que é comum a todo ser humano[85]. Por isso, ela é a forma básica subjacente à maneira como pensamos e experienciamos o mundo.

Ambos tentam responder a mesma questão essencial: a qual estrutura básica o nosso pensamento lógico deve se conformar? Diante disso, devemos perguntar: Quais são as verdadeiras funções dessa estrutura para Dewey? Que papel ela exerce no nosso processo cognitivo? Qual seria a verdadeira base do raciocínio: a estrutura sujeito e predicado, ou a estrutura argumento e função? Investiguemos as diferenças. Recordemos que Frege parte da ontologia da "substância e qualidade" discutida anteriormente. Para Frege, a forma F(a) funciona porque a sua fixidez e substitutividade refletem a lógica da natureza e dos pensamentos objetivos. O problema da estrutura vernacular – da tradicional sentença "s é p" – se destaca, por exemplo, em situações de mudanças na voz gramatical das expressões linguísticas. Diante das seguintes sentenças:

(i) O atleta conquistou a vitória

(ii) A vitória foi conquistada pelo atleta

Temos a impressão de que entre elas há um conteúdo comum. E foi buscando esse conteúdo comum que Frege desenvolveu a sua noção de "referência" e, posteriormente, a de "sentido". O raciocínio é o seguinte: para a maioria das pessoas, é óbvio que as duas sentenças tem o mesmo conteúdo, que elas expressam a mesma informação essencial. Essa informação é obscurecida pelo modo de apresentação da linguagem comum. O problema é que, a uma primeira vista, a teoria da referência de Frege refuta a impressão de que (i) e (ii) se referem ao mesmo fato. Na sentença (i) percebemos que o sujeito se refere a um objeto (o atleta) enquanto na sentença (ii) temos um sujeito que se refere a um outro objeto (a vitória). Ora, se um fato é constituído pela relação entre objeto e propriedade, e se o objeto é uma entidade individual do mundo, então (i) e (ii) se referem a diferentes fatos: um em que o objeto é o tal atleta, e o outro em que o objeto é a vitória. Diante deste dilema, Frege prefere confiar mais na intuição do que na teoria. Ele acredita inexoravelmente que as sentenças (i) e (ii) devem ter o mesmo conteúdo. Por outro lado, a sua teoria da referência já precisou acrescentar ao mundo dois outros reinos além dos três previamente instituídos pelo dualismo tradicional; de modo que, ou a resposta está em algum lugar da teoria, ou precisaremos de fato ser verdadeiros matemáticos para não perder a conta dos reinos da metafísica dualista.

[85] Nas palavras de Dewey: "A condição orgânica da predicação é um modo de ação, nativo ou adquirido, como no caso do hábito. Um modo de resposta ativa, quando é inibido de manifestar-se ostensivamente, passando a ser expresso em um símbolo, transforma-se em um significado *sugerido*, que apresenta uma possível maneira de resolver o problema" (1938, p.300).

Frege então aponta para um erro no próprio uso da linguagem. A não ser que "vitória" seja o nome de uma pessoa, o que não é o caso, o sujeito da sentença (ii) está se referindo a uma propriedade, e não a um objeto. Frege aponta para o fato de que "vitória", nesse contexto, não é o nome de uma substância, mas de uma qualidade. A vitória não foi um objeto conquistado; ela apenas qualifica a ação do atleta, este sim uma substância. Essa promiscuidade entre voz passiva e ativa, entre sujeito e predicado, apenas prova que a linguagem vernacular é inadequada para refletir a estrutura dos fatos do mundo. A solução, como vimos, é a *análise linguística*: a tradução de sentenças formuladas na forma sujeito e predicado para sentenças que obedecem à estrutura lógica fixa e imutável de F(a). Se estivermos certos em dizer que Frege é um dualista, então a fórmula F(a) é a simbolização perfeita da lógica da "substância-qualidade". Investiguemos mais a fundo.

Para Frege, o "a" do F(a) funciona como o sujeito "s" de uma sentença atômica "s é p" da linguagem comum. Como se refere sempre a um objeto, e objetos são unidades completas e independentes, então o argumento de uma função possui as mesmas propriedades. Como tal, o argumento pode existir sozinho, sem nenhum acompanhamento. É o caso dos *nomes próprios* (e/ou substantivos) que, mesmo isolados, ainda se referem a objetos. Frege (1978, p. 117, 124), diante disso, diz que o argumento de uma sentença é sempre *saturado*. Já a função – que faz as vezes de predicado – não pode existir sozinha; ela é incompleta, e o simples "F" não nos retrata essa incompletude. Segundo Frege, "o argumento não é parte da função, mas que compõe juntamente com a função um todo completo. A função, por si só, é dita incompleta, necessitada de complementação ou *insaturada*." (Ibid., p.84, *grifo nosso*). A função possui em si própria um lugar vazio, o lugar do argumento; ela é F(x), ou mais apropriadamente: F( ). O argumento é representado por um sinal "a" ou "x" ou "s"; já a função, essa não pode ser representada simplesmente postulando um sinal maiúsculo "F", "S", ou qualquer outro. Para representar adequadamente a função, precisamos mostrar a expressão "inteira". Digo, precisamos expressar a função ao lado do argumento que ela *deveria* qualificar.

Vemos já que essa notação é perfeita para captar os tipos de entidades postuladas pela metafísica dualista. As substâncias (ex: nomes, objetos) são simples e completas, são particulares; enquanto as qualidades, conquanto sejam simples, são também universais, isto é, elas são um tipo de entidade que, por natureza própria, por "possuir uma ausência" em si, *se aplica* a vários objetos. Lembramos que "fato" é uma entidade complexa composta por um objeto e uma propriedade; já F(a) é uma entidade complexa da lógica proposicional, formada por um "a" que se refere a um objeto, e a um "F(x)" que se refere à propriedade (ou

conceito)[86] aplicável a vários objetos. Essa entidade complexa é, sob o princípio do contexto, considerada atômica, simples, porque a própria função carrega em sua simplicidade a estrutura da sentença, ela carrega uma atomicidade que já supõe uma relação com um ente exterior. Neste sentido, Frege carrega o mérito de ter sido o primeiro a formalizar os princípios da lógica dualista e a determinar o curso posterior dos estudos lógico-matemáticos.

Dewey, por sua vez, reconhece a importância do uso de linguagens lógico-matemáticas nas etapas intermediárias da investigação. Na formulação das proposições existenciais (genéricas, principalmente) que orientam as operações práticas da investigação, a eficácia do uso de linguagens artificiais é, por exemplo, incontestável. Porém vimos também com Dewey que há dois termos da investigação que não podem ser traduzidos para uma semântica artificial: o início e o fim, as proposições universais e os juízos, a metafísica e a teoria final[87]. Mas que lógica é essa? Quão diferente é da lógica do argumento e função? Estaríamos falando da lógica do sujeito e predicado tal como suas funções são definidas pelas teorias gramaticais? Dewey nos ensina que:

> O sujeito *gramatical* é o assunto que é considerado comum, acordado, compreendido entre o comunicador e aquele que é comunicado. O predicado gramatical é aquilo que se considera ser do conhecimento daquele que está dando a informação, mas não do conhecimento daquele que recebe (1938, p.285).

Em situações familiares, o remetente de uma sentença declarativa está falando de coisas que ele já sabe, mas que o destinatário não sabe. Mas o que é novo ao destinatário não são os termos, mas a combinação dos termos. Se eu lhe digo "baleia é um mamífero", e se você já não souber disso, normalmente não é porque lhe foge o significado de "baleia" ou de "mamífero", mas porque a junção dos dois termos provavelmente não era assegurada pelo seu conhecimento prévio. Mas tanto o emissor quanto o receptor compartilham de um contexto pré-determinado, onde objetos já existem de antemão. Dewey continua:

> Agora, se a teoria lógica do sujeito-predicado se basear na estrutura grammatical, é provável, com efeito, é praticamente garantida a conclusão de que o material da lógica é algo já completamente dado, independentemente de investigação ou da necessidade de investigação, de modo que apenas as caracterizações fornecidas pelo processo [puramente linguístico] de predicação podem ser logicamente levadas em consideração (1938, p.285).

Dewey está chamando a nossa atenção para o que tem ocorrido da lógica e da filosofia desde a Grécia antiga: a confusão entre estrutura lógica do pensamento e a estrutura

[86] Não queremos entrar em polêmicas sobre a diferença entre propriedade e conceito na metafísica de Frege. Para este trabalho, essas noções podem ser identificadas sem prejuízo de seu significado.

[87] Tecnicamente, o início e o fim das investigações são o problema original e a situação resolvida. A metafísica e o juízo, para ser extremamente exato, se referem a momentos, respectivamente, anteriores e posteriores à uma investigação particular. A metafísica é uma linguagem pressuposta em toda investigação, enquanto o juízo é um subproduto, um efeito da consumação do inquérito. Cf. DEWEY, 1938, p. 120-123.

gramatical da linguagem. Dewey afirma que a lógica da linguagem, ou das linguagens, – e isso inclui tanto a lógica vernacular do sujeito e predicado, quanto a lógica dualista da substância e qualidade, do ser e não ser, quanto, por fim, a lógica do F(a) de Frege – são derivadas de um mecanismo evolutivo elementar que pode ser formulado nos seguintes termos: "s é p". Mas essa forma, indagar-se-ia, não é idêntica à da gramática comum? Na verdade, elas são de fato idênticas; só que as teorias gramaticais – focadas em situações familiares de comunicação – definem as funções de sujeito e predicado para contextos em que os objetos ou as substâncias já se encontram pré-determinados. E a lógica de Frege faz o mesmo. Dewey desenvolve uma lógica para situações indeterminadas, potencialmente cognitivas, uma lógica que progride junto com a obtenção de conhecimentos. Em sua *Lógica*, Dewey tentou descrever as funções de sujeito e predicado tais como elas ocorrem na experiência primitiva da resolução de problemas práticos.

Se a lógica encontrada por Dewey for realmente uma lógica da experiência, uma lógica pré-linguística, então quando estamos falando aqui da função de sujeito não estamos falando de um termo que se refere a um objeto, mas estamos falando do próprio objeto-problema da experiência. O próprio objeto exerce na experiência do indivíduo a função de sujeito, enquanto quem exerce a função de predicado é o conceito que dá significado ao objeto. Este assunto será tratado com mais detalhes na seção sobre a teoria dos signos de Dewey. Por enquanto, vejamos como o filósofo descreve essas funções.

1) *Sujeito.* Para Dewey, o sujeito de uma sentença se refere a um objeto da experiência, a uma substância. Mas não é só isso: ele se refere ao objeto como se este fosse um problema a ser resolvido, como de fato é; e é justamente o fato do objeto ser um problema que o constitui como substância. O que institui um evento como objeto da experiência não é o fato de ele ser exterior ou interior à mente, de ele ser eterno ou transitório, mas o fato de ele ser problemático em algum grau para o indivíduo que o percebe. Neste sentido, tanto eventos interiores (dores, sensações, ideias), quanto eventos do ambiente externo podem ser objetos da experiência. Vemos assim que o caráter substancial dos objetos denotados pelo sujeito de uma sentença não se deve à composição ou consistência física dos referentes; esse caráter é prescrito, pelo contrário, pela própria função lógica do sujeito (Dewey, 1938, p.128-129). "'Substância' representa, portanto, uma determinação lógica, se não ontológica. [...] Seu caráter substancial é independente da sua duração física, para não falar da sua imutabilidade" (p. 128). Tecnicamente, eis as condições que Dewey estabelece para que qualquer coisa exerça a função de sujeito.

> (1) Deve delimitar e descrever o problema de maneira a indicar uma possível solução. (2) Deve ser tal que os novos dados, instituídos por operações observacionais direcionadas pelo predicado provisório (representando uma possível solução) irão unir-se com o sujeito [o problema] constituindo um todo coerente (1938, p.127).

A função lógica do sujeito não se reduz, portanto, à indicação de um problema, mas ela também age prospectivamente ao exigir uma solução, uma qualificação para o objeto referido. Isso implica que, diferentemente de Frege, para Dewey, o sujeito da sentença (o objeto do mundo) não é completo, ele não é independente. Com efeito, ele possui as mesmas propriedades que Frege conferiu à função (ao predicado) das sentenças. Enquanto problema, o sujeito exige uma solução, e, assim, ele próprio indica o lugar vazio do predicado. Para a lógica contemporânea, o verbo "ser", enquanto cópula da sentença, faz parte do predicado, e está contido dentro de F(x). Para Dewey, a princípio, se dá o contrário, o sujeito nunca pode aparecer sozinho, ele sempre vem na forma de "s é ...".

2) *Predicado*. Segundo Dewey, "Os conteúdos conceituais que antecipam a possível solução e que dirigem operações observacionais constituem o que tradicionalmente tem-se chamado de predicado" (1938, p.124-125). Em situações normais, o predicado funciona como uma informação relevante para resolver o problema que o objeto da experiência representa. Ele funciona como uma *resposta*, mas não como a *solução*. A solução só ocorre por meio de operações empíricas, de transformações no ambiente (1938, p.167). O predicado é, portanto, uma sugestão; algo a indicar possíveis operações. Para Dewey, "os significados que são sugeridos como possíveis soluções de um problema, e que depois são usados para direcionar futuras operações de observação experimental, formam o conteúdo predicativo dos juízos" (p.131). É justamente a combinação do predicado com o sujeito que serve para orientar a conduta subsequente do indivíduo com relação ao problema que o objeto representa.

Dewey reconhece o constante perigo de que a plausibilidade do conteúdo de um predicado resulte em sua aceitação imediata, e que, a partir dessa aceitação, o juízo possa ser considerado completo e informativo independentemente de sua capacidade de orientar a conduta. Em outras palavras, trata-se do perigo de considerar que um juízo possa ser informativo sem referência à eficiência do comportamento que ele gera. A qualificação de um objeto, por si só, não resolve propriamente o problema. "O predicado não é uma apreensão ou enunciação 'realista' de algo já existente; é uma estimação, baseada na observação realista de fatos enquanto condições para possíveis situações e comportamentos" (DEWEY, 1938, p.167). Assim como a função do sujeito não é denotar um objeto ontologicamente pré-determinado do mundo, a função do predicado não é denotar a propriedade que jaz de maneira

fixa e intrínseca no objeto. Se esse fosse o caso, então faria parte da realidade metafísica do mundo o fato de que a distinção entre a classe dos objetos existentes e a classe das propriedades se encontra delimitada de antemão; em cujo caso, a função lógica do juízo teria a tarefa principal de denotar dois tipos distintos de entes existentes no mundo: objetos e propriedades. Comum no paradigma fregeano, essa posição é contestada por Dewey nas seguintes linhas:

> Esta visão defende que o material existente, que possui em última instância a forma deste objeto ou daquela qualidade, é dado ou apresentado ao juízo, em um sentido literal. Juízo seria propriamente o trabalho de predicar algo desse material, de caracterizar o que já se encontra pronto diante da percepção ou do juízo. […] A posição contrastante apresentada aqui defende que o material do sujeito e do predicado são determinados apenas em correspondência um com o outro no (e pelo processo do) "pensamento", isto é, da investigação (DEWEY, 1938, p.125).

No capítulo seguinte veremos como as funções sintáticas e semânticas da linguagem comum são interpretadas por Dewey como sendo o reflexo, ou o desenvolvimento, de funções presentes já em experiências pré-linguísticas. O erro não está no uso da linguagem comum, mas nas teorias gramaticais que escolheram convencionar regras baseadas na ideia de que a linguagem tem como objetivo primário expressar pensamentos. Por isso, para Dewey, o sujeito não indica um objeto pré-determinado; ele antes indica um objeto *indeterminado*; ou seja, o que ele indica realmente não é a independência do seu referente, mas a necessidade de um predicado. Que o predicado seja inteiramente dependente do sujeito é algo mais fácil de compreender, pois – presume-se – também as propriedades instanciadas nos objetos não podem existir sem estes. Contudo, para Dewey, predicados não denotam propriedades físicas de objetos, eles antes denotam – aliás, em concordância com Frege – conceitos. Mas esses conceitos a que o predicado de um juízo se refere não são representações da realidade, mas atitudes gerais diante do objeto-problema a que o sujeito se refere; isto é, são modos possíveis de atividade. Temos assim que, para Dewey, o sujeito e o predicado do juízo, antes de indicarem separadamente entidades do mundo, devem indicar um ao outro reciprocamente.

Há ainda outro detalhe nessa relação. Examinando mais de perto, devemos concluir que, na lógica de Dewey, o predicado de um juízo é *saturado*. Se isso for verdade, então Dewey está dizendo exatamente o oposto de Frege. Vejamos. Em Frege, se pararmos para notar, a função (o predicado) é insaturada, incompleta, mas nem por isso ela deixa de ser independente. Com efeito, elas existem independentemente dos objetos que elas qualificam, tanto esse é o caso que elas trazem consigo um lugar vazio para usar em vários objetos. Já na lógica de Dewey, o predicado de um juízo é, em muitos sentidos, indistinguível do juízo inteiro. Este ponto é bastante delicado. Em Dewey, a cópula já está do lado do sujeito ("s

é...”); pensar-se-ia que, inversamente proporcional ao que ocorre em Frege, o predicado seria uma unidade atômica e independente, um simples “p”, ou “P”, esperando para ser instanciado na estrutura carregada por algum sujeito. Frege acredita que pode falar “...é p”, e que dizer apenas “p” está errado. Dewey concorda que não podemos falar de “p”, porém, tampouco podemos falar de “...é p”, uma vez que a cópula já está com o sujeito. Se quisermos mencionar o predicado enquanto ele exerce a função de predicado, só nos resta dizer a sentença completa “s é p”, sem nenhum lugar vazio. Do que se infere que “p” já vem sempre acoplado com algum “s” específico na forma do juízo.

Quando Frege acredita estar falando F(x), ou “...é p”, ele está tomando o predicado como sujeito, como assunto a ser tratado, como problema. Ou seja, o que ele está dizendo no fundo é apenas “s é...”. Porém, como vimos, a lógica de Dewey não trata de situações em que os objetos já estão determinados, o que torna lícito o uso da forma “s é p”. E como nessa forma podemos tomar o predicado como sujeito a hora que quisermos e com extrema destreza, não é de admirar só conseguirmos falar sobre o predicado enquanto predicado, não de um x qualquer, mas de um sujeito específico, determinado no mesmo momento do surgimento do predicado. Falar sobre o predicado é impossível, pois, na *Lógica* (1938), é estipulado desde o início que a única forma de tratar de um assunto, de um problema, é tornando-o sujeito, é fazendo-o ser o “s” do “s é...”.

Há um detalhe ainda mais bizarro, nessa lógica, é impossível distinguir *a priori* “predicação” de “identidade”. Em Dewey, o juízo, ao mesmo tempo que identifica dois termos, também os diferencia. Para Dewey, essa questão exige uma explicação naturalista.

> O problema, quando abordado pelo lado lógico, é sobre as operações de unificação e discriminação. Essas operações possuem, é claro, uma matriz existencial. Integração e diferenciação são processos biológicos que prenunciam as operações lógicas mencionadas. (1938, p.198)

O que Dewey está dizendo é que esse movimento que *identifica* e *distingue* ao mesmo tempo é a própria lógica do processo cognitivo, do problema e resposta, e do sujeito e predicado. Veremos isso com mais detalhe no capítulo 4.

3) *Cópula*. Para Dewey, a lógica do sujeito e predicado representa uma ferramenta cognitiva consistente porque o juízo consegue sugerir uma solução sem com isso perder o foco do problema a ser resolvido. Por meio do juízo, conseguimos manter o problema e as soluções lado a lado; expediente que sem dúvidas propicia o surgimento de condutas investigativas mais extensas, e, por isso mesmo, mais complexas. Dewey afirma que tanto o sujeito quanto o predicado devem responder a um mesmo problema. “Deve haver alguma

pergunta a qual tanto o sujeito quanto o predicado são relevantes. Essa pergunta surge e é controlada pela soma total da situação" (1938, p.126).

Ora, tecnicamente, o sujeito denota o próprio conteúdo da pergunta a ser respondida pela totalidade do juízo. A mera presença imediata de sujeito, ao indicar a ausência de predicado, não deixa, por isso, de indicar ainda alguma coisa: ele indica uma falta, indica, podemos dizer, um ponto de interrogação, uma pergunta. Assim, a ausência de significado aponta para uma espécie peculiar e fundamental de significado, que pode ser caracterizado pela forma "s é ?", e percebido pela conduta inquisitiva que procura conferir um significado a um objeto indeterminado.

Vimos que, na lógica de Dewey, a sentença "s é..." já contem significado, uma vez que ela gera um modo de conduta característico. O sujeito, quando sozinho, é uma pergunta, um desafio. Mesmo não sendo considerada tecnicamente um juízo, a pergunta exerce a semelhante função de orientar a conduta. Mais importante que isso: essa é a condição natural dos objetos e eventos que são foco de uma investigação. Os seres humanos não inventaram a interrogação, a curiosidade, e o modo inquisitivo de conduta; eles apenas os desenvolveram. "s é...?" é uma forma natural da experiência, um mecanismo de resolução de problemas. Se um objeto existe, ele existe como um problema, como uma questão.

Vemos, assim, que muito mais correto do que dizer que sujeito e predicado são termos constituintes de um juízo, é dizer que eles são diferentes momentos de um juízo. O juízo, portanto, possui dois momentos: (1) "s é...", ou "s é ?" (o problema), e (2) "s é p" (problema-resposta). O sujeito-problema é apreendido apenas em função de aparecer no primeiro momento, e o predicado-resposta apenas ao aparecer num segundo momento *ao lado* do sujeito. A cópula, neste sentido, representa uma mudança, um movimento em busca de determinação. "A cópula em um juízo, diferentemente de uma relação meramente formal, expressa a efetiva transformação de uma situação indeterminada emu ma situação determinada" (DEWEY, 1938, p. 135).

O primeiro momento está incluído no segundo, por isso o segundo momento é completo; é quando o predicado completa o sujeito. Revisemos isso. Começamos lendo a sentença pelo "s"; contudo, esse "s" já no primeiro momento não está sozinho. Ele é um "s" que demanda um predicado, que demanda uma resposta. Em condições normais, ninguém senta para ler um texto e, no meio de uma sentença, levanta e vai embora. O "s" gera uma expectativa, uma antecipação da resposta. Por isso, o mais correto, segundo a *Lógica* de Dewey, seria dizer que, no primeiro momento, o que lemos é "s é...", ou "s é ?" – como o leitor achar melhor. Como aqui importa a ordem de apresentação dos termos, deve-se dizer

que o predicado não pode ser F(x) como quer Frege, ele não pode ter um lugar vazio. Ele também não pode aparecer sozinho, uma vez que ele só é lido no segundo momento, quando ele se junta com o sujeito. Na forma "s é p", se quisermos falar de uma qualidade, ela se torna um sujeito da sentença, sem grandes transtornos. O predicado é sempre saturado, não porque ele é uma unidade indivisível, mas porque ele é uma resposta; e uma resposta não surge separada do problema.

Temos assim que, no processo de leitura, o primeiro momento é "s é...", e o segundo momento é "s é p". Essa pormenorizada análise do processo de leitura deve servir para exemplificar porque, ao lermos em um primeiro momento "s é...", a única coisa que não pode aparecer como predicado é "s" de novo. E o mesmo funciona para equações da matemática onde usamos o símbolo de igualdade. Em termos simples, cada lado da equação exerce uma função diferente. *Cognitivamente* – é preciso sublinhar este termo de todas as maneiras – essas funções são determinadas justamente pela ordem de apresentação dos signos. Faz diferença qual lado da equação o termo está. Pense na equação "3+2=3+2". No primeiro momento nos é colocado um problema: "3+2= x", e no segundo uma resposta ao problema: a expressão inteira. Só que "3+2=3+2" sequer representa uma resposta, ela representa apenas a reafirmação do problema, o fato de que o problema continua indeterminado, vazio. Isso sugere uma outra situação peculiar. Na *Lógica* de Dewey, A=B não possui o mesmo conteúdo de B=A, justamente porque eles representam diferentes respostas para diferentes problemas. Voltaremos a isso mais adiante.

Neste instante, podemos concluir do que foi dito que Dewey encontrou a "verdadeira" lógica do raciocínio; aquela que Frege o tempo todo estava procurando na linguagem da matemática? Ou, ao contrário, que Frege é quem estava certo ao apostar na lógica da matemática? Será que, por fim, devemos concluir que a lógica de Frege e a lógica de Dewey, ambas sendo válidas, são dois tipos distintos de lógica? Há uma quarta via para explorarmos: Dewey e Frege estariam falando da mesma estrutura lógica, só que em diferentes etapas do seu desenvolvimento. Enquanto Frege trata da lógica tal como ela é utilizada na prática científica, Dewey desenvolve essa mesma lógica tal como ela se desdobra em uma investigação filosófica, universal.

4 LINGUAGEM E SIGNIFICADO

Linguagem é todo sistema sígnico usado para fins de comunicação. Percorrendo os compêndios contemporâneos sobre filosofia da linguagem produzidos por autores da tradição analítica, pode-se dizer com segurança que essa vaga definição de linguagem é compartilhada pelos textos examinados (SOAMES, 2010b; LYCAN, 2000; DEVITT; STERELNY, 1999). Por seu lado, há evidências de que Dewey (1929a, p.179) trabalha com a mesma definição geral; o que a tornaria, a princípio, um excelente ponto de comparação. Entretanto, os capítulos anteriores demonstraram que a diferença entre a filosofia de Dewey, e a filosofia analítica se reduz à diferença entre projetos gerais. O projeto naturalista de Dewey carrega uma metafísica não dualista e foi desenvolvido a partir do método de análise histórica; as teorias da linguagem do projeto analítico costumam pressupor uma doutrina dualista e usam a análise da linguagem como principal método de investigação filosófica. É escusado dizer, a partir disso, que a definição geral de linguagem, embora literalmente compartilhada entre os dois tipos de teoria, não expressa para ambos os projetos o mesmo significado. Isso talvez fique mais claro se a parafrasearmos por meio de uma definição mais próxima dos estudos analíticos.

Linguagem é todo sistema de signos que tem como principal objetivo a expressão de significados. Se essa definição for porventura encontrada também em algum canto da obra de Dewey, já sabemos que ela pretende dizer algo inteiramente diverso. O que são, então, "significados" para Dewey? O que são "significados" para o paradigma fregeano? A primeira parte deste capítulo terá como tarefa continuar a investigação da *teoria da referência* de Frege a fim de ilustrar por quais motivos Frege precisou de uma *teoria do sentido*, e de que maneira a sua influência foi determinante na formação do paradigma dos estudos semânticos.

4.1 Projeto analítico

Se pararmos para pensar, é no mínimo notável que Frege, um matemático, tenha procurado formular o conceito de "número" com base nos princípios e regras *formais* da lógica, e que tenha, nesse intuito, julgado que o *conteúdo* das sentenças fosse imprescindível para essa fundamentação. Até porque a matemática e a lógica eram tidas como disciplinas essencialmente formais até a sua época – e, para todos os efeitos, também até hoje. Crer-se-ia a partir disso ter sido comum nos círculos matemáticos a estranheza de, ao ler *Os Fundamentos da Aritmética* (1884) de Frege, ver-se ali não definições puramente formais dos números, mas definições que supõem a todo momento um conteúdo (objetos e conceitos) que de alguma forma devem fundamentar a veracidade das expressões matemáticas.

Talvez nem tanta estranheza tenha causado essa inovação especialmente porque ao estipular que as funções das expressões matemáticas devem ser determinadas pelo seu conteúdo[88], Frege está fazendo com que elas deixem de ser apenas formas vazias, e passem a se tornar juízos, verdades. Como a matemática é essencialmente um estudo analítico, apenas em sua relação com o mundo ela pode gerar conhecimento. Por isso a busca pelo conteúdo das sentenças, pelo seu valor de verdade foi o que guiou Frege em seus primeiros trabalhos. O problema é que no início de sua investigação não fica muito claro para o próprio Frege que tipo de entidade é esse "conteúdo" da linguagem?

O desejo inicial de Frege era que o conteúdo da linguagem fossem apenas objetos. Porém, como já vimos, a relação entre entes simples (entre nome e objeto, por exemplo), por si só não gera uma verdade; é preciso, pois, que uma entidade complexa (uma sentença) se refira a outra entidade complexa (um fato), para que seja preenchida a condição mínima para a existência de verdades. Só que Frege percebeu algumas dificuldades nessa empresa. Nos *Fundamentos*, Frege (1884/1960 p.59-63) fala de "conteúdo da sentença" procurando por sua referência. E isso funciona muito bem enquanto ele examina o sujeito (o argumento) de algumas sentenças, já que os seus referentes são sempre objetos. Contudo ao investigar os termos que exercem a função de predicado das sentenças, Frege estabelece que o seu referente é sempre um *conceito*. Só que: o que é um conceito? Onde ele se localiza? O processo de referência funciona, então, ora entre nome e objeto, ora entre nome e conceito?

Nesses escritos anteriores ao seu artigo *Sobre o Sentido e a Referência* (1892/1978), Frege ainda está batalhando com a noção de "conteúdo". Em sua *Conceitografia* (1879, p.11-13), por exemplo, Frege reiteradamente afirma que o conteúdo de um juízo é uma proposição. O que implica que já ali a relação entre juízo e referência parece ser intermediada. Diante disso, uma investigação deveria ser empreendida para estabelecer a terminologia adequada. A primeira coisa que Frege (1978, p. 131) estabelece desde então é que toda expressão linguística tem dois tipos de conteúdo, um *sentido* e uma *referência*. Sabemos depois, pelo próprio Frege (1956, p.292), que um pensamento é uma espécie de sentido. Só que o mesmo vale para um conceito? Seria o sentido uma classe de entidades do terceiro reino fregeano? É o conceito um tipo de sentido? O pensamento e a proposição são entidades complexas idênticas, são sentidos?

Nada de útil surgirá para resolver essas questões de uma exegese exaustiva de passagens da obra de Frege, do que são a prova os infindáveis debates que se tem até hoje sobre essas

[88] Apesar de manter firme a crença da separação ontológica entre forma e conteúdo, a obra Frege demonstra que não é possível falar de um sem falar de outro, que não conseguimos estabelecer as regras sintáticas de uma linguagem sem com isso estar falando também sobre as regras semânticas para o seu uso.

questões em específico[89]. Podemos, em vez disso, assinalar aquelas convenções que se tornaram doutrinárias na tradição analítica. Primeiramente, sim, a entidade "proposição" é equalizada com a entidade "pensamento" de Frege; ambas são entidades complexas e exteriores à mente (SOAMES, 2010, p. 2). Além disso, os filósofos analíticos têm hoje bem convencionado que o que chamamos de "significado" das expressões linguísticas são justamente essas entidades que habitam o terceiro reino fregeano, *os sentidos* (pensamentos, conceitos, proposições, etc.) (SPEAKS, 2014). A popularidade desse terceiro reino fregeano – do quarto reino sob o prisma do dualismo tradicional – não é assim tão grande nos dias de hoje; sua idoneidade enquanto reino metafísico é constantemente questionada. O que não significa, como foi exaustivamente reiterado aqui, que a sua presença não se faça sentir através dos mais típicos sintomas dualistas que o texto analítico inevitavelmente manifesta.

4.1.1 Sentido e referência

Vimos que Frege estava interessado antes de tudo na referência dos juízos, em suas condições de verdade, e que, se ele precisou surgir com a noção de sentido, foi como um adendo necessário à sua teoria da referência. O raciocínio da teoria da referência com que Frege trabalhava antes do artigo de 1892 pode ser reduzida, para os propósitos desta seção, em duas teses: (i) a principal função da linguagem é se referir a fatos do mundo (referir a fatos = expressar verdades), (ii) para isso, a estrutura lógica dos juízos deve "espelhar" (refletir, copiar) a estrutura dos fatos do mundo. Essas duas teses geram duas implicações: (iii) a expressão que não reflete com exatidão a estrutura lógica do mundo precisa ser traduzida por uma linguagem que a faça; e (iv) a expressão que não se refere a nenhum fato do mundo não é verdadeira nem falsa, mas apenas sem referência (ex: textos de ficção), e, como tal, não é considerada conhecimento.

A análise da linguagem seria, portanto, uma solução para aquelas sentenças em linguagem comum que se referem indiretamente a fatos do mundo, mas cujo modo de apresentação obscurece a sua verdadeira referência. Que importância teria a noção de sentido nesse esquema? Em (iii), a noção de sentido – de que existe um reino dos pensamentos objetivos – é essencial para justificar a tradução da linguagem ordinária para uma linguagem artificial que capte com exatidão esses pensamentos. Já (iv) oferece uma prova da existência de um "terceiro reino". A existência da literatura fictícia é uma evidência de que podemos

[89] Cf. SPEAKS, 2014.

compreender o sentido de uma sentença sem ela precisar ser verdadeira, ou seja, sem ela precisar se referir a fatos existentes no mundo[90].

Vimos também, todavia, que Frege se deparou com alguns entraves em sua tentativa de estabelecer critérios de verdade para a lógica e para a matemática por meio de uma teoria da referência direta. Em sua *Conceitografia*, ele já havia reparado que o conteúdo de um juízo é uma proposição; e em *Os Fundamentos*, Frege mostra que alguns termos não se referem a objetos, mas a conceitos. Ou seja, Frege já havia se convencido de que havia no mundo as entidades que ele depois veio a chamar de *sentidos*. Todavia, para convencer ao demais, Frege precisava de um caso paradigmático em volta do qual pudesse traçar as implicações conceituas da sua nova ideia. Ele precisava encontrar um problema fundamental da linguagem que a sua noção de "sentido" fosse a única solução.

Em sua *Conceitografia*, Frege (1879, p. 12) já tentara instituir um caso paradigmático desse tipo quando ele diz que as sentenças "os gregos derrotaram os persas em Platéia" e "os persas foram derrotados pelos gregos em Platéia" têm o mesmo *conteúdo conceitual*. No entanto, enquanto o exemplo justifica o uso da forma F(a) para captar o conteúdo comum das sentenças, ela ainda não serve como um bom teste para seu conceito de "sentido". Isso porque não conseguimos identificar, no mesmo exemplo, as diferenças entre sentenças, sentido e referência. Podemos concordar que as sentenças exemplificadas acima tem um conteúdo comum; todavia, deve-se reconhecer que Frege não nos mostra ali como ele sabe se o conteúdo comum dessas sentenças são pensamentos ou fatos, se são sentidos ou referências. O exemplo da troca de vozes gramáticas que ocorre na linguagem comum é, portanto, insuficiente para demonstrar a relevância do reino de sentido.

4.1.1.1 O problema da identidade

Em seu artigo *Sobre o Sentido e a Referência* (1892), Frege nos introduz o celebrado *problema da identidade*. "A [identidade] desafia a reflexão, dando origem a questões que não são fáceis de responder. É ela uma relação? Uma relação entre objetos? Ou entre nomes ou sinais de objetos?" (p.129). O primeiro pensamento que o artigo nos transmite é um convite

[90] Será que recordamos da petição de princípio da tradição fregeana, mencionada na página 80? Destrinchemo-la mais amiúde: (i) há linguagem (ii) há verdades (a principal função da linguagem é expressar verdades, é ser verdadeira), (iii) há *fazedores de verdade* (possivelmente fatos), (iv) conclusão: há fatos (o mundo existe). Mas agora (v) existe a compreensão de sentenças não verdadeiras (literatura, ficção); (vi) compreendemos algum conteúdo da linguagem que não a sua verdade (possivelmente *sentidos*), (vii) conclusão: há sentidos. Alguns termos médios foram pulados nesse processo, mas o essencial é que diante do fato de que somos capazes de compreender o significado de sentenças não verdadeiras, ou mesmo "sem conteúdo", em vez de acreditar que isso refutaria a premissa (ii), Frege cria uma nova entidade (o sentido) para fazer com que a linguagem não perca sua função principal de expressar verdades (de se referir a objetos e fatos).

para pensar a relação de identidade. Pensemo-la, porém, como um dualista, a fim de não descaracterizar a linha de raciocínio de Frege, e, sobretudo, até mesmo para compreendê-la.

A existência de equações na linguagem da matemática parece ser uma evidência segura o suficiente para Frege da existência da relação de "identidade". De certa maneira, a matemática realmente nos fornece a intuição de que tal relação de fato ocorre. Devemos, portanto, seguir essa intuição. Em sua *Conceitografia* (1879), Frege partiu do princípio de que "identidade" é uma relação entre signos, isto é, entre nomes.

> E as razões que parecem apoiar esta alternativa são as seguintes: $a = a$ e $a = b$ são, evidentemente, sentenças de valor cognitivo diferentes, pois $a = a$ sustenta-se *a priori* e, segundo Kant, deve ser denominada de analítica, enquanto que sentenças da forma $a = b$ contêm, frequentemente, extensões muito valiosas de nosso conhecimento, e nem sempre podem ser estabelecidas *a priori* (FREGE, 1978, p.126).

A sentença matemática "3+2=5" é informativa; ela contém informações novas sobre a relação entre os termos "5", "3", "2"; enquanto, por outro lado, "5=5" é absolutamente trivial, ela no fundo diz apenas "5". Mas Frege acredita que essas operações matemáticas são aquelas que nós podemos realizar *a priori*. Em alguns casos, defende ele, *a=b não pode* ser estabelecido *a priori*. O que ele quis dizer com isso? Tendo em conta o que foi discutido até aqui, Frege só pode querer dizer que algumas sentenças do tipo *a=b* só podem ser estabelecidas *a posteriori*, a partir, portanto, de investigações empíricas.

Tomemos um parágrafo para reparar que Frege iniciou sua investigação sobre a relação de "identidade" presumindo que ela fosse uma relação (i) operante na matemática, e (ii) que exerce nos seres humanos uma *função cognitiva*. Ou seja, nas primeiras linhas do seu artigo, Frege já interpreta o problema da identidade como um problema de cognição. Isso deve ser importante, porque nós vimos que Frege alimentava ojeriza pela influência da psicologia na lógica[91]. Se Frege precisou apelar para o "valor cognitivo" das sentenças na tentativa de compreender o conceito de "identidade", algo de importante ele deve ter encontrado em seu

[91] Isso foi inclusive um problema metodológico desta seção. Frege era contra a influência da psicologia na lógica, mas está bem claro que o artigo *Sobre Sentido e Referência* (1892) não fala só de lógica; que a lógica e a matemática são ali, aliás, apenas aventadas indiretamente. Tínhamos, portanto, três escolhas. (1) *a crítica superficial*: acusar Frege de estar falando de psicologia cognitiva (pois não se referem à outra coisa os temos "valor cognitivo", "trivial", "informativo", e etc.). (2) *a réplica contra o antipsicologismo fundamentalista*: diante da justificativa de que os termos usados no artigo não se referem a nenhum ser cognoscente, mas apenas aos valores absolutos das sentenças (*a=a* é trivial por si mesma); escolher apenas as provas mais incisivas para mostrar como essa posição é inteiramente absurda. Ou (3) *a crítica compreensiva*: crer que no artigo de 1892, Frege abriu uma exceção para falar sobre psicologia cognitiva, justamente porque ali o assunto tratado era, em seu tempo, interdisciplinar. Temos ali lógica, matemática, semântica, filosofia, psicologia, epistemologia, astronomia, e etc. Enfim, Frege não está ali caminhando sobre um corpo teórico fechado; por esse motivo, a única maneira de lhe fazer justiça é assumindo que o autor estava bem consciente do que estava fazendo. Foi escolhida, portanto, a opção 3, o que significa que devemos assumir a presença da psicologia (de uma mente cognitiva) neste artigo até o fim; como aliás fazem muitos intérpretes de Frege. Cf. SPEAKS, 2011, p.4 Acreditamos que para a investigação a qual se propõe, o artigo de 1892 deve se sustentar sozinho.

caminho. Repare que neste artigo em especial, Frege não arrisca a admoestação de que devemos evitar a psicologia. Uma análise cuidadosa do texto vai revelar que psicologia é justamente o assunto ali tratado. E não creio que Frege não sabia disso[92]. Ele abre, portanto, neste artigo, uma exceção para falar sobre cognição, estados mentais, leis psicológicas, sem deixar de falar de muitos outros assuntos. De modo que, o artigo de 1892 é a primeira obra realmente *filosófica* de Frege. Abracemos, portanto, a psicologia que há em Frege, e vejamos até onde ela nos leva.

> A descoberta de que o sol nascente não é novo cada manhã, mas é sempre o mesmo, foi uma das descobertas astronômicas mais ricas em consequências. Mesmo atualmente, o reconhecimento de um pequeno planeta ou de um cometa nem sempre é evidente por si (1978, p. 127).

Frege está preocupado com sentenças do tipo *a=b* que não são *a priori*, que são fruto de descoberta empírica. Quando o sujeito ouve dizer que "a estrela da manhã é idêntica à estrela da tarde" – ambas se referem ao planeta Vênus –, se ele não sabia disso, então ele ganha um conhecimento novo através da relação de identidade. Ora, sabemos, por Frege (1978, p. 133), que no primeiro nível do discurso, isto é, em situações normais, nós queremos sempre falar sobre a referência, sobre o mundo, e não sobre a linguagem. Então, pensava ele, com *a=b* nós queremos nos referir a uma relação de identidade de um objeto consigo mesmo. Por seu próprio caminho, Frege chega à conclusão a que havia chegado Parmênides. Com *a=b* nós aprendemos, portanto, que o "ser é", que o objeto existe. Mas isso nós já não sabíamos? Dizer que um objeto é igual a si mesmo é um conhecimento trivial, não informativo. Frege conclui que

> se quiséssemos considerar a igualdade como uma relação entre os objetos a que os nomes "*a*" e "*b*" se referem, então *a=b* não pareceria diferir de *a=a,* caso *a=b* fosse verdadeira. Desse modo, expressaríamos a relação de uma coisa consigo mesma, relação que toda coisa tem consigo mesma, mas que nunca se dá entre duas coisas distintas (1978, p. 127).

Esse, então, não pode ser o conhecimento expresso por "a estrela da manhã é idêntica à estrela da tarde". Diante disso, Frege parte para a hipótese de que com este tipo de sentenças estamos no *segundo nível do discurso*, estamos fazendo metalinguagem[93]. À Frege (1978

[92] Essa afirmação pode ser facilmente comprovada por todo aquele que se propor a ler o artigo de Frege (1892) tentando encontrar as passagens onde ele recai em considerações psicológicas. São inúmeras. Considere apenas esta passagem: "Quase sempre, ao que parece, aos pensamentos principais que expressamos associamos pensamentos secundários que, embora não expressos, são vinculados às nossas palavras, inclusive pelo ouvinte, consoante leis psicológicas." (p.153-154). Um crítico mais mordaz perguntaria: que leis psicológicas?

[93] Chama-se *lógica de segunda ordem*, ou cálculo proposicional de segunda ordem, aquele tipo de sentenças que tem como sujeito (isto é, como argumento) termos que normalmente usamos para qualificar objetos. A sentença "a rosa é vermelha" está no primeiro nível (ou ordem) do discurso, e, como tal, ela pode ser traduzidos através da forma F(a) por "Vermelho(rosa)". Se quisermos, porém falar da qualidade "vermelho", dizendo, por exemplo, que "vermelho é belo", não podemos simplesmente traduzir essa sentença por Belo(vermelho); teremos em vez disso traduzi-la por Belo(vermelho(x)). Usamos assim a forma de segunda ordem F(F(a)). Cf. SÀÁGUA, 2006;

p.130), "parece que por *a = b* quer-se dizer que os sinais ou os nomes '*a'* e '*b'* referem-se à mesma coisa; e neste caso, a discussão versaria sobre esses sinais: uma relação entre eles seria asserida". Então, com frases do tipo *a=b*, nós queremos dizer algo sobre os nomes "a" e "b". Estamos falando, no fim das contas, de uma relação de sinonímia entre diversos nomes.

Segundo Frege, "tal relação entre os nomes ou sinais só se manteria na medida em que eles denominassem ou designassem alguma coisa. A relação surgiria da conexão de cada um dos dois sinais com a mesma coisa designada." A relação entre os nomes só é significativa, portanto, se eles designam algo do mundo, se eles possuem referência. Temos, então, até aqui que: (1) existe uma relação de identidade; (2) ela exerce uma função cognitiva (através dela, aprendemos coisas novas). (3) Se a relação do tipo *a=a* é trivial (tanto no que concerne aos nomes, como aos objetos), então a relação de identidade que estamos procurando não pode ser uma tautologia, ou uma relação ontológica do objeto consigo mesmo. (4) a função cognitiva da "relação de identidade" só existe na forma *a=b*. (5) Como *a=b não pode querer dizer* que um objeto é igual a outro objeto, então ele deve ser uma relação entre sinais, entre os próprios nomes "a" e "b".

Mas há um problema. "Essa conexão, porém, é arbitrária. Ninguém pode ser impedido de empregar qualquer objeto ou evento arbitrariamente produzido como um sinal para qualquer coisa."(FREGE, 1978, p. 130) . Ao ouvir que "a estrela da manhã é idêntica à estrela da tarde", nada impede que o sujeito faça um uso diferente do termo "estrela da manhã". "Estrela da manhã" poderia ser um apelido carinhoso que sua mãe lhe deu; em cujo caso "estrela da manhã" é o próprio sujeito. "Com isto, a sentença *a = b* não mais se referiria propriamente à coisa, mas apenas à maneira pela qual a designamos; não expressaríamos por seu intermédio, propriamente, nenhum conhecimento." (p.130). Se o sujeito informado não usar os termos da mesma maneira que a notícia os empregou, então ele não aprende nada. O talento de Frege foi ter notado que o emissor da notícia não está querendo se referir a algum uso pervertido do termo "a estrela da manhã", mas ao seu *uso costumeiro*. Quando digo "estrela da manhã", me refiro ao uso normal que se faz do termo. E o uso normal que se faz do termo, como Frege reiteradamente afirma, é crer ou supor que ele se refere a um objeto.

OLIVEIRA, 2006. Frege (1978, p. 134), diante disso, estabelece a diferença entre *uso* e *menção* de uma palavra. Quando usamos uma expressão de maneira costumeira, nós queremos falar do seu referente; quando a mencionamos queremos falar da maneira como usamos a expressão. No primeiro caso, temos o discurso de primeira ordem, no segundo, Frege advoga que devemos destacar os termos e expressões com aspas. Por exemplo, quando falo sobre o mundo, quero me referir ao mundo mesmo; mas quando falo sobre o "mundo" quero me referir ao uso do termo. Quando eu digo que Frege acredita que "a estrela da manhã é a estrela da tarde", eu não usei a sentença entre aspas para me referir à Vênus (ao referente), mas ao sentido que Frege quis dar à sentença.

No caso mencionado, eu quis informar o sujeito de um conhecimento novo, mas não consegui, pois o nosso uso costumeiro dos termos era diferente; eu estava usando "estrela da manhã" para me referir à Vênus, e o meu interlocutor acreditou que "estrela da manhã" era ele próprio, e nada impede que ele tenha também crido que por "Vênus" eu estivesse me referindo à deusa do amor da mitologia romana. E essa definitivamente não era a mensagem que eu queria passar.

> É, pois, plausível pensar que exista, unido a um sinal (nome, combinação de palavras, letras), além daquilo por ele designado, que pode ser chamado de sua *referência,* ainda o que eu gostaria de chamar de o *sentido* do sinal, onde está contido o modo de apresentação do objeto (FREGE, 1978, p. 131 *grifo nosso*).

Os modos de apresentação parecem ser as maneiras como usamos as palavras. Em termos deweyanos, é o uso convencionado, instituído socialmente; é o uso prescrito pelos dicionários, regulados pela educação formal e informal, e pelas demais interações sociais. "O sentido de um nome próprio [um substantivo] é apreendido por todos que estejam *suficientemente familiarizados com a linguagem ou com a totalidade de designações a que o nome próprio pertence"* (FREGE, 1978, p.132). Frege está dizendo que a função cognitiva da "relação de identidade" não ocorre nem entre palavras e nem entre objetos, mas, falando francamente, ente os usos normais que fazemos das palavras. Para Frege, o que a expressão *a=b* diz de novidade é que "olha, nós costumávamos usar "a" para se referir a um objeto, e "b" para se referir a outro. Estávamos errados. De agora em diante é '*a=b*', ambos os nomes se referindo ao mesmo objeto. Ok?". Esse é o conhecimento novo. "Para um conhecimento total da referência, exigir-se-ia que fôssemos capazes de dizer, de imediato, para cada sentido dado pertence ou não a essa referência." (FREGE, 1978, p. 132). O ideal, portanto, seria que a linguagem fosse cientificamente convencionada para que seu uso normal sempre se referisse a objetos. "Isto, porém, [admite Frege,] nunca conseguiremos fazer." (p.132)

Vemos que Frege precisou de uma noção de "sentido" apenas porque muitas vezes nós fazemos um uso anormal, não costumeiro, da linguagem. Ele menciona quatro desses usos não costumeiros. (1) *Científico*: hipóteses e sentenças condicionais são alguns exemplos de usos da linguagem em que não nos propomos a referir a um objeto existente. Ex: a sentença "o corpo celeste mais distante da terra" provavelmente não tem referência, e mesmo se tivesse não é dela que queremos falar, mas do seu sentido. (2) *Fictício*: literatura e a poesia. Usamos nesses casos a linguagem para se referir deliberadamente a objetos e pessoas que não existem. Ex: o "Ulisses", de Homero, tem um sentido, mas não tem referência. (3) O terceiro uso não costumeiro da linguagem é o *discurso indireto*, ou discurso de segunda ordem. São os casos em que, por exemplo, estamos falando deliberadamente sobre alguma sentença. Ex: "João

disse que ‘a Rússia invadiu a Turquia’”. Do que foi dito pode-se resumir que, no uso normal da linguagem, queremos falar sobre o mundo; nos usos anormais da linguagem, queremos falar sobre o uso normal da linguagem (o sentido). Não devemos, por exemplo, interpretar a sentença indireta acima conferindo qualquer sentido aos termos “Rússia” “invadiu” e “Turquia”, mas temos que pensar no uso normal que João fez da sentença. Isso tudo, é claro, ocorre apenas em condições normais de comunicação, quando queremos honestamente apenas transmitir mensagens.

No uso normal da linguagem, falamos sobre o mundo, sobre a referência. Do que podemos concluir que existem dois níveis de uso da linguagem: o costumeiro, ou direto; e o não costumeiro, ou indireto. O verdadeiro problema, o problema da identidade, se encontra no quarto uso anormal da linguagem: *o erro*. Muitas vezes nos enganamos, queremos falar sobre o mundo, mas nossas sentenças não encontram nenhuma referência. Dizemos que estrela da manhã é uma coisa e estrela da tarde é outra, e fazemos isso porque acreditamos que esse é o uso correto, normal dos termos. Mas nos vem a notícia de que não, de que os dois termos se referem ao mesmo objeto. Frege conclui que aprendemos apenas isso: estávamos enganados. Nós aprendemos que os termos que eram usados de maneiras diferentes devem agora ser usados como sinônimos.

A relação de identidade, no fim das contas, ocorre entre sentidos, entre os modos normais que usamos as palavras. Mas estará certo isso? Ao leitor um pouco mais familiarizado com os estudos da psicologia cognitiva e das teorias da aprendizagem essa análise sobre o valor cognitivo da relação de identidade pode causar no mínimo estranheza, quando não perplexidade diante de uma compreensão tão superficial dos nossos processos cognitivos. Talvez com a ajuda de Dewey nós possamos compreender do que se trata realmente “o problema da identidade” de Frege.

A primeira coisa a fazer é recordar a fonte do problema. Para quê o princípio da identidade é útil? Em termos simples, pode-se dizer que é para impedir que um objeto se transforme em outro objeto. Não é tanto para provar a inexistência da mudança como fez Parmênides, ou para provar que a mudança é menos essencial do que as essências eternas, como dizia Aristóteles. O princípio da identidade, segundo Dewey, é um critério que assumimos dentro de uma investigação particular, e que diz que os objetos da investigação (i.e., as categorias teóricas) não podem se transformar em outro objeto, ou simplesmente sumir, sem que ao menos isso seja previsto pela teoria. O princípio diz basicamente que a metafísica de uma investigação – o sistema teórico que a fundamenta – deve permanecer estática e imutável dentro da mesma investigação.

> *Identidade* significa o requerimento lógico de que os significados se mantenham estáveis dentro da investigação. A direta e evidente importância desta sentença é que o significado permanence constante através de uma *determinada* investigação, visto que qualquer mudança em seu conteúdo muda também a força das proposições de que faz parte, tornando incertas as relações de significados das quais a conclusão da investigação depende inteiramente. O preenchimento desta condição, contudo, não significa que determinado símbolo deva possuir o mesmo significado em *todas* as investigações. Se fosse esse o caso, o progresso do conhecimento seria impossível (DEWEY, 1938, p.344, *grifo do autor*).

Dewey está dizendo que o princípio da identidade exerce uma função essencial dentro das investigações particulares; mas que, se fosse tomado como regra universal, então todas as investigações deveriam ter que se guiar pelas categorias estabelecidas na primeira investigação da espécie humana[94]. "A não ser que 'identidade' tenha uma força functional em relação ao objeto sob investigação, *o cânon da identidade é violadso em todo avanço científico*" (p.345, *grifo nosso*). Não é que o princípio da identidade muda de uma investigação particular para a outra; o que mudam são as categorias conceituais. Mas isso não é prova de uma inadequação do princípio de identidade, quando muito é uma prova do seu mau uso. Se ele for usado como critério para tornar inflexíveis os conceitos apenas dentro de uma mesma investigação, então qual é o problema?

O problema é quando algum bom cidadão procura, pensando no bem público, empreender uma *investigação universal*, ou, em termos menos prosaicos, quando ele procura ser um filósofo. Se dentro do próprio escopo do seu ofício está o exame da passagem de uma investigação particular à outra – o que alguns suporiam ser um estudo relevante –, então o princípio da identidade, tal como formulado pela lógica clássica, não lhe pode servir de nenhum auxílio. Pois se, sob essa perspectiva mais ampla, deixarmos falar o princípio clássico da identidade, ele vai dizer que nada muda, como o tem dito todos os dualistas desde Parmênides até Frege. Mas, se a teoria filosófica não seguir os três princípios da lógica, que critérios devemos usar para distinguir a filosofia da literatura?

4.1.1.2 Uma solução naturalista

Sob uma visão naturalista, a solução de Frege para o problema da identidade reflete uma perspectiva exterior, de um terceiro, e não a perspectiva da cognição, do sujeito cognoscente. Frege não está falando da conclusão que o sujeito tira. Nós, do naturalismo, teremos que apontar onde Frege não foi psicólogo – e, até mesmo, pedagogo – o suficiente para tirar as implicações epistemológicas corretas da sua própria teoria. O próprio Frege diz em seu artigo que queremos normalmente falar sobre o mundo; mas ele diz que sentenças do tipo $a=b$ não

[94] Investigação que, conforme todos sabem com base na obra *2001: Uma Odisseia no Espaço*, iniciou quando os primatas nossos ancestrais avistaram o monólito extraterrestre.

são usos normais, que quando ouvimos sentenças desse tipo, nós automaticamente elevamos o nosso módulo cognitivo à segunda ordem, e sabemos que ali se trata apenas da maneira como usamos os temos "a" e "b". É isso que acontece realmente? Porque pode parecer igualmente intuitivo para algumas pessoas que ao ouvir que "estrela da manhã é a estrela da tarde" a mensagem transmitida seja que dois objetos diferentes são o mesmo; o que é perturbador para Frege e para qualquer dualista.

Vejamos se conseguimos pegar Frege no erro: (i) falamos normalmente sobre o mundo, (ii) em certas situações específicas, falamos sobre o uso normal e anormal da linguagem, (iii) sentenças do tipo F(a) (predicação) se referem via de regra ao mundo; enquanto sentenças do tipo *a=b* se referem à maneira como usamos os termos "a" e "b", isto é, enquanto nomes de objetos definidos. Considere, entretanto, a seguinte sentença: "Vênus não é Marte". Estamos falando sobre os objetos ou sobre o seu sentido? De acordo com a premissa (i), em um primeiro momento, até mesmo Frege teria que admitir que estamos falando sobre o mundo; que estamos denotando uma relação de diferença entre objetos. Por que então se eu digo "Vênus é Marte", e eu passo para outro nível do discurso? A resposta correta, seguindo o naturalismo, é: nós não passamos para o segundo nível do discurso. É no primeiro nível mesmo que *a=b* exerce uma função cognitiva. E nós não precisamos nos afastar muito da teoria de Frege para concluir isso; precisamos apenas dar os passos que Frege não quis dar.

Frege diversas vezes dá a entender que o sentido é aquela noção que se refere à nossa intenção de se referir a um objeto. Quis me referir a um objeto, o objeto não existia; conclui-se disso que eu fiquei apenas no sentido, na intenção de que o nome tivesse uma referência. Se esse for o caso, podemos dizer que o sentido é a referência suposta pelo uso normal das palavras; ou seja, podemos cortar caminho em nossa análise mantendo o foco apenas na relação entre linguagem e sentido. O sentido só é diferente da referência quando fingimos, imaginamos, pensamos, supomos, que as nossas palavras tem uma referência, quando elas não têm. De modo que o fato de nossas palavras terem uma referência parece ser independente de nossa vontade. Com efeito, é exatamente isso que Frege diz (1978, p.133). Falamos da suposta referência, e levantamos as mãos aos céus a pedir ao Todo Misericordioso que ela exista. Do ponto de vista cognitivo, isto é, do sujeito, sentido e referência são o mesmo; eles só se distinguem quando ele propositalmente os distingue (uso científico, literário ou indireto) ou quando ele descobre que se enganou. Contudo, no caso do erro as coisas não são tão simples. Suponha que você acorde um dia para ler a notícia "Cientistas descobrem que Vênus, na verdade, é Marte!". E agora? Nós acreditávamos que Marte e Vênus eram planetas diferentes, que com os termos "Marte" e "Vênus", nós estávamos falando diretamente da

referência. Não só nos acreditávamos estar fazendo o uso normal dos termos; mas esse era de fato o uso normal para todas as pessoas até o momento da notícia.

Por isso, Frege não está autorizado, primeiro, a dizer que $a=b$ é uma sentença sobre os sentidos e não sobre os referentes, e, segundo, a concluir que o valor cognitivo da sentença está na idenficação entre sentidos e não entre objetos. Aqui, porém, Frege não pode mais nos ajudar. Tentaremos manter a sua terminologia; mas para compreender melhor o valor cognitivo da relação de identidade precisamos da ajuda de Dewey.

4.1.1.2.1 *The object vanishes*

Temos dois momentos no problema da identidade: no primeiro momento, acreditamos que $a\neq b$, e no segundo acreditamos que $a=b$. Concordamos que estas são sentenças sobre objetos, nem que seja apenas na mente do sujeito; concordamos também que o natural é crer que as palavras possuem algum objeto determinado como referência, e que o sentido funciona justamente como essa crença na existência da referência. Então, do ponto de vista cognitivo, como já concluímos, o sentido e a referência não fazem diferença; especialmente uma vez que o conhecimento parece sempre ser algo de fora, uma notícia já comprovada. Assim, o que temos no primeiro momento são dois objetos, e no segundo momento apenas um objeto. No primeiro momento temos o objeto "estrela da manhã" e o objeto "estrela da tarde". Mas, o que resta no segundo momento? É interessante que na literatura fregeana encontremos explicações como "ambas as estrelas são Vênus", sem que se precise dizer qual das duas estrelas é a falsa. Mas ainda assim, vale aqui a pergunta: qual objeto sumiu? Se a estrela da manhã e a estrela da tarde são o mesmo objeto, então qual é a sua verdadeira manifestação, a da manhã ou a da tarde? Se Vênus é Marte, então qual é a ilusão e qual e o objeto verdadeiro? E como descobrir isso?

A verdade é que em todos esses casos, a manifestação dos fenômenos continua a mesma; o que muda é apenas o nosso conhecimento. De modo que esse novo conhecimento, para ser informativo, tem que levar em conta a diferença das manifestações e, sobretudo, a diferença de momentos. Vênus ainda parece diferente de Marte, a estrela da manhã ainda brilha só pela manhã e etc.; nada mudou neste sentido. Contudo, a metafísica muda; a explicação por trás dos fenômenos muda. Surge no mundo um *terceiro objeto*. Um objeto completamente novo formado pela conjunção dos dois objetos anteriores. Mas repare que essa conjunção não se reduz à soma das partes, ou à mera identificação do objeto consigo mesmo. Nós descobrimos que na verdade havia apenas um objeto, mas que continha a propriedade de dois objetos que considerávamos distintos. A verdade é então que o verdadeiro objeto é o terceiro, e que os outros dois nunca existiram.

Em *Vertigo* (1958), Scottie é um ex-policial que, em uma investigação particular, conhece Madeleine. Eventualmente eles se apaixonam e ficam juntos. Mas então ocorre um acidente: Madeleine despenca do alto da torre de uma igreja, e morre. Scottie naturalmente fica devastado; mas a vida segue. Anos depois ele cruza com uma moça muito parecida com Madeleine; seu nome é Judy. Eventualmente eles ficam juntos e se apaixonam. Só que um dia, Scottie descobre a traumática verdade: Judy é, na realidade, Madeleine! Mas o que aconteceu? E, mais importante do que isso: o que Scottie descobre? Qual o valor cognitivo de "Judy é Madeleine"? E, afinal, qual das duas moças sumiu?

A uma primeira vista, Judy é a ilusão; o tempo inteiro era Madeleine disfarçada. O problema é que, se a nossa conclusão é de que Madeleine é uma vigarista que forjou sua morte para se passar por Judy, certamente perseguindo algum plano diabólico; mesmo assim, vemos surgir algo que é diferente tanto de Madeleine quanto de Judy: isto é, a vigarista *Madeleine-Judy*. Contudo, depois Madeleine explica que na primeira ocasião em que se encontrou com Scottie ela fazia parte de um escuso plano para forjar o suicídio da mulher de um outro personagem. Madeleine havia sido paga para representar o papel de... "Madeleine", a esposa de um estelionatário. Ou seja, Madeleine na verdade sempre foi Judy. Judy é a verdadeira. Mas o próprio filme mostra que o resultado dessa equação não é "Judy" simplesmente; do contrário, Scottie continuaria se comportando como antes da descoberta. Ora, entra em cena ainda outro objeto: "Judy, a vigarista que se passou por Madeleine". É inegável que com essa descoberta Scottie assim perdeu ambas as mulheres; nenhuma das duas era real. Por isso, e por outros motivos, ele não consegue ficar com Judy no final.

Todos os interessados no problema da identidade de Frege deveriam assistir os filmes de Hitchcock, onde pessoas somem, aparecem do nada, se transformam, onde, em suma, as coordenadas simbólicas da nossa realidade mudam bruscamente de um momento para o outro. Pois o caso citado por Frege não é senão o mais peculiar dos casos de cognição. Nos termos de Dewey, ele se refere a situações onde a metafísica da investigação universal muda. Está lá o estudante de astronomia fazendo sua monografia sobre o planeta Vênus, e vem a notícia de que "Vênus é Marte". Tudo o que o estudante pode fazer diante disso é rasgar o seu trabalho e se cadastrar naquele site de compra de monografias, pois a investigação foi inteiramente comprometida. Esse caso escolhido por Frege é o típico caso da crise de paradigmas; de uma anomalia insustentável que gera revoluções teóricas e metodológicas; é um caso que abala a própria estrutura do mundo. Não se trata de uma pequena descoberta; mas da injunção violenta de uma nova realidade. É um caso essencialmente traumático.

Não percamos neste momento de vista alguns detalhes sintomáticos na argumentação de Frege. Recordemos primeiramente que Frege crê na existência de verdades eternas; de tal maneira que, para ele, ou uma sentença é falsa ou verdadeira eternamente. O conhecimento científico não *evoluiria* propriamente, de um estágio, por exemplo, onde ele é menos exato, para um onde ele é mais preciso. Para Frege, a ciência apenas vai descobrindo verdades na mesma medida em que descobre que sua posição anterior era errônea. Se Frege houvesse traçado as implicações práticas mais relevantes dessa posição ele veria o quão inadequadamente ela funciona para caracterizar o desenvolvimento científico. Se hoje fôssemos todos fregeanos, e muitos cientistas de fato o são, seríamos obrigados a escolher entre duas opções. A primeira seria afirmar que nós hoje obtemos o conhecimento verdadeiro, enquanto as eras passadas estavam erradas. Essa é a posição de Frege; contudo, ele não a assume completamente, ou teria que dizer que os conhecimentos de hoje são eternos, e que a ciência, no que a eles concerne, teria terminado o seu trabalho. Teria que admitir, em suma, que nenhuma investigação posterior poderia refutar esses conhecimentos. A segunda opção seria admitir a possibilidade de que esses conhecimentos possam ser refutados, e aceitar que nós, do tempo atual, não temos como saber se os nossos conhecimentos são verdadeiros ou falsos, justamente porque não temos como prever o que as investigações futuras nos dirão a esse respeito.

Toda vez que fala sobre o valor cognitivo de $a=b$, Frege é obrigado adicionar a advertência "se $a=b$ for verdadeiro". Ora, nada impede que hoje, quase um século depois da obra de Frege, cientistas descubram que a estrela da manhã é de fato diferente da estrela da tarde, isto é, que eles haviam se enganado duplamente. Frege estaria errado; mas, note, isso não muda o valor cognitivo de $a=b$. O que Frege não quer dizer, mas já estava dizendo, é que o valor cognitivo das sentenças não tem nada a ver com a verdade absoluta, mas com a verdade de uma época. Neste ponto nos resta asserir oficialmente um fato já antes óbvio para todos: o valor cognitivo das sentenças não depende da veracidade do seu conteúdo, mas apenas do seu uso normal.

O próprio Frege admite que o que aprendemos de novo é o uso normal dos termos; que são os seus sentidos, e não a identidade do objeto consigo mesmo. Se mantivermos em conta a possibilidade de uma investigação futura refutar as investigações presentes, então ao falar da verdade nós apenas estamos falando do que, *em o nosso tempo*, consideramos eternamente verdadeiros. Nós até queremos falar da sua referência, mas a possibilidade da refutação nos permite falar apenas dos sentidos. Do que se conclui que o sentido só pode existir em um segundo momento, do ponto de vista de um presente que julga o passado. Apenas do alto

dessa perspectiva é possível atingirmos o conhecimento verdadeiro. Vemos, assim, que a verdade de nosso tempo pega emprestada a eternidade do momento presente para se declarar absoluta. Vemos que o que é eternamente verdadeiro é, na realidade, o momento atual.

É impossível para um sujeito cognoscente, ou mesmo para o consenso científico de uma época, distinguir o sentido da referência de seus juízos. Podemos fazê-lo apenas do conhecimento passado, do errado. Por isso, no caso exemplificado por Frege, o sujeito é apresentado sempre com uma notícia, com um conhecimento exterior. Trata-se de uma imposição do nosso tempo histórico a um tempo em que o uso normal da linguagem era outro. É sempre uma revelação chocante porque não é uma descoberta que provém de uma investigação, mas de uma imposição dos céus – leia-se, do filósofo. Se nos fosse permitido concluir esta seção com uma tese, esta seria que, para todo sujeito – inclua-se aqui o consenso científico de determinada época – só é possível distinguir o sentido e a referência com relação a juízos passados (refutados). Justamente porque no uso normal dos termos devemos sempre falar do mundo e pretender à verdade, o sentido é a própria referência, mesmo que estejamos errados.

4.2 Projeto naturalista

4.2.1 Linguagem

Do que foi examinado até aqui, não há dúvidas de que, para a filosofia da linguagem da tradição fregeana, a função principal da linguagem é expressar... algo. Sejam pensamentos, proposições, conteúdos conceituais, sentidos das sentenças, significados, conhecimentos, verdades; uma coisa é certa: esse algo já existe antes de ser captado pela linguagem, ele já se encontra *pré-determinado*. Apenas esse compromisso é o suficiente para posicionar a filosofia de Dewey do lado oposto. Passa do ponto, no entanto, a análise que assume que, para Dewey, a função principal da linguagem seja a expressão de significados (pensamentos, conhecimento, etc.) que são construídos no próprio contexto de sua enunciação. O contraste aqui é ainda mais fundamental.

> O curacao da linguagem não é a "expressão" de algo antecedente, muito menos a expressão de um pensamento antecedente. É a comunicação; o estabelecimento de cooperação em uma atividade onde em que existem parceiros, e em que a atividade de cada um é modificada e regulada pela própria parceria (DEWEY, 1929a, p. 179).

A função principal da comunicação não é expressar algo antecedente. Com efeito, seu objetivo primário não é expressar nada. Comunicação é uma ação, um modo de conduta. Do ponto de vista naturalista, o uso da linguagem, como um instrumento prático para resolver problemas, pode ser retraçada, como toda ação animal, à satisfação de necessidades básicas.

"Language is always a form of action and in its instrumental use is always a means of concerted action for an end." (Ibid., p.184). Em termos simples, podemos entender a comunicação como uma maneira eficiente de fazer com que as outras pessoas façam o que nós queremos que elas façam. Esse é o seu primeiro e prioritário objetivo. Porém, o que determina essa prioridade para Dewey?

Há mais ou menos bem definida na filosofia de Dewey uma hierarquia de necessidades dos seres vivos. A "pirâmide" de necessidades humanas, para Dewey, possui três níveis: necessidades orgânicas, sociais e intelectuais[95]. O primeiro nível se refere às necessidades individuais (fisiológicas e de segurança). As situações de ensino e aprendizagem, de associação para fins comuns, de competição social; e outras situações referentes à convivência em comunidade são, em suma, necessidades do segundo nível. Em terceiro, temos a investigação deliberada dos objetos e eventos da natureza, a partir de problemas complexos da experiência individual e social, e que resulta de uma necessidade até hoje exclusiva da nossa espécie: a necessidade de compreender a essência das coisas, de dar sentido ao mundo. Se, para Dewey, é uma característica geral do organismo priorizar sua necessidades individuais, podemos entender porque a função primária da comunicação é dirigir o comportamento dos outros indivíduos. Porém, em se tratando de animais cuja existência pressupõe a existência de uma comunidade, é muito difícil traçar uma linha que separa a necessidade orgânica da necessidade social. No caso da espécie humana é praticamente impossível.

> Pois o homem é social em um outro sentido do que a formiga e a abelha, visto que suas atividades são permeadas por um ambiente que é culturalmente transmitido, de modo que o que o homem faz e a maneira como age, é determinada não apenas por estruturas orgânicas e hereditariedade física, mas também por influência da herança cultural, imbuída em tradições, instituições, costumes, e dos propósitos e crenças que carregam e inspiram. Mesmo as estruturas neuro-musculares dos indivíduos são modificadas através da influência do ambiente cultural sobre as atividades desempenhadas (DEWEY, 1938, p.43).

Em comunidades que dependem do trabalho coletivo para sobreviver, muitas vezes o interesse de um membro é o interesse de toda comunidade. Os seres humanos são educados pelos membros mais maduros para dar um valor mais alto ao bem comum do que ao proveito individual; de modo que, na prática, as necessidades individuais e as necessidades sociais tendem a se confundir em muitos casos. Dewey destaca aqui o uso da linguagem como "*comunicação* – o ato de instituir algo em comum" (1938, p.46). Ao ser capaz de tornar comuns os interesses e as experiências de diferentes indivíduos, a linguagem não pode ser

[95] Dewey nunca mencionou uma "hierarquia de necessidades"; daí a dizer que a sua filosofia não as possui bem definidas é esquecer que a biologia é a fonte de seu naturalismo. Uma "pirâmide das necessidades" de Dewey pode ser traçada facilmente apenas com base nos três primeiros capítulos de sua *Lógica* (1938).

corretamente caracterizada apenas sob o ponto de vista da necessidade orgânica individual. Por isso, Dewey completa a sua definição afirmando que a linguagem "é especificamente um modo de interação entre ao menos dois seres, um falante e um ouvinte; pressupõe um grupo organizado ao qual essas criaturas pertencem, e de onde eles adquirem seus hábitos linguísticos" (1929a, p. 185).

Proponho, diante disso, que as necessidades orgânicas e sociais sejam consideradas, via de regra, como indistinguíveis, especialmente quando já se encontra em cena nas atividades humanas o uso da linguagem[96]. Nomeemos de "necessidades básicas" o conjunto que compreende os dois níveis mais fundamentais da hierarquia: individual e social. Isolamos, assim, do outro lado, as necessidades intelectuais; pois é somente com referência a estas que finalmente encontramos a linguagem em sua função de expressar pensamentos. Vejamos como Dewey ordena os tipos de uso da linguagem com base na mesma hierarquia.

> A declaração comum de que a linguagem é a expressão do pensamento enuncia apenas uma meia-verdade que tende a induzir-nos ao erro. Linguagem realmente expressa pensamentos, mas não primariamente, e, à primeira vista, nem mesmo conscientemente. O motive primário da linguagem é influenciar (através da expressão de desejo, emoção, ou pensamento) a atividade de outrem; seu uso secundário é o ingresso do indivíduo em relações sociais mais íntimas; seu emprego consciente enquanto veículo de pensamento e conhecimento é terciário, e sua formação é relativamente tardia (1910a, p.179).

Esta passagem de Dewey é fundamental. O objetivo primário do uso da comunicação, como vimos, é influenciar o comportamento de outras pessoas. O objetivo secundário seria estabelecer relações sociais de benefício mútuo. Apenas quando chegamos ao objetivo terciário, vemos a linguagem como veículo do conhecimento. Na prática, esses três níveis se misturam. No cotidiano atual da nossa espécie, por exemplo, podemos, se quisermos, facilmente encontrar atos da fala que cumprem os três objetivos: exercem a função individual, social, e de veículo de conhecimento, simultaneamente. Contudo, as coisas são ainda mais complicadas do que parecem. Não se trata apenas de separar o estudo dos atos da fala de um lado, e os estudos semânticos do outro. Segundo Dewey, uma vez que surgem em nós, seres humanos, necessidades intelectuais, elas contaminam implacavelmente a maneira como

[96] O intuito de tomar como parâmetro a hierarquia de necessidades de Dewey para introduzir o tema da linguagem, não é mostrar que a comunhão de experiências é uma função sempre secundária ao objetivo individual de direcionar o comportamento dos outros; pois vimos que, frequentemente, ambos os níveis agem de maneira simultânea em vista dos mesmos objetivos. Mas apenas deixar claro que, por definição, a prioridade do indivíduo é sempre, digamos, *individual*, é sempre a sua conservação e seu crescimento; e que sua comunhão de interesses com os outros membros do grupo, em última instância, só se mantém na medida em que sua conservação e crescimento estejam garantidos. A existência de várias situações de competição entre membros da mesma espécie é um fato, e também uma advertência indicando que a relevância teórica da hierarquia de necessidades não deve ser descurada.

interpretamos nossas necessidades mais básicas. A função intelectual da linguagem passa, diante disso, a ser considerada a sua função principal, do que surge a crença em objetos abstratos e no mundo das ideias. Começamos também a duvidar do nosso aparelho sensório-perceptivo, do que nos resulta a situação que temos hoje, em que já não sabemos mais quais objetos existem e quais não existem, e onde é preciso usar argumentos para provar que os indivíduos tem acesso direto ao mundo exterior.

É impossível, portanto, traçar com detalhes as relações entre os tipos de uso da linguagem e a hierarquia de necessidades do ser humano. Porém, para o presente trabalho, apenas importa entender em quais situações da vida humana a linguagem exerce como função principal a expressão de conhecimentos. Para isso, uma esquematização que destaque as diferenças capitais entre as necessidades básicas e as necessidades intelectuais é o suficiente. Para uma melhor visualização do ponto em que queremos chegar, devemos compreender que as duas classes de necessidades ocorrem em dois tipos inteiramente diferentes de situações. Problemas relacionados a necessidades básicas são problemas práticos e de relativa urgência; como já foi aventado, são problemas que costumam impor-se em nossa experiência, clamando por resolução. Esses problemas se referem a situações do *senso comum*. Em oposição temos aqueles problemas que só surgem quando são deliberadamente formulados; são problemas teóricos, que, apesar de necessariamente relacionados com problemas práticos, não se referem às qualidades imediatas da experiência, e, por isso, costumam apresentar um grau muito menor de urgência. Esses problemas se referem, podemos dizer, a situações do *estudo científico*.

Devo acrescentar uma distinção definitiva entre senso comum e ciência no que concerne ao estudo da linguagem. Refiro-me à distinção entre linguagem falada e linguagem escrita. Defendo aqui, portanto, que os usos da linguagem falada são adequadamente definidos pelas funções primárias e secundárias estabelecidas acima por Dewey, e se referem a situações do senso comum. Já o uso da linguagem escrita, definido pela função terciária de "expressar conhecimento", se refere principalmente a situações de pesquisa científica. A validade dessa distinção só será testada ao fim da exposição da teoria dos signos de Dewey; por ora basta dizer que ela se fundamenta na tese de que é em seu uso falado que a linguagem do senso comum exerce de maneira mais eficiente a sua função de auxiliar os seres humanos em sua interação direta com o mundo, ou seja, em situações envolvendo as suas necessidades básicas. Enquanto, por seu lado, o uso intelectual da linguagem ocorre em situações onde os problemas a serem resolvidos requerem um maior controle e, portanto, algum registro dos procedimentos empíricos, das inferências realizadas, e das hipóteses a serem testadas. A

definição de conceitos, a exposição teórica sistemática, o uso de notações artificiais, a análise detalhada de um tema; todas essas são situações em que o uso da linguagem escrita é mais eficiente do que o seu uso falado. Essa distinção se mostrará importante quando discutirmos sobre os filósofos da linguagem que analisam a linguagem falada assumindo que ela exerça a mesma função que a linguagem escrita científica (i.e., expressar "verdades").

Dewey acredita que o uso de signos é uma maneira eficiente que os seres vivos desenvolveram para resolver problemas, ou seja, para superar entraves que obstruem a satisfação das suas necessidades básicas; e que é a partir do estudo do uso pragmático de signos que devemos investigar a linguagem em primeiro lugar. Sabemos que outras espécies usam e, sobretudo, apreendem relações sígnicas. Se o mecanismo sígnico básico já se encontra presente em outros animais é bem possível que o nosso uso deliberado da linguagem se sustente sobre um uso não deliberado de signos naturais. Sendo assim, a chave para entender como se dá a "compreensão de significados" pode não ser a análise do conteúdo de sentenças, mas a investigação histórica do próprio fato de que existe no organismo um mecanismo de conexão sígnicas. Talvez todo o nosso edifício simbólico se fundamente numa associação sígnica básica que ocorre dentro experiência orgânica.

4.2.2 Significado

É um fato inquestionável da comunicação que, através dela, somos capazes de compreender significados. Porém, seria a existência da linguagem uma condição necessária para a compreensão de significados? O indivíduo compreende significados de maneira voluntária ou involuntária? Seria a compreensão de significados um fato orgânico, um produto da seleção natural, ou uma habilidade característica dos seres humanos, desenvolvida culturalmente por meio do uso da linguagem? E, por fim, o que queremos dizer quando falamos em "compreensão de significado"? Essas questões fundacionais são raramente discutidas na filosofia da linguagem contemporânea, onde as premissas metafísicas e epistemológicas já se encontram bem assentadas. Alguns filósofos da tradição analítica chegaram ao consenso de que o "significado" (o sentido fregeano) de expressões linguísticas são *proposições.* A diferença de opiniões tende a surgir quanto à natureza ontológica dessas proposições, e quanto ao método adequado para analisá-las (SOAMES, 2010a, p.2-5).

Uma diferença fundamental entre Dewey e a filosofia da linguagem analítica é que, para Dewey, não é propriamente a linguagem que tem significado. É a experiência humana, e, consequentemente, o mundo inteiro, que têm significado por meio da linguagem. Em outras palavras, a linguagem é o meio através do qual podemos compreender o significado das coisas

do mundo. Segundo a tradição analítica, significado é uma propriedade da linguagem, das sentenças, das proposições, o que coloca os estudos da semântica e o método da análise linguística em uma posição de vanguarda no que concerne ao seu estudo. A diferença aqui é fundamental, e se remete à metafísica de ambos os projetos filosóficos. Para Dewey, compreender o significado de um objeto ou evento físico é o mesmo que compreender a sua essência. De maneira que a linguagem, para falar em termos metafísicos, é o evento natural que, uma vez que surge na natureza, é capaz de revelar a essência de outros eventos naturais.

4.2.2.1 Significado como "essência"

Todo bom dualista crê na existência de objetos independentes da mente (*mind indepedent objects*). Esses objetos teriam propriedades intrínsecas também independentes da mente. Um átomo de Hélio, por exemplo, possui 2 prótons e 2 elétrons e tem massa atômica igual a 4u. O filósofo analítico, e junto com ele muitos cientistas, irão dizer que essas propriedades características são a *essência* do elemento químico He; e que, por isso, existem sempiternamente em He mesmo que ninguém nunca as conheça. Mais importante que isso é a crença geral de que a essência do objeto de estudo pode ser corretamente captada pela linguagem, e de que a relação sistemática entre signos é o veículo ideal para expressar o significado dos eventos naturais. Dewey concorda que a essência de um átomo de Hélio é hoje bem explicada pelos estudos da química, e também está de acordo quanto à linguagem ser o veículo ideal para expressar essa essência; porém, Dewey deixa bem claro suas restrições quanto ao uso do termo "essência".

> Desde que descobrimos que todas as coisas apresentam uma fase de potencial comunicabilidade, ou seja, que qualquer coisa concebível pode entrar no discurso, a imputação retrospectiva de significados e relações lógicas aos próprios objetos do mundo é natural; é inofensivo, salvo quando essa imputação é dogmática e literal (1929a, p. 182)

Obviamente, a "essência" de um objeto, para Dewey, se refere à essência daquele objeto *para nós*, ou, mais precisamente, para uma espécie. Um objeto que existe por si só, que não faz parte de nenhuma experiência individual, não possui essência. "Essência nunca é existência, e ainda assim é a essência, a sua importância destilada; o que há de mais significativo sobre o objeto" (1929a, p. 182). De forma que, sempre que falarmos da "essência do objeto" estaremos nos referindo necessariamente ao conjunto de características do objeto que são mais relevantes à experiência humana[97]. Para Dewey, isso não é um problema. O

[97] Dizer que a essência de um objeto ou evento natural é a essência desse objeto ou evento apenas *para a espécie humana*, pode fazer parecer que estamos falando de uma essência subjetiva, falsa. Poderia até ser o caso não houvesse a ciência, isto é, não houvesse uma instituição que funciona na investigação da natureza justamente sob o critério de eliminar da pesquisa toda a subjetividade. Levou-se inclusive o critério tão a sério que se chegou a

nosso organismo possui mais de 6 milhões de anos de experiência e de árdua adaptação. Duvidar de que temos uma percepção precisa do nosso ambiente, e de que compartilhamos essa percepção com todos os membros da nossa espécie (excetuando os casos clínicos relevantes), seria o mesmo que duvidar, não só do senso comum, mas da teoria da evolução, e de todos os estudos científicos que corroboram a tese de que seres da mesma espécie percebem o mundo da mesma maneira. Dewey não é um cético; ele crê tanto na percepção direta de objetos quanto na eficiência do conhecimento teórico. Para ele, não é preciso ir além da experiência para ter acesso aos eventos do mundo; tanto o organismo quanto o seu ambiente já são partes do mundo. De modo que a identificação da "essência das coisas" com a "essência das coisas para a espécie humana", além de não ser um problema, apenas declara explicitamente o que acontece de forma implícita quando nós, humanos, nos referimos à "essência das coisas".

A crença de que a essência de um objeto é algo fixo e imutável que existe no interior do objeto, ou em algum reino abstrato, é contraposta por Dewey por uma noção de essência como aquele significado que nós próprios damos para o objeto. Uma essência que se desenvolve na medida em que aprendemos mais coisas sobre o assunto, na mesma medida, portanto, em que *cresce* o significado que damos a elas. Por isso, para Dewey, essência de um objeto nunca é a sua existência, mas a importância, o valor dessa existência para alguma perspectiva. No caso da espécie humana, comenta Dewey, "há uma ponte natural que liga o espaço entre existência e essência; nomeadamente, comunicação, linguagem, discurso" (1929a, p.167). Através do compartilhamento de informações sobre objetos da experiência, torna-se possível traçar um histórico das características mais recorrentes em cada tipo de objeto, e estabelecer um registro contendo a descrição das suas propriedades essenciais. "Assim a essência, una, imutável e constitutive, que faz o objeto ser o que ele é, emerge de vários significados que variam de acordo com condições e eventos transitórios" (Dewey, 1929a, p. 183).

O significado de uma frase, de um objeto, de um ato, é a essência da frase, do objeto, do ato, para a comunidade linguística em questão. O fato de que conseguimos apreender de maneira quase instantânea significado de uma sentença é frequentemente mencionado com perplexidade por filósofos da linguagem. Porém, se Dewey estiver correto, nós somos capazes de apreender de maneira similar também experiências, comportamentos, e outros significados do mundo. Se, como um mecanismo evolutivo, um fato psicológico, a relação sígnica se

---

crer que, por meio da ciência, podemos saltar fora da nossa experiência para perceber a totalidade do mundo *em si* sob a perspectiva de Deus, ou de lugar nenhum.

impõe automaticamente na experiência, exercendo a função de orientar a conduta do indivíduo no mundo; outros animais devem manifestar, em graus variados, comportamentos característicos de quem "compreende significados". Consideremos um organismo em seu meio. Podemos dizer que ele compreende o seu ambiente? Consideremos um antílope que percebe a aproximação veloz de um guepardo. Poderíamos afirmar que o antílope compreende a situação em que se encontra?

4.2.2.1.1 *Apreensão vs. compreensão*

Dewey distingue dois módulos do "entendimento humano": a *compreensão* e a *apreensão* de significados. Que pode também ser lida como a distinção entre o entendimento direto e o entendimento indireto de significados. "Nosso progresso intellectual consiste […] em um ritmo de entendimento direto – tecnicamente chamado compreensão" (DEWEY, 1910a, p.120). Em termos simples, a compreensão de significados requer reflexão; requer, vale dizer, o uso da linguagem em um encadeamento sígnico que, justamente por sua complexidade, expande e enriquece o significado. As etapas teóricas de uma investigação, especialmente aquelas etapas que visam ordenar os conceitos em um sistema, são determinantes no processo de compreensão de significados. A formação de intrincadas cadeias conceituais, facilitadas pelo uso deliberado da linguagem, é justamente o que destaca a compreensão da simples apreensão.

A apreensão de significados ocorre, essencialmente, por meio do mesmo processo de relações sígnicas que gera a compreensão de significados. A diferença reside apenas no grau de complexidade das relações sígnicas. Devemos também diferenciar aqui a apreensão de significados do aprendizado dos significados, isto é, devemos destacar as situações especiais em que aprendemos, por exemplo, o nome de um objeto (ex: "árvore"), das situações que, ao avistar uma árvore, apreendemos imediatamente o significado do objeto ao relacioná-lo com o seu nome. A aprendizagem de nomes será tratada com mais vagar na seção 4.2.3.5 deste capítulo. Neste momento, devemos enfatizar somente a importância que possui na teoria dos signos de Dewey a noção de "apreensão de significados". Essa noção representa justamente aquela função orgânica (adaptativa) a partir da qual a linguagem pôde ser desenvolvida socialmente. Para todos os efeitos, portanto, trata-se de uma função automática, instintiva, não deliberada; vale dizer, não podemos escolher *não apreender* um significado. Muito embora os seres humanos tenham desenvolvido dispositivos sociais para selecionar apenas a apreensão de significados "benéficos" aos indivíduos do grupo (ex: censura midiática, escola em

domicílio, filtros de conteúdo virtual), a apreensão de significados, em grande parte dos casos, se encontra ainda muito além da nossa vontade.

Respondendo à questão sobre o antílope – se ele compreende ou não o significado (a essência) da situação em que se encontra quando percebe a proximidade acelerada de um guepardo –: mais correto seria dizer que o antílope *apreende* o significado da situação, e que, neste sentido, ele o faz com extrema eficiência – obviamente se o modo de ação sugerido for a fuga, como costuma ocorrer em casos de vida ou morte. Isso, a princípio, implica na presença de significados já no nível biológico da realidade, e que o significado não depende do surgimento da linguagem para surgir na natureza. Contudo, as coisas não são tão simples. No caso dos demais animais, temos em geral a apreensão involuntária de significados; porém esses significados nunca se referem a um objeto ou evento específico, mas sempre à situação geral em que o organismo se encontra.

A título de definição, podemos resumir o que foi dito nesta seção afirmando que a apreensão de significados ocorre em virtude da associação imediata – e, via de regra, involuntária – de poucos signos (dois[98], em regra); enquanto a compreensão de significados ocorre justamente a partir da síntese (da condensação) de uma cadeia complexa de associações sígnicas em poucas palavras. Fica claro a partir disso que não podemos falar propriamente de compreensão antes da instituição da linguagem escrita, porquanto pouco controle teríamos sobre as relações sígnicas não tivessem sido desenvolvidos signos artificiais para esse estrito propósito.

Vimos até aqui que Dewey entende o significado enquanto essência dos eventos naturais. Sob esse aspecto, significado é um evento objetivo, na mesma medida em que não se restringe à experiência individual, mas abarca a experiência humana em seu aspecto coletivo. Veremos na seção seguinte como há também, para Dewey, um aspecto subjetivo, individual do significado.

4.2.2.2 Significado como "sugestão"

Enquanto essência, o significado é uma realidade objetiva, mas apenas no sentido de que ele não está restrito à experiência de um único indivíduo, mas é compartilhada, teoricamente, por toda comunidade linguística. Além dos usos diários das palavras, os dicionários são a manifestação material mais exemplar da objetividade das essências a que a nossa linguagem se refere. Enquanto "sugestão", por outro lado, podemos dizer que significado é um evento subjetivo, psicológico, no sentido de que ele é peculiar à experiência

[98] A justificativa para esse número de signos necessários para produzir um significado será desenvolvida a partir da seção 4.3 sobre a teoria dos signos de Dewey.

individual. Porém não seria exato afirmar que é um evento puramente mental, pois sua manifestação material também se dá objetivamente, através da ação individual. Sugestão é um estímulo interno do organismo, mas que o impele a agir no ambiente. Ele surge na experiência individual sempre como uma resposta, como uma possível solução a uma situação problemática. "Dada uma dificuldade, o próximo passo é a sugestão de alguma saída, a formação de algum plano ou projeto, a apreciação de alguma teoria que dará conta das peculiaridades em questão, a consideração de alguma solução para o problema" (1910a, p.12).

É importante reparar que não somos nós que sugerimos significados diretamente em nossas mentes, "o fluxo de sugestões corre independentemente da nossa vontade" (1910a, p.48); segundo Dewey, por definição, "ssugestões apenas aparecem, surgem para nós, ocorrem em nós" (1938, p.110). Caracteristicamente, sugestões exercem na experiência do indivíduo o efeito de direcionar sua atenção "de que está presente para algo ausente" (1910a, p.75). Se o objeto da experiência é o problema, o significado do objeto é a sugestão da solução. Sob essa perspectiva, o significado deve ser sempre aquele evento sugerido, e nunca aquele evento que sugere[99]. Uma vez que estamos falando aqui de planos de ação, de maneiras de responder à situação, podemos afirmar que as sugestões que nos ocorrem devem conter algum conhecimento. Cabe aqui, portanto, a pergunta: de onde vem esse conhecimento?

> Quais são, portanto, as fontes da sugestão? Claramente, a experiência passada e os conhecimentos prévios. Se a pessoa passou por situações similares, se ela lidou com materiais do mesmo tipo antes, sugestões mais ou menos aptas a ajudar tendem a surgir. Mas, a menos que tenha havido experiências análogas em algum grau, que podem agora ser apresentada à imaginação, confusão permanence mera confusão (1910a, p.12).

Aqui Dewey apenas reitera o que já foi mencionado, a saber, o fato de que a maioria dos seres humanos adultos já possui algum conhecimento quando se depara com situações problemáticas. Diante de um problema, é a partir desse conhecimento baseado em experiências passadas que as sugestões vão retirar o seu material. Seja esse conhecimento extenso ou exíguo, apropriado ou não ao contexto atual, é dele que o organismo vai extrair as informações mais relevantes para traçar um modo de comportamento. Essa relação entre situação problemática e sugestão que ocorre na experiência do organismo é involuntária, automática. Através da linguagem, aprendemos como sugerir voluntariamente significados em

[99] Chamo apenas a atenção do leitor para a analogia entre a relação do objeto com o seu significado, do sujeito com o seu predicado, e do problema com a sua resposta. Como vimos, essa relação deve ser separada em dois momentos: 1) o momento do surgimento do problema ("s é..."), e o momento em que a solução encontra o problema ("s é p")

nossas mentes; mas isso não significa que grande parto do fluxo de pensamentos e sugestões ainda não ocorra de maneira não deliberada.

4.2.2.2.1 Significado da situação

Se a apreensão de significados é uma função orgânica, então a pergunta que caracteriza a sua manifestação mais fundamental não é "O que significa isto?", mas "O que fazer diante disto?". O nosso organismo foi moldado originalmente para apreender a essência da *situação total* em que se encontra, e não a essência de um objeto ou outro específico. Significado é, portanto, primeiramente, a essência de uma situação geral, da experiência imediata do indivíduo. Dewey (1938, p.68, 111) explica que, mesmo sendo a sua origem um estímulo ou objeto específico do ambiente, as qualidades imediatas que representam o problema percebido contaminam todo o campo da experiência; de forma que seria inválida a afirmação de que uma onça, ao sentir vontade de comer, compreende que está com fome. Seria, não obstante, acertado dizer que a onça *apreende* a essência da situação em que determinado estímulo se encontra presente; e a prova disso é que ela age de maneira correspondente (ex: sai para caçar uma zebra, ou coisa do tipo).

Segundo Dewey, "significado é um método de ação" (1929a, p.187). Diante disso, podemos estabelecer que a natureza primária do "significado" é a sugestão de um plano de ação diante de uma situação problemática. A sugestão pode ser uma imagem, um uma proposição, ou mesmo um complexo de estímulos internos, que surge na experiência individual com a função de orientar sua ação. O ato de apreender a essência da situação geral, de resumi-la em seus aspectos mais relevantes, e a partir deles sugerir à experiência uma rota de ação, apresenta todos os indicativos de um ato orgânico involuntário – a não ser é claro que chamemos de voluntárias as associações sígnicas realizadas pelos ratos de Skinner. Este não parece ser o caso; antes, parece ser a própria associação entre duas coisas, entre dois signos, que se impõe na experiência do indivíduo. Este percebe em sua experiência um problema, que sugere logo em seguida uma ou várias soluções.

O organismo precisa apreender a essência de cada situação, isto é, precisa captar aquelas características do ambiente que são relevantes no auxílio de suas necessidades imediatas. Na vida de grande parte dos animais existe apenas um punhado de situações problemáticas relacionadas às suas necessidades básicas; a maioria das quais, em se tratando de animais adultos, são problemas cuja solução lhes é familiar. O modo de ação sugerido pelas situações que os animais vivenciam costuma por isso ser adotado imediatamente. Dizemos, assim, que o comportamento dos animais não humanos é inteiramente direcionado

por estímulos naturais. Se a presença de um estímulo lhe sugere um modo de ação, o animal não tem muita escolha a não ser segui-lo. De maneira similar, os seres humanos adultos, na maioria das situações do senso comum, tendem a agir de maneira rotineira e através de hábitos irrefletidos, deixando a primeira sugestão que lhes vêm à mente orientar a sua conduta. Aos olhos de Dewey (1910a, p.15-16), esse tipo de atividade rotineira difere muito pouco das atividades irrefletidas dos animais das demais espécies.

4.2.2.2.2 Significado do comportamento

Contudo, algumas situações só podem ser compreendidas por intermédio da compreensão do comportamento de outros membros da comunidade. O significado do comportamento, nesses casos, é a própria essência da situação. É difícil imaginar, por exemplo, algum mamífero que não tenha necessitado de um considerável período de interação com outros membros de sua espécie. A observação do comportamento dos adultos, a aprendizagem de alguns sinais básicos de comunicação, o jogo e a competição, são necessidades sociais que estão entrelaçadas com as necessidades individuais. Vale também para o nosso cotidiano a regra de que só conseguimos compreender a situação em que nos encontramos ao compreender o significado do comportamento das outras pessoas presentes.

O antílope não precisa perceber diretamente o guepardo para apreender a presença de um predador no ambiente, basta perceber a debandada geral dos outros membros. Ele apreende a situação e age de acordo. Essa resposta imediata a uma situação problemática é o foco da questão. Apesar de pressupor certa aprendizagem, não há dúvidas de que, no caso do antílope, existe uma associação instantânea entre certos signos do ambiente externo (ex: a debandada, ou o próprio predador) com algum signo interno (ex: impulso de fuga), e que a simples presença dessa associação na experiência é o suficiente para fazer o animal fugir[100]. De maneira similar, nas situações práticas do senso comum, nós agimos estrategicamente; queremos apreender a essência da situação da nossa experiência imediata, e respondê-la de maneira adequada aos nossos interesses. O significado dessas situações, ainda que mediado pelo comportamento, é também o plano de ação que ela sugere. A presença da *situação* seguida da presença de uma *sugestão* de como se comportar, gera o que temos chamado até aqui "apreensão de significado". Podemos dizer, então, que, no que tange aos problemas orgânicos e sociais (e do senso comum), "significado" nada mais é que a sugestão sobre "como agir" experienciada pelo indivíduo diante de uma situação. Ou seja, receber uma

[100] A relação de identidade entre problema e resposta é estritamente funcional. O organismo precisa se decidir por um modo de ação em fração de segundos. Não seja a identificação vaga e grosseira entre dois estímulos diferentes capaz de gerar significados, o tempo de resposta dos organismos em situações de vida ou morte se torna inexplicável.

sugestão automática sobre como se comportar de modo a favorecer seus interesses básicos é o mesmo que apreender o significado das situações.

4.2.2.2.3 Significado do objeto

Em algum momento da história da natureza, os seres da espécie humana desenvolveram a capacidade de associar signos deliberadamente, de fazer uso de objetos como ferramentas; em suma, de usar meios para atingir fins. O uso deliberado de signos tem a linguagem prática do cotidiano, e a linguagem intelectual da ciência, como as suas manifestações mais importantes.

Pode-se dizer que os objetos do ambiente externo só têm significados para seres da espécie humana – apenas na experiência humana existem *objetos-problema*, na experiência dos outros animais há apenas *situações-problema*[101]. O interesse por objetos também se relaciona a necessidades básicas; logo, ele é útil, em princípio, como um meio para resolver uma situação prática. No senso comum, o significado dos objetos do ambiente, para nós, se resume ao seu valor de uso no contexto da experiência. Nesses casos, o mecanismo de apreensão de significados se refere ainda a situações, aos interesses básicos e estratégicos do indivíduo diante de seu ambiente. Já o estudo científico – instituição que representa a produção oficial de conhecimento sobre o mundo – ocorre em situações bastante especiais. Aqui já não estamos preocupados com a nossa situação imediata; nossas necessidades básicas não se encontram ameaçadas. Somos nós próprios que nos propomos deliberadamente a investigar aquelas características dos objetos que permanecem imutáveis em todas as situações.

A compreensão do significado dos *objetos* do mundo, o estudo de sua essência, é realizada pela pesquisa científica; justamente porque somente ela se propõe a expressar conhecimento empírico sobre o mundo. Qualquer um pode exprimir informações em situações cotidianas, mas fazemos isso como um meio para atingir outros fins; apenas a ciência tem a produção de conhecimento como objetivo[102].

---

[101] Se o leitor preferir interpretar que o *objeto-problema* nas outras espécies é a *situação-problema*, o autor não ficará decepcionado, mas o oposto.

[102] Através da análise linguística das "atitudes proposicionais", a tradição analítica desenvolveu o costume de imputar a pretensão de verdade a muitas pessoas (se bem que fictícias) que não tem essa pretensão. Isso não é dizer que no senso comum não usamos a linguagem com a intenção honesta e neutra de transmitir mensagens; essas situações podem ocorrer. Contudo, se é certo que expressamos verdades no senso comum, isso não pode ser considerado um fim, mas apenas um meio para atingir fins; de modo que é falta de educação analisar a linguagem ordinária procurando as suas condições de verdade. Apenas a linguagem científica tem essa pretensão, apenas ela tem a verdade como meta. Onde estão as análises linguísticas da *Eletrodinâmica dos Corpos em Movimento* ou mesmo da *Origem das Espécies*?

> A obtenção do conhecimento de algumas coisas é necessariamente envolvida em investigações do senso comum, mas ela ocorre como meio para a determinação de alguma situação de uso e fruição, e não, como na investigação científica, como um fim. Na última, não há envolvimento *direto* de seres humanos com seu ambiente *imediato* – fato que carrega consigo a base para a distinção entre teórico e prático (DEWEY, 1938, p.60).

A investigação científica de um objeto não se preocupa com as suas qualidades imediatas, nem com o seu uso no senso comum; mas com as relações estruturais que o objeto mantém com o seu ambiente, com o que há de recorrente e universal no comportamento do objeto. A relação do cientista com o seu objeto de estudo se dá por intermédio de um sistema teórico, e apenas como componente de um sistema a essência do objeto é revelada aos olhos da ciência.

4.2.3 Teoria dos signos

Devido a sua própria natureza, *signos só mantêm relações com outros signos*[103]. Não com objetos exteriores à mente; não com entidades não sensíveis. O signo não difere em substância dos demais eventos físicos; de modo que não seria incorreto dizer que ele não tem natureza própria. O que faz de um evento físico um signo é a função que ele exerce na experiência de algum indivíduo. Todo signo só existe para alguma perspectiva; não sendo possível, portanto, existirem signos *em si*, independentes da experiência. Por outro lado, eventos físicos difusos e indiferenciados só se tornam objetos *para uma experiência*, e só são percebidos quando funcionam como signos. Assim, todo objeto percebido, além de ser um evento físico da natureza, funciona como um signo para o ser que o percebe. A função do signo é ser aquele evento cujo complexo de qualidades, ao ser percebido como objeto da experiência, tem a característica de sugerir algo além da sua própria existência imediata. Em outros termos, qualquer complexo de qualidades imediatas da experiência pode ser considerado um signo se, e somente se, sugerir outro signo na experiência. A caracterização que hoje se costuma fazer da função que exerce um *signo* tende a enfatizar a relação entre signos e objetos: isto é, a relação de referência. Essa relação é compreendida por Dewey como sendo uma relação apenas entre signos. Para Dewey, quem se relaciona com o objeto não é o signo, mas o indivíduo. Vimos no capítulo anterior como a relação de referência é na verdade um ato supralinguístico, dependente de pelo menos dois seres humanos, e da presença imediata dos objetos referidos.

---

[103] Eis um exemplo de uma afirmação que Dewey nunca fez. Não há na sua obra, portanto, uma confirmação direta de que signos só se relacionam com signos. Contudo, indiretamente, do fato de que Dewey (1938) estabelece que os eventos naturais são signos para uma experiência (p.51), que os objetos, enquanto substâncias, são signos para quem os percebe (p.68), e que nunca podemos ir além de nossas experiências (p.147), não podemos senão concluir que, se signos só existem para alguma experiência, e se objetos são signos, então signos só se relacionam com signos dentro de uma experiência. Pois, como já dizia Sherlock Holmes, uma vez eliminadas as alternativas, aquilo que restar, não importando o quão improvável, deve ser a verdade.

A associação de signos, portanto, ocorre na experiência dos seres vivos muito antes do surgimento da linguagem (DEWEY, 1929a, p.176-177). É válido não confundir, pelo menos a princípio, a relação entre signos que ocorre sempre dentro da experiência, com a relação entre o indivíduo e os objetos de seu ambiente, esta última ocorrendo simultaneamente na experiência e na natureza. Segundo Dewey (1938, p.129), qualquer estímulo ou qualidade da experiência pode ser um signo; também é possível que um signo da experiência seja composto por vários outros signos, e assim por diante. As associações sígnicas que ocorrem, por exemplo, na experiência da leitura de um texto são inúmeras e de vários tipos. Porém, a apreensão imediata que temos do significado dos eventos familiares da nossa experiência, acrescida da apreensão imediata que outros animais manifestam nas situações que costumam vivenciar, resulta na hipótese de é possível ocorrer a apreensão do significado de um evento a partir da *associação básica entre apenas dois signos*[104]. Essa associação sendo a condição mínima, porém, muitas vezes, suficiente para a compreensão de uma situação.

Apesar de sermos capazes de estabelecer deliberadamente intrincadas conexões lógicas, quando estamos em situações problemáticas do senso comum, somos capazes de apreender, de maneira imediata e não deliberada, o significado da situação em que nos encontramos, e o que devemos fazer em seguida. Essa relação que se dá entre dois signos, como já foi dito, é a relação entre *situação* imediata e *sugestão* do modo de ação, a relação entre problema e resposta.

4.2.3.1 Relação "signo/sujeito-signo/predicado"

Analisando a *Lógica* (1938) de Dewey, foi possível isolar uma fórmula sobre a relação entre a associação de signos e a compreensão de significado, que endossa a hipótese de outros seres vivos não humanos já possuem um mecanismo, ainda que primitivo, de compreensão de significados. Para Dewey, a apreensão do significado de uma situação exerce uma função análoga a de um juízo sobre ela: a recordar, a orientação da conduta. Como já vimos, a estrutura lógica de um juízo, para Dewey, é a forma "sujeito-predicado". O juízo é a associação sígnica característica de um indivíduo que compreende uma situação familiar. Em grande parte das situações do senso comum os indivíduos adultos se encontram diante de terreno conhecido; em outros casos, porém, a situação não sugere nenhum significado imediato, a não ser um ponto de interrogação. Diante disso, as sugestões que começam a se reunir na mente do indivíduo não são juízos, mas hipóteses a serem testadas.

[104] Por que apenas dois signos? A escolha se baseou na lógica do juízo conforme Dewey, onde a relação entre problema e resposta representa o movimento mínimo necessário para a existência de significados, e, na mesma medida, para que seja possível ao organismo responder eficientemente à situação problemática.

A tese aqui é que essa associação entre quaisquer dois signos na experiência tende a obedecer a uma lógica similar a do sujeito-predicado de uma sentença declarativa. De tal forma que, para que o indivíduo apreenda a situação em que se encontra, basta ocorrer em sua experiência a associação entre dois signos complementares: um signo que sugere, e outro que é sugerido. Um que exerce função semelhante à do sujeito de uma frase, e outro que funcione como um predicado. Assim, podemos afirmar que a compreensão do significado do objeto é a totalidade composta pela própria associação entre significado e objeto, é um conceito, um juízo. Compreendemos melhor o porquê de um juízo ser individual, pois, no nível dos signos, ele é indistinguível da própria situação. No nível pré-linguístico, o juízo é a própria situação final em que o problema é resolvido.

Como estamos interessados no momento na função lógica do par sujeito-predicado para compreender, não tanto palavras e sentenças, mas experiências e situações, a hipótese assumida aqui é que as funções complementares que exercem o sujeito e o predicado em favor da compreensão de sentenças, refletem exatamente as funções que os seus referentes respectivos – o objeto e o significado –, enquanto signos naturais, exercem em favor da apreensão da experiência. Resumindo, portanto, o que foi dito até aqui: não é possível haver um signo isolado, solitário na experiência. Um signo, por definição, sugere outro signo. O signo sugerido exerce a função de complementar, solucionar, resolver o primeiro. De onde temos uma relação dual básica, e um par de funções necessárias para o funcionamento adequado da associação sígnica. Teremos, assim, sempre um signo que exerce a função de sujeito, e outro signo que exerce a função do predicado. Essa relação entre signo/objeto (sujeito) e signo/significado (predicado) é o mecanismo básico da compreensão de eventos da experiência; sendo, portanto, fundamental na orientação da conduta individual.

4.2.3.2 Relação "signo/objeto-signo/significado"

O foco em questão no momento é a relação entre objeto da experiência e significado sugerido. A fórmula "signo/objeto-signo/significado", note-se, é análoga funcionalmente à forma "s é p" (problema-resposta). Ela deve, primeiramente, nos lembrar que estamos falando de uma relação sígnica, e, em segundo lugar, reiterar a função que cada membro exerce na relação. Essa terminologia, portanto, só será útil se sugerir ao leitor a correspondência entre os seguintes pares discutidos até aqui: "problema/resposta", "situação/sugestão", "objeto/significado", "sujeito/predicado", "signo/signo".

Note que, dentro da experiência, qualquer coisa pode ser um "signo/objeto", isto é, um signo que sugere um significado. Pode ser um evento interno (sensações, pensamentos), pode

ser um evento externo (uma fala, um acontecimento); basta que se apresente como um problema a ser resolvido. É válido lembrar que, em situações do senso comum, o significado que damos a objetos da experiência é pragmático; nós apenas queremos compreender o objeto a fim de resolver uma situação. Os eventos mais clássicos a funcionarem como signos/objeto no senso comum são aqueles que se impõem em nossa experiência sem serem chamados. São problemas práticos, que obstruem a nossa vida em algum grau – ex: uma leve dor, um forte desejo, uma tempestade, a conta do condomínio. Para as situações do senso comum, o signo/objeto da experiência será sempre a situação imediata; e o signo/significado será sempre a sugestão de um modo de ação.

Já a sugestão do significado (o signo/significado) ocorre sempre no *interior do organismo*; no entanto, se refere sempre a ações a serem realizadas no ambiente. Essa terminologia não foi desenvolvida para ser utilizada em uma análise minuciosa das relações sígnicas. Ela terá exercido sua função se nos auxiliar a compreender como um objeto físico pode exercer em algumas situações a função de significado. Mas se o significado é uma sugestão que ocorre no interior do organismo, então, como pode um objeto ser um significado? Essa pergunta só poderá ser respondida adequadamente após um exame da relação entre nome e objeto; por ora, basta reiterar o fato comum de que a presença de um objeto nos sugere o seu nome, e de que, conversamente, a presença do nome nos sugere a imagem do objeto. Pensando na fórmula "signo/objeto-signo/significado", temos que, dependendo da situação, o objeto pode também exercer a função predicado. Esse objeto interno – essa representação, se quisermos – não é confundida com o objeto externo, como na teoria representacional do "espelho do mundo". O objeto exterior e a sua imagem interior são reconhecidos pelo indivíduo como dois eventos diferentes; no entanto, são, para ele, *o mesmo signo*, as mesmas qualidades essenciais abstraídas do objeto. Apenas como signo o objeto exterior pode ser gravado em nossas mentes. Veremos mais adiante como isso só ocorre a partir da associação do objeto exterior (como signo natural), com um nome (um signo artificial).

Esta *associação de dois signos (objeto/significado) em uma experiência individual* é uma fórmula que encontramos com base em Dewey para explicar o mecanismo básico da apreensão e compreensão de significados. Resta saber se essa fórmula é capaz de auxiliar os estudos da filosofia da linguagem, e nos ajudar a entender melhor o problema da obscuridade do discurso filosófico. Antes de abordar propriamente o uso da linguagem nos seres humanos, restam ainda algumas distinções a serem feitas com relação ao funcionamento dos signos na experiência. Para compreender melhor as duas funções sígnicas mencionadas acima, Dewey

estabelece outra útil classificação com base nos dois diferentes tipos de *uso dos signos*: o uso deliberado, e o uso não deliberado, referentes, respectivamente, a compreensão e a apreensão de significados. Dewey chama de signos naturais aqueles eventos físicos que usamos como signos de maneira não intencional; enquanto os signos artificiais seriam aqueles eventos físicos, não só usados deliberadamente como signos, mas também confeccionados com o único propósito de exercer essa função. Até o momento, esta seção tem se concentrado no uso involuntário dos signos, na sua apreensão, ou seja, na associação automática entre dois signos naturais dentro da experiência individual. Como foi dito, o intuito era examinar isoladamente o funcionamento da apreensão de significados tal como ela ocorre em situações que envolvem nossas necessidades básicas (orgânicas e sociais), para depois examinar o funcionamento da linguagem como um artefato construído para funcionar como veículo de significados.

4.2.3.3 Signos naturais

Signos naturais são os signos que não são usados deliberadamente. Por isso, pode-se dizer que os animais de outras espécies experienciam apenas a associação entre signos naturais. Neles, a divisão entre a apreensão e a compreensão de significados perde a relevância. Mesmo assim, ocorrem em sua experiência diferentes relações sígnicas, as quais, se o próprio animal não é capaz de diferenciar, exercem aqui um importante papel na orientação da análise posterior sobre o uso intelectual da linguagem. Três tipos de associações entre signos naturais experimenta o animal[105]. 1) Associações internas. Ocorrem normalmente entre a manifestação interna de uma necessidade orgânica (ex: fome) e a sugestão (ex: procurar comida, caçar, etc.). 2) Associações entre interior e exterior. Ocorrem entre signos externos (ex: presença do predador), e a sugestão interna (ex: fuga). 3) Associações externas. Estas são a própria sequência de eventos externos e independentes do organismo. É escusado dizer que a interação de eventos da natureza, ainda que funcione como uma associação de signos, não é obrigada a obedecer a estrutura lógica do nosso juízo (sujeito-predicado); isto, os eventos naturais não são obrigados a obedecer a nossa gramática.

É importante reiterar que os signos naturais são os próprios objetos e eventos da natureza, não suas representações. Outra maneira de compreender como isso ocorre é dizendo que um signo/objeto é a "imagem do objeto" – e, por "imagem", não me refiro aqui só à percepção visual, mas ao conjunto das qualidades físicas perceptíveis do objeto. Ao *identificar* o objeto com a sua imagem, o ser humano é capaz armazenar o objeto em sua memória e chamá-lo à sua imaginação em qualquer momento. Nos problemas práticos do dia

[105] Esta classificação das relações sígnicas primitivas foi desenvolvida a partir da classificação das relações simbólicas (i.e, propriamente linguísticas) presente em Dewey (1938, p.55).

a dia, os significados sugeridos pelas situações tendem a ser as experiências já vividas que são relevantes no contexto em questão. Podemos compreender, assim, em primeira mão, como a sugestão de significados diante de situações problemáticas pode ocorrer por meio de imagens, de qualidades imediatas de experiências passadas.

Dewey (1910, p.171-172), contudo, identifica os três grandes inconvenientes no uso de objetos e eventos naturais (de suas imagens) como signos.

(i) *A excitação física ou direta tende a distrair a atenção daquilo que ela deveria indicar*. Objetos naturais podem ter muitas qualidades sensíveis; esse excesso de informações que o objeto apresenta pode desviar a nossa atenção do seu significado, isto é, do que devemos fazer diante de sua presença. Como são independentes do indivíduo, os signos naturais relevantes costumam impor sua presença na experiência como um problema a ser resolvido, focando a nossa atenção, não no significado do objeto específico, mas no significado da situação. Em situações do senso comum, o único significado que signos naturais nos sugerem são modos de conduta, algumas vezes em forma de imagens – *flashbacks*, dir-se-ia – de experiências passadas sugerindo alguma solução.

(ii) *Onde existem apenas signos naturais, estamos basicamente à mercê de acontecimentos externos; nós temos que esperar até que os eventos naturais se apresentem*. Conectar signos naturais através da experiência é o mecanismo evolutivo que o organismo desenvolveu para resolver os seus problemas de interface com o ambiente. Porém, se dependêssemos apenas do uso de signos naturais para resolver problemas, só conseguiríamos resolvê-los após o seu surgimento involuntário na experiência. Todo problema, então, se tornaria uma emergência; como de fato ocorre com a maioria dos animais. Para eles, o significado só ocorre diante de uma situação problemática, instaurada pela presença de um signo natural. Como os eventos naturais são independentes do organismo, a presença de sugestões (significados) na experiência fica ao arbítrio dos eventos da natureza.

(iii) *Signos naturais, não sendo originalmente construídos para serem signos, são grosseiros, vagos, inconvenientes, difíceis de manipular.* Na história da evolução humana, podemos imaginar a situação hipotética de uma época em que uma espécie de primatas adquiriu certa liberdade criativa com relação à manipulação de signos em sua experiência apenas através de imagens; isto é, se tornou capaz de encetar raciocínios, de conectar diferentes eventos mesmo antes do surgimento da linguagem. Talvez, nesse período, o ser humano pudesse realizar algumas conexões mais difíceis (ex: bolar um ataque, prever um acontecimento); porém, o conteúdo do seu raciocínio seria composto apenas de qualidades imediatas de experiências passadas, apenas signos naturais referentes a situações específicas.

As categorias dos seus pensamentos seriam as imagens das situações problemáticas que ele já resolveu; elas seriam particulares, não universais. Ele seria incapaz de pensar uma situação mais complexa. Essa situação hipotética é obviamente uma fantasia, uma vez que não conseguimos efetivamente diferenciar o surgimento da linguagem do surgimento do pensamento reflexivo.

4.2.3.4 Signos artificiais

Signos artificiais são aqueles estímulos produzidos deliberadamente pelos seres humanos com o objetivo específico de funcionar como signos. São esses signos o que costumamos chamar de *linguagem*. Para Dewey, "qualquer coisa conscientemente usada como signo é, logicamente, linguagem" (1910a, p.170-171). Signos artificiais são, tecnicamente, chamados de *símbolos*; sua presença só funciona se suas qualidades perceptíveis forem irrelevantes, a não ser, unicamente, para sugerir nos indivíduos o significado de alguma outra situação, comportamento, ou objeto, que não se encontrem presentes. Pode-se dizer que o uso de signos artificiais foi essencial para a maneira como a humanidade aprendeu a resolver seus problemas mais urgentes; porém, uma vez satisfeitas as necessidades básicas, outros problemas, menos urgentes, porém mais complexos, começaram a surgir. Para Dewey, os problemas que o uso de signos naturais nos oferecia são resolvidos a partir do momento em que aprendemos a usar signos artificiais.

(i) *O valor direto e sensível de curtos sons e minutas marcas escritas é quase nulo. Dessa forma, a nossa atenção não é distraída para longe da sua função representativa*[106]. A imagem dos signos artificiais é clara e livre do excesso de qualidades imediatas dos objetos naturais. Alguns traços no papel, ou alguns sons da fala, são o suficiente para sugerir algum significado. Essa "imagem" das palavras é também maleável ao raciocínio; o discurso interno é um expediente mais eficiente do que a associação entre imagens sensíveis da experiência. A palavra (escrita ou falada) é um signo bem recortado, de fácil abstração; nós conseguimos pensar economicamente sobre eventos complexos apenas através da associação de poucos símbolos. Quando a presença de um objeto sugere uma palavra (o seu nome) como seu significado, quer dizer que todos os modos de ação que objeto sugere se encontram de alguma maneira condensados naquela palavra. Se Dewey concorda que palavras são veículos que carregam significados, é porque significados são a própria *identificação* entre o nome do objeto e o conjunto qualitativo de modos de ação que a presença do objeto sugere.

[106] As três passagens citadas como itens sobre os signos artificiais se encontram em DEWEY, 1910, p.172.

(ii) *Sua produção ocorre sob nosso direto controle, de modo que eles possam ser produzidos de acordo com as nossas necessidades*. O surgimento dos signos artificiais na experiência humana depende da própria ação dos seres humanos. Quando pensamos em um objeto, via de regra, nos vem à mente, de maneira quase indissociável, o nome do objeto, a imagem sensorial do objeto, e todas as funções que ele pode exercer em nossa experiência. É este o verdadeiro princípio da identidade cognitiva: juntar várias coisas e dizer que ela é uma só. O nome funciona aqui como um imã para o complexo de imagens sensoriais relevantes à compreensão do objeto; o que nos permite pensar, através da associação de palavras, em soluções para problemas que ainda não surgiram na experiência. Os seres humanos adquirem, assim, uma considerável independência com relação aos eventos naturais; pois, ao conseguirem sugerir uns nos outros, e também individualmente, modos de comportamento para situações vindouras, eles começam a manifestar um maior controle sobre suas ações e sobre o seu ambiente.

Essa identidade entre símbolos e signos naturais (ex: entre nome e objeto) fica armazenada no indivíduo de maneira que ele consiga acessar, com razoável sucesso, todos os registros relevantes a cada situação, sem precisar esperar o surgimento de um problema. Dewey comenta que:

> Coisas vêm e vão; ou nós vimos e vamos, seja como for as coisas escapam a nossa atenção. Nossa relação sensível e direta com as coisas é muito limitada. A sugestão de significados por meio de signos naturais é limitada a ocasiões de contato direto ou visual. Mas um significado fixo por um signo linguístico é conservado para uso futuro. Mesmo se a coisa não está lá para representar o significado, a palavra pode ser produzida de modo a evocá-lo. (1910a, p.174)

A presença do nome do objeto na experiência (enquanto signo artificial), tem a função de exercer o mesmo efeito que a presença do objeto (enquanto signo natural): a saber, sugerir o mesmo significado. O símbolo, assim, funciona como um substituto do objeto. Signos naturais vêm e vão; já o surgimento de um signo artificial na experiência depende apenas da ação do próprio indivíduo. Ao falar (pensar, escrever) uma palavra, o próprio indivíduo sugere em sua experiência o significado de um objeto que não precisa estar presente. A diferença é que, em alguns casos, o significado (modo de ação) sugerido não precisa funcionar como um juízo, como uma decisão urgente; pode funcionar como um ensaio, uma revisão das possíveis condutas, como um conjunto de proposições. Em suma, podemos traçar hipóteses, possíveis soluções para problemas futuros. Passamos a ter um acesso potencialmente irrestrito à essência das situações (comportamentos, objetos, etc.) que experienciamos, a partir do momento em que conseguimos associar signos artificiais deliberadamente.

(iii) Signos linguísticos arbitrários são convenientes e fáceis de masunear. Eles são compactos, portáveis e delicados. O significado de uma situação inédita ou muito complexa pode nos escapar à compreensão devido ao excesso de detalhes imediatos. Se ela nos sugerisse apenas um complexo de modos de comportamento (e nenhuma palavra), a imagem que a associação de memórias de experiências passadas nos ofereceria seria ainda mais complicada que a situação original. O uso de símbolos na formulação de proposições funciona como uma análise desse complexo de modos de ação, conferindo ao significado uma imagem mais límpida, e orientando o comportando subsequente do indivíduo. Da mesma maneira, os contornos vagos do objeto percebido parecem ganhar forma definida quando associado a um nome.

> Todo mundo já experimentou como a aprendizagem de um termo apropriado para algo que antes era vago e turvo pode esclarecer e cristalizar a situação. Alguns significados parecem distintos e ao nosso alcance, mas são elusivos; recusam condensar-se em uma forma definida; a indexação de uma palavra, de alguma forma […] coloca limites em volta do significado, destaca-o do plano de fundo, e faz com que ele pareça uma entidade entre outras (1910a, p.173)

Por uma via longa, nós chegamos ao tema que é o ponto de partida dos estudos fregeanos da linguagem, a relação entre linguagem e mundo – mais especificamente, entre nome e objeto.

4.2.3.5 Relação "nome-objeto"

Em termos gerais, a vantagem mais evidente que a filosofia de Dewey oferece diante da filosofia analítica, especialmente no concerne a teorias sobre linguagem, mente e conhecimento, é a acepção naturalista que em suas teorias recebe o processo de *cognição*. Preocupado com problemas educacionais, Dewey foi um filósofo que percebeu a importância teórica das situações de ensino e aprendizagem para uma melhor compreensão do funcionamento da linguagem, e, consequentemente, do conhecimento e da mente; não poupando em sua investigação incursões na área da psicologia.

Dewey percebeu que as situações de ensino e aprendizagem merecem destaque das demais situações do senso comum, onde o indivíduo já adulto está preocupado em resolver seus problemas orgânicos e sociais. A aprendizagem de nomes na infância é uma das raras fases em que a maioria dos seres humanos manifesta legítima curiosidade pela ontologia das coisas do mundo. Esta é uma situação especial porque nela *aprender* é o problema e o objetivo. Os problemas que surgem aqui não são uma ameaça à nossa vida, mas são obstáculos à nossa aprendizagem. Nesses casos, a essência do objeto não é um modo de ação, não é a sua utilidade; é uma palavra: nome do objeto. Durante uma certa fase do nosso

crescimento, apenas o nome basta como significado; a simples associação do objeto com uma palavra é o suficiente para compreendermos o significado do objeto. Para a criança, o nome faz parte do próprio objeto; ao aprendê-lo ela ganha controle, poder sobre ele.

Dewey comenta que "não é supreendente que os selvagens conferem uma eficácia mágica às palavras. Nomear alguma coisa é conferir-lhe um título; é dignificá-lo e honrá-lo elevando-o da mera ocorrência física para um significado que é distinto e permanente" (1910a, p.173). Essa força mágica da linguagem é experienciada por muitas crianças que acreditam durante um período que a mera menção do nome tem o poder de invocar a presença do objeto. A associação entre nome e objeto é o primeiro conhecimento que a criança aprende sobre mundo. É um juízo, uma proposição verdadeira, é uma identificação e uma predicação ao mesmo tempo. A associação entre a imagem imediata do objeto exterior (suas características perceptíveis) e a imagem do nome (som da fala, imagem escrita) fica registrada no indivíduo. Diante disso, criança procura enriquecer o seu conhecimento sobre o mundo ao perguntar o nome de cada objeto ou comportamento que avista em sua experiência. Nessa fase, a partir do momento que descobrimos que tudo tem um nome, cada novo objeto que surge representa um problema que tentamos resolver atribuindo-lhe um nome. Dewey acredita que "o prazer que as crianças sentem em aprender os nomes de todas as coisas indica que significados estão se tornando indivíduos concretos para elas, de modo que o seu comércio com as coisas passe paulativamente do plano físico ao intelectual" (1910a, p.173).

A relação entre nome e objeto ocorre sempre para uma experiência individual, mas isso não quer dizer que ela seja uma relação puramente mental. A mãe entrega um objeto para a criança e fala "chapéu"; os dois signos vem do ambiente exterior, mas ficam gravados na memória da criança. Nesses casos, o significado do objeto é a própria identidade entre os dois signos, entre nome e objeto. Contudo, o significado não têm nenhum uso ficando na mente da criança, nem ficará gravado imediatamente; ele precisa ser usado. Significado não é, com efeito, uma existência psíquica; é primeiramente uma propriedade do comportamento, e, em segundo lugar, uma propriedade dos objetos. (DEWEY, 1929a, p.179)

A associação entre nome e objeto, e nome e comportamento, só fica gravada porque a vida em comunidade demanda que ela seja utilizada frequentemente. A função predicativa do nome "chapéu" só funciona como significado quando sugere na mente criança o mesmo modo de ação que o nome "chapéu" sugere na mente da mãe; e isso só ocorre quando ambos compartilham experiências.

> O som "cha-péu" permaneceria tão sem significado quanto um som em Choctaw, um grunhido aparentemente inarticulado, se não fosse enunciado em conexão com uma ação da qual participa um bom número de pessoas. Quando a mãe está levando

> o infante para dar uma volta, ela diz "cha-péu" enquanto coloca algo na cabeça no bebê. Ser levada para passear se torna um interesse para a criança; mãe e criança não passeam apenas uma com a outra fisicamente; ambas estão interessadas em passear; elas fruem o passeio em comum. Devido à conjunção de muitos fatores em atividade, o som "chapéu" logo ganha para a criança o mesmo significado que possue para os pais; ele se torna um signo da atividade da qual faz parte. O simples fato de que a linguagem é consituída por sons que são mutuamente inteligíveis é o suficiente para mostrar que o significado depende do compartilhamento de experiências (1916, p.11).

De modo que a cognição da identidade entre nome e objeto pressupõe situações de constante interação social. Aprendemos os nomes dos objetos quando os usamos da maneira convencional, para resolver problemas básicos, individuais ou sociais. "*Em suma, o som 'cha-péu' ganha significado precisamente da mesma maneira que a coisa 'chapéu'*, sendo usados de determinada maneira." (1916, p.11, *grifo nosso*). Pode-se dizer, a partir disso, que a relação entre nome e objeto, longe de ser intrínseca, requer o intermédio, não apenas da experiência individual, mas também de experiências compartilhadas; requer, sobretudo, a existência de uma comunidade linguística desenvolvida o suficiente para que o uso convencional das palavras seja garantido por instituições sociais. Do ponto de vista coletivo, o nome "chapéu" se refere diretamente ao objeto por que assim foi convencionado; mas o uso do objeto seria o mesmo se o nome fosse outro. Podemos concluir disso que diversas situações de comunicação permeiam o mecanismo que faz o nome se referir ao objeto; de maneira que é improvável que uma investigação *a priori* sobre a noção de referência venha a descrever o seu funcionamento com precisão.

Do ponto de vista da experiência individual, o nome "chapéu" forma, juntamente com o objeto físico, a essência do chapéu; mas apenas na medida em que essa essência sugere um comportamento diante do objeto. Sem o auxílio de símbolos (signos artificiais), o nosso pensamento sobre os objetos do nosso ambiente não se distinguiria das imagens de situações em que os utilizamos para algum fim. Sem o uso de palavras, as sugestões que nos viriam à mente ao pensar em um objeto seriam qualitativas, seriam signos naturais, imagens de situações de uso. No momento em que associamos um nome a essas várias situações de uso de um objeto, o seu significado deixa de ser um evento subjetivo, interior. Quando a criança aprende um nome, as situações de uso do objeto que lhe vem à mente são condensadas no nome; a partir daí, os significados que começam a ser sugeridos deixam de ser apenas imagens internas, e passam a ser também palavras. E quando o significado de um objeto é uma palavra, ele pode ser comunicado, ele é objetivo.

Uma vez que os significados dos objetos e eventos são compartilhados através da comunicação, é possível a comunhão de objetivos, e, sobretudo, a combinação de diferentes perspectivas, e diferentes sugestões para um mesmo problema coletivo. O uso da

comunicação na resolução de problemas comuns passa a ser um instrumento para uma revisão coletiva dos modos de ação adequados diante de uma futura situação problemática. Esse ensaio dos modos de ação que ocorre em situações de diálogo é uma condição necessária para o desenvolvimento individual da capacidade de raciocínio reflexivo.

> Quando ocorre comunicação, todos os eventos naturais estão sujeitos a reconsideração e revisão; eles são readaptados para preencher os requerimentos da conversação, seja no discurso public ou pelo discurso preliminary que chamomos de pensamento. Eventos se tornam objetos, coisas com significados (DEWEY, 1929a, p. 166).

É através da aprendizagem de nomes que um evento difuso de destaca do ambiente e se torna um objeto. Quando isso acontece o próprio objeto (sua imagem) é retroativamente usada como signo, de modo que a presença do objeto sugere o seu nome, e a presença do nome sugere o objeto. Ambos sugerem o mesmo significado; por isso, o nome e o objeto são *cognitivamente idênticos*. Pois, uma vez possuindo o nome do objeto, o indivíduo pode ele próprio sugerir seu o significado sem precisar da presença do objeto; ele passa a ser capaz de pensar sobre ele. Nós tratamos o nome do objeto como o próprio objeto. Dewey comenta que:

> Eventos, uma vez que são nomeados, levam uma vida dupla e independente. Em adição a sua existência original, eles são sujeitos a experimentações conceituais: seu significado pode ser infinitamente combinado e rearranjado na imaginação, e o resultado dessa experimentação interna, que é o pensamento, pode promover uma melhor interação com o eventos crus e imediatos (1929a, p.166).

O significado, destacado da presença imediata do objeto externo, só cumpre sua função se o resultado for um modo de conduta com relação às próximas experiências em que o objeto se encontrar presente. O que faz com que um objeto seja um signo não é apenas ser uma presença que demanda um significado, mas o fato de que, ao receber um nome, esse objeto deixa de ser uma situação única e específica e passa a ser uma *classe*, um universal. Passa a ser uma solução que pode ser usada em outras situações.

> Assim, todo significado é genérico ou universal. É algo comum entre o falante, o ouvinte, e a coisa a qual a linguagem se refere. É universal também como meio de generalização. Pois o significado é um método de ação, uma maneira de usar coisas como meios para uma consumação compartilhada; o método é geral, embora as coisas as quais ele se aplica são particulares (DEWEY, 1929a, p. 187).

Neste sentido, a palavra é um símbolo perfeito para assumir o significado de um objeto; pois é da natureza própria ser um signo que pede para ser utilizado novamente. "Um significado recentemente adquirido é forçado sobre tudo aquilo que não resiste à sua aplicação; vemos que a criança usa uma palavra nova sempre que tem chance […]. Significados se auto-movimentam em direção a novos casos" (Dewey, 1929a, p.188). A criança não aprende que "árvore" é o nome apenas deste objeto específico; ela imediatamente

passa a aplicar o nome a todas as árvores que encontra, muitas vezes até estende essa aplicação a outros objetos, sendo logo corrigida pelos adultos. "A criança pequena chama qualquer homem generic de papai; familiarizada com um cachorro, ela pode chamar o primeiro cavalo que lhe aparecer de 'cachorro grande'" (Idem, 1910a, p.182). Temos assim o processo de identificação cognitiva em sua mais clara manifestação. A identidade não é de uma árvore consigo mesma, mas de uma árvore com outra árvore, de uma árvore com o seu nome, e desse nome com diversos outros nomes.

O significado não é universal porque ele capta a essência eterna das coisas, mas porque ele é um método de resolver problemas com base em experiências passadas; e, como tal, seu uso é sugerido a cada situação qualitativamente familiar. Os significados dos objetos de uso comum são talhados cotidianamente e representam o conhecimento mais seguro que temos do mundo, aquele que é convencionalmente composto pela relação entre o nome do objeto e os seus usos práticos[107]. No período da infância, costumamos aprender os nomes dos objetos diante da presença dos próprios objetos no nosso ambiente, e aprendemos também que, depois disso, podemos pensar sobre eles mesmo em sua ausência. Chegando à adolescência, o indivíduo já consegue desempenhar habilmente o uso primário e secundário da linguagem – sugerir comportamentos e compartilhar interesses. A própria interação direta e constante que o indivíduo mantém com seu o ambiente físico e social regula a eficiência do seu uso prático da linguagem. Para muitas crianças, apenas com o ingresso em algum sistema formal de educação é introduzido o exercício de leitura de textos. De onde novos problemas de aprendizagem costumam surgir: como tentar aprender o nome de um objeto em sua ausência, apenas através de palavras e da imaginação. Dewey nos fornece um exemplo:

> Será provavelmente aceito com pouca hesitação que uma criança obtenha a ideia de, digamos, um chapéu ao usá-lo como as outras pessoas o usam; ao cobrir sua cabeça com ele, ao oferecer para outros usarem, tendo usado o chapéu repetidamente quando sai para passear, etc. Mas poder-se-ia perguntar como esse princípio da atividade compartilhada se aplica na obtenção da ideia, digamos, de um elmo grego, onde nenhum tipo de uso direto entra na experiência (1916, p.11).

Como um estudante das séries iniciais, diante de um texto de história Grécia antiga, deve compreender o significado de um "elmo"? A única maneira de ele adquirir a compreensão do termo – e, consequentemente, do referido objeto – é imaginando situações

[107] Se o objeto é um signo, e o nome é um signo, então a relação entre os dois forma um juízo legítimo, um conhecimento. Trata-se, certamente, de um conhecimento convencionado, contingente; não obstante, sem o conhecimento proveniente da convenção social, da linguagem ordinária, sem o conhecimento dos nomes e dos objetos familiares, a própria linguagem científica perde o seu sentido. A linguagem comum funciona como um axioma para a ciência; não levá-la em consideração, ainda que como ponto de apoio ou contraste, é tornar a linguagem científica indeterminada. Sem uma constante relação com a linguagem comum, a teoria científica não possuiria significado definido, ela poderia querer dizer qualquer coisa que não faria diferença.

em que um elmo é usado. Se conseguir imaginar de que maneira um elmo era importante para os gregos, o aluno tem acesso ao significado de um objeto distante no espaço e no tempo. Sua experiência, dessa forma, dá um salto qualitativo em comparação ao conhecimento obtido em situações práticas e regionais do senso comum. "Assim, as palavras nas quais a criança aprende sobre, digamos, o elmo grego […] são compreendidas agora ao incitar aquele que ouve ou lê a ensaiar imaginativamente as atividades nas quais o elmo tem seu uso apropriado" (DEWEY, 1916, p.11).

A escolarização, e o exercício da leitura em geral, permite aos seres humanos aprender significados de objetos e eventos que nunca testemunharam, enriquecendo assim a sua experiência. Essa transmissão de significados se dá através da palavra escrita, que é o acesso a registros de outras experiências. A leitura de textos ajuda reforçar no aluno a habilidade de compreender significados de objetos e eventos apenas através da relação de palavras. Além disso, as sinonímias, definições e explicações com que nos deparamos em situações de leitura nos ajudam a sistematizar as relações lógicas entre os termos usados em situações de fala do cotidiano. Não obstante, em se tratando da linguagem do senso comum, as relações entre palavras não nos sugerem significado em virtude de sua consistência interna, mas porque elas nos evocam experiências qualitativas familiares, ou, mais especificamente, porque elas se remetem à relação direta entre o indivíduo o ambiente.

4.2.3.6 Linguagem comum vs. linguagem artificial

Foi dito que o uso da linguagem falada em situações cotidianas exerce funções estratégicas relacionadas às necessidades básicas do organismo: (i) sugerir em outros membros um modo de ação, um efeito, uma resposta; (ii) aproximar os diferentes membros através da comunhão de interesses. Vimos também que há no senso comum situações especialmente preparadas para o ensino e a aprendizagem através do uso da linguagem. A aprendizagem de nomes durante a infância foi destacada como uma dessas situações cujo significado não é apenas um modo de ação, mas a relação entre símbolos ou palavras. Outra situação especial digna de nota é a escolarização. Nas salas de aula, aprendemos que o significado dos objetos de estudo são relações simbólicas. Aprendemos com o uso de dicionários e enciclopédias que a definição de um objeto ocorre através da associação de palavras, não tanto de modos de ação.

Como aprendemos desde cedo que o uso correto e principal da linguagem é o uso intelectual, podemos compreender porque o seu uso prático e cotidiano é tomado como uma mera instanciação da sua função intelectual, e não como uma atividade que carrega seus

próprios objetivos. Neste ponto, a presença cada vez mais constante da linguagem escrita em situações do cotidiano apenas reforça a impressão de que a linguagem falada deve exercer o mesmo papel.

> Onde abunda literatura escrita, a concepção da linguagem tende a ser considerada sob esse modelo. A conexão intrínseca da linguagem com a comunidade ativa é assim esquecida. Linguagem passa a ser simplesmente um meio para expresser ou comunicar "pensamentos" – um meio de comunicar ideias e significados que são completes em si mesmos à parte da força operacional da comunidade (DEWEY, 1938, p.48).

No senso comum, questões sobre significado são dirigidas a objetos e eventos da experiência; elas só dirigem à linguagem quando há falha na comunicação. Vimos que as situações de uso intelectual da linguagem são situações de estudo, nas quais é imprescindível o contato com a linguagem escrita. A linguagem comum de uma comunidade não é só um instrumento para resolver problemas, mas é também a maneira como os seus membros compreendem e explicam o mundo; ela é uma metafísica. A associação entre nomes, objetos comuns, e modos de ação, compartilhada pelos membros de uma comunidade, faz com que a linguagem do senso comum seja, não só um instrumento muito mais eficiente do que as linguagens científicas no que concerne à interação direta com ambiente, mas, sobretudo, que seja também o meio pelo qual damos sentido a nossa existência. Se a comunidade é primitiva e isolada, sua visão de mundo costuma ser uma mitologia que reflete as situações cotidianas daquele grupo. Se, no entanto, se tratar de uma civilização mais complexa, onde há a interação de muitos grupos, e onde a divisão do trabalho multiplica os tipos de situações vivenciadas, a explicação do mundo tem que ser tal que abarque as variadas experiências cotidianas, e não apenas a de um determinado grupo (DEWEY, 1916, p.44-45).

O problema aqui é que a linguagem vernacular não é um sistema simbólico coerente; e, na medida em que a comunidade se desenvolve, em que diferentes grupos passam a interagir multiplicando o número de atividades, o enriquecimento do vocabulário apenas contribui para uma maior inconsistência lógica entre os termos do sistema (DEWEY, 1938, p.49). O conhecimento que a linguagem comum carrega é prático e local; ele se refere a determinado tipo de interação com o ambiente. Em síntese, para exercer bem a sua função ela não precisa se basear em um sistema coerente, precisa apenas resolver problemas. Seria inexato, inclusive, afirmar que a linguagem comum possui um sistema; mais acertado seria dizer que ela possui vários sistemas, vários "jogos de linguagem"; fragmentos que funcionam apenas em determinadas situações práticas.

Os textos religiosos e filosóficos, bem como algumas obras literárias, neste ponto, exercem o papel de oferecer justamente um sistema geral (uma metafísica) que unifique os

diferentes jogos da linguagem do senso comum, permitindo aos indivíduos pensar sobre a essência da vida usando a mesma linguagem que utilizam para compreender o seu cotidiano. Isso não significa que algum desses sistemas oferecidos pelas religiões ou pelos filósofos seja de fato coerente; sua contribuição é ajudar os indivíduos a ter uma ideia geral sobre o lugar que ocupam na natureza e na sociedade. Para Dewey, a metafísica da nossa linguagem ordinária nunca poderá ser logicamente consistente, pois isso interferiria no desempenho da sua principal função: compreender situações específicas para resolver problemas práticos. As palavras que entram no sistema da linguagem comum não precisam manter relações lógicas com todas as outras do sistema. Na linguagem comum, as relações entre palavras geram significado apenas na medida em que se referem a situações do senso comum.

> Enquanto toda linguagem e significados são o que são enquanto partes de um sistema, não se segue que eles tenham sido determinados com base exclusiva em sua capacidade de ser membros de um sistema; muito menos com base em sua qualidade de membro de um sistema compreensivo. O sistema pode ser simplesmente a linguagem do uso comum. Seus significados se relacionam não em virtude do exame de suas relações internas, mas porque eles se situam no mesmo conjunto de hábitos e expectativas. Eles se relacionam devido a atividades do grupo, seus interesses, costumes e instituições (DEWEY, 1938, p.49).

As palavras vão entrando em nosso vocabulário na medida em que vão sendo usadas. Excetuando a forma do sujeito-predicado, e outras convenções gramaticais, os termos da linguagem comum só mantém relações lógicas com outros termos na medida que formam um subsistema de uso referente a um tipo específico de situação prática. De tal maneira que a mesma palavra pode se referir a diferentes objetos dependendo do subsistema em que se encontra, isto é, dependendo da situação. Se considerarmos a linguagem comum um único sistema, encontraremos inúmeras relações de contradição lógica entre os termos. É exatamente essa inconsistência que vai inviabilizar o uso da linguagem natural nas investigações científicas.

> A linguagem científica, por um lado, está sujeita a testes acima deste critério. Cada significado que entra na linguagem é expressamente determinado em sua relação com outros membros do sistema linguístico. Em todo raciocínio ou discurso ordenado, este critério precede àquele instituído por hábitos culturais (DEWEY, 1938, p.49).

Não deve haver pontas soltas em uma teoria; cada termo da linguagem científica deve manter uma relação lógica com todos os outros termos. Nas palavras de Dewey: "O ideal da linguagem cinetífica é a construção de um sistema onde os significados estão relacionados uns com os outros em inferência e discurso e onde os símbolos existem de modo a indicar tais relações" (1938, p.49). Cada símbolo de um sistema fechado só pode ter, portanto, como significado completo, o conjunto das suas relações com os outros símbolos, ou seja, o sistema

inteiro. A definição de um objeto científico será sempre o recorte de suas relações positivas mais imediatas, porém ficando sempre implícito que, se o sistema for coerente, ele terá que conservar relações lógicas (ex: não contradição) com o restante dos termos. Em uma ciência ideal, o significado dos objetos de estudo científico seria a própria linguagem artificial utilizada, ou seja, a própria relação que o termo mantém com o sistema simbólico.

Resumindo o que foi dito até aqui: o significado na linguagem comum é normalmente a sugestão de um modo de conduta, e o significado na linguagem artificial, ou científica, é um sistema simbólico. Existe uma discussão em voga na filosofia da mente sobre a relação entre a linguagem da mente (ou a linguagem "mentalista", não referencial) e a linguagem da física (a linguagem do mundo, referencial). É claro, uma linguagem deve ser verdadeira, presume-se, enquanto a outra deve ser falsa. Não é difícil inferir qual seria a linguagem verdadeira. Só que enquanto a linguagem da física é verdadeira, a linguagem "mentalista" é impertinentemente pragmática e extremamente útil em situações cotidianas. Seria possível uma conciliação entre as duas? A atitude comum na filosofia analítica a esse respeito pode ser representada pelo artigo *Philosophy and the Scientific Image of Man* (1962) de Wilfrid Sellars. É-nos apresentada ali a distinção entre dois tipos de imagens do mundo: a imagem *manifesta* e a imagem *científica*. A homologia dessas imagens, respectivamente, com a linguagem comum e com a linguagem artificial deve ler tida em conta no argumento de Sellars. Para o autor, a tarefa da filosofia seria justamente unir essas imagens em uma totalidade coerente. O dualismo substancial seria causado exatamente por essa contradição entre linguagem comum e linguagem científica. Sellars foi preciso nesse diagnóstico. Porém, a maneira como desenvolveu seu raciocínio para chegar à conclusão de que a imagem científica deve ter prioridade sobre a imagem manifesta, não parece indicar um afastamento do dualismo. Vejamos as opções traçadas.

> Três linhas de pensamento parecem abertas: (1) Objetos manifestos são idênticos a sistemas de partículas imperceptíveis, naquele sentido simples em que uma floresta é idêntica a um número de árvores. (2) Objetos manifestos são o que realmente existe; sistemas de partículas imperceptíveis são maneiras "abstratas" ou "simbólicas" de representar os objetos reais. (3) Objetos manifestos são, para a mente humana, "aparências" de uma realidade que é constituída por sistemas de partículas imperceptíveis (SELLARS, 1962, p. 26).

A primeira opção seria identificar completamente as categorias da linguagem comum com as categorias da linguagem científica, o que intuitivamente parece uma má ideia a todos. A segunda opção seria dizer que a linguagem comum e, por conseguinte, também os seus objetos, são mais verdadeiros que a linguagem artificial, sendo esta última apenas um instrumento teórico usado para medição e controle de experiências. A terceira opção, a

escolhida por Sellars, é dizer que os verdadeiros objetos são aqueles da imagem científica do mundo, isto é, que são as categorias da linguagem artificial. A linguagem comum – a imagem manifesta do mundo – seria adequada para lidar com a aparência do mundo; enquanto a linguagem científica seria mais adequada para lidar com a sua essência. A solução de Sellars não é uma redução das duas imagens (linguagens) em uma só; mas que a linguagem do senso comum seja acoplada à linguagem científica. Como esta última é a verdadeira, a outra deveria servir como um complemento, ou melhor, como uma ferramenta para trazer a ciência para mais perto dos problemas comuns.

A essa altura do trabalho, essa escolha não é mais surpresa para nós. O destaque aqui vai para o caráter reflexivo (não dialético) do raciocínio de Sellars. Sua mente analítica precisou escolher um lado ou outro. Na tentativa de escapar do dualismo "platônico", a solução de Sellars é ainda, das opções mencionadas, o dualismo mais "platônico". Com o auxílio da lógica de Dewey, não é difícil ver como a única solução não dualista é assumir que uma imagem do mundo explica a outra, sem prioridade fixa; e que a elas também se aplica a lógica do sujeito e predicado, do ser e não ser. Sozinha a imagem manifesta pela linguagem comum é abstrata e indeterminada, ela mistura conhecimento prático, teórico, mitologia, superstições, e regras institucionais, em uma só leva. Similarmente, a linguagem científica não se sustenta sozinha. Por isso o leitor nunca vai ver um artigo científico escrito apenas em notações simbólicas ou fórmulas matemáticas. A prosa comum se faz também ali necessária para estabelecer o contexto apropriado, do contrário as fórmulas apresentadas são inteiramente vazias de conteúdo, elas podem significar qualquer coisa. Uma linguagem funciona como significado da outra. A essência dos objetos captados pela linguagem comum é revelada pela linguagem científica. Mas também, se tomarmos a ciência como sujeito, veremos que a essência do conhecimento ali produzido é justamente o significado que ele tem na imagem do mundo manifesta pela linguagem comum. Não há, portanto, uma prioridade; não há nem mesmo a possibilidade da redução a uma perspectiva comum, a uma mesma linguagem. A única coisa que a filosofia pode fazer neste sentido é apontar para o movimento de ida e volta entre ciência e o senso comum.

Mas e a linguagem da filosofia? Diante do que foi dito, ela deveria agir como um ponto comum entre a ciência e o senso comum, não? A obra de Dewey parece ser um exemplo de que é possível fazer uso de uma linguagem composta por conceitos usados em ambas as áreas da sociedade. Mas se o leitor concluir disso que a linguagem filosófica representa a perspectiva comum entre as duas áreas, então ainda estamos presos às coordenadas fregeanas, à busca pelo conteúdo comum. A filosofia é, em vez disso, uma terceira perspectiva, um

terceiro objeto. Como tal, ela deve, em vez de reduzir a ciência e o senso comum a uma imagem só, compreender a relação dialética entre eles. Assim, também a sua linguagem deve ser um terceiro tipo de linguagem, irredutível a qualquer uma das outras. Mais especificamente, de cada área ela tira dois aspectos.

Da linguagem do senso comum, a linguagem filosófica herda a estrutura móvel do sujeito e predicado, e a capacidade para incorporar novos termos a seu vocabulário. Da linguagem científica, a filosofia herda não só o *ethos* da busca pelo conhecimento, mas o caráter sistemático da sua linguagem. A filosofia teria, portanto, o dever de produzir um sistema simbólico capaz de compreender conceitos das mais diversas áreas da sociedade, e que, não obstante, ainda assim fosse internamente consistente. A essa proposta, os filósofos analíticos e continentais enxergam apenas uma atavismo histórico, uma regressão à idade das pedras. Devemos reiterar que este trabalho não tem o intuito de desmerecer qualquer tipo de pesquisa filosófica; contudo, se dentro desse "qualquer tipo" nos for permitido sugerir uma terceira via, eis as justificativas para que esse novo projeto não tenha também o seu mérito desmerecido.

4.3 A teoria filosófica

Concluímos este trabalho oferecendo quatro critérios que deve seguir toda teoria filosófica produzida a partir do projeto que foi chamado aqui de *naturalismo evolutivo*.

1) *A produção de sistemas*

A filosofia deve possuir um sistema metafísico coerente. Tecnicamente, a teoria filosófica deve ser toda ela uma metafísica. Epistemologia seria o estudo da categoria metafísica de "conhecimento", a filosofia da mente estudaria o que a teoria metafísica fala sobre a "mente", e por aí em diante. A carência de um sistema consistente, tão aclamada como uma virtude pelos filósofos atuais, tem como principal consequência a ausência de propostas sociais concretas por parte da filosofia. Os filósofos apenas conversam uns com os outros, sem saber direito como influir na resolução dos problemas reais que abundam em nosso tempo. Contudo, se o filósofo gastar um pouco do seu tempo para elaborar um sistema metafísico bem arrumado, não importando inclusive que tendência siga (se é dualista ou não), ele vai ter uma base para construir outros sistemas mais específicos. Ele poderá construir modelos de sistemas cognitivos, econômicos, políticos, educacionais, etc.

Pegue o mais esdrúxulo sistema metafísico, trace suas implicações lógicas, e teremos um modelo alternativo de sociedade, o que não é algo que deve descartar diante da atual conjuntura. A metafísica pode ser esdrúxula, mas as suas implicações podem servir para

alguma coisa. Quem há de negar que precisamos hoje mais do que nunca de alternativas ao nosso sistema educacional? De um renovado sistema político e econômico? Quem há de negar que não faltam por parte da academia, comentários, opiniões, críticas sociais, análises, sugestões pontuais, e nem um absoluto receio de oferecer algo de concreto ao público? E que, diante deste tétrico panorama, não seria de todo indesejável que uma boa alma se dispusesse a propor algum novo sistema educacional, político, econômico, ou o que seja? Não devem, portanto, os filósofos de boa consciência, sejam estes analíticos ou sintéticos, alimentar essa resistência à construção de sistemas metafísicos, sejam estes de que natureza forem, porquanto, inclusive, quanto mais variados, tantas novas alternativas serão propostas como solução para diversos problemas sociais. As outras vertentes podem continuar o seu trabalho normalmente; mas não faria mal que delas adviesse um auxílio moral, ao menos que fosse para incentivar outros filósofos a enveredar pela via da construção de sistemas, já que elas próprias não querem se dar a esse trabalho.

Ademais, uma filosofia sistemática pode contribuir para a clareza do discurso, pois toda proposição ali deve ser sustentada por um sistema. Ao ler um texto de Derrida ou de Deleuze, nós não sabemos de onde suas ideias saíram, elas poderiam ser quaisquer outras, porventura, dependendo do humor ou do período intelectual por que passa o autor. Uma filosofia sistemática é dita necessária porque é possível saber de onde vem as "opiniões" do autor; é possível, inclusive, prevê-las sobre assuntos que ainda não lemos. Por fim, podemos usar o seu sistema como método para bolar nossas próprias conclusões. As "opiniões" políticas de Dewey, por exemplo, são necessárias, elas são uma consequência do seu sistema; e, como tal, sua origem pode ser traçada, o que favorece imensamente para que o leitor compreenda as suas ideias.

2) *A síntese teórica*

A filosofia não precisa falar apenas o que a ciência já falou. Ela pode – talvez ela deva – propor novos arranjos, novas visões de mundo. Mas, como foi dito acima, ela não deve ficar só na criação de uma nova interpretação, de uma crítica, de uma imagem poética; para ser sintética, a teoria filosófica deve funcionar como uma proposta concreta. Tendo em conta o critério anterior, a teoria filosófica deve tentar oferecer ao público um sistema a ser testado em alguma área. Ele é sintético, estritamente, porque ele é novo, porque é uma alternativa às opções atuais. A esse respeito, creio que deveríamos fazer mais perguntas tais como: Por que é tão incomum que os especialistas em filosofia da mente e na lógica proposicional tenham como produção teórica um modelo básico de *sistema cognitivo* em uma linguagem de

programação que possa ser testada em um *software* de inteligência artificial?[108] A muitos pareceria que um avanço nos modelos de I.A. fatalmente ocorreria por influência da filosofia da mente da tradição analítica[109]. Mas enquanto são raras as propostas, não faltam análises e mais análises de problemas filosóficos tão abstratos quanto ancestrais. Poder-se-ia fazer a mesma pergunta para a filosofia continental: o marxista, especialista no *Capital* e versado em todos os autores clássicos da tradição, em vez de se concentrar em fazer crítica ideológica e apontar as manobras do neoliberalismo, por que ele não toma o seu tempo para elaborar um novo sistema político e econômico? Que seja do próprio comunismo, uma vez que este, enquanto sistema político e econômico, nunca foi detalhadamente elaborado; negligência, aliás, cujo resultado não poderia surpreender a ninguém. Por que, em suma, não há, na filosofia, mais linhas de pesquisa que visam oferecer propostas concretas?

Dewey é um exemplo de que uma filosofia montada a partir de um sistema metafísico resultará necessariamente em propostas (se não adequadas) ao menos originais no que diz respeito a como deve funcionar, em dada sociedade, o sistema educacional, a organização social, o Estado, a ciência, e etc. Diante disso, não me parece irrelevante a intenção daquele grupo de filósofos ou estudantes de filosofia que quiser se reunir para montar um sistema metafísico e, a partir dele, traçar as suas implicações no que diz respeito às diversas áreas da sociedade, sobretudo se o seu intuito for tentar oferecer propostas que visem auxiliar na resolução de algum problema real.

---

[108] Eu sinceramente acredito que a filosofia analítica é a própria filosofia dos sistemas de informação. A sua ontologia dualista é perfeita para as áreas de inteligência artificial, semântica da Web, engenharia de software, arquitetura da informação, informática biomédica, informática biblioteconômica, e todas as outras áreas em que há formalização de nomes e definições de tipos, propriedades, e de relações entre entidades que existem fundamentalmente em algum domínio do discurso, ou seja, todas as áreas que dependem de linguagens de programação. A prova disso é que os pesquisadores dessas áreas usam bastante as obras mais técnicas da filosofia analítica. Mas creio que falta aos próprios filósofos analíticos a percepção de quão mais úteis eles seriam se se voltassem para o auxílio dessas áreas, em vez de permanecer concentrados em resolver quebra-cabeças e experimentos mentais.

[109] Pode aqui surgir a objeção que diz que filosofias da mente como a de Jerry Fodor e, especialmente, de Daniel Dennett, contribuem para o desenvolvimento da IA; e que Dennett, notadamente, coordena inclusive projetos empíricos nessa área. A essa objeção a réplica é: como eles podem contribuir para uma inovação da IA? Sua filosofia da mente não é um sistema autônomo que pode servir de modelo para inteligência artificial, ele é antes uma teoria da mente já construída a partir da teoria computacional. Ela faz exatamente o caminho contrário. Como uma teoria da mente baseada na ideia de que "a mente é um computador", pode ajudar no desenvolvimento cognitivo da IA, se esta também já é um computador? Ora, o que contribui para o desenvolvimento da IA na direção de uma inteligência mais "humana" são os modelos construídos a partir dos estudos da psicologia cognitiva. A teoria computacional da mente, neste sentido, não ajuda nem os estudos da inteligência artificial, nem os estudos da psicologia, e é duvidoso que mesmo para uma caracterização filosófica da "mente" tais teorias tenham algum préstimo. Se Dennett estivesse usando a filosofia para melhorar os computadores, e não o contrário, seu desafio seria como usar uma teoria *não computacional* da mente (uma vez que a mente não é um computador, é bom sempre lembrar isso) para desenvolver uma teoria computacional ou uma inteligência artificial, ou ao menos melhores vídeo games. Mas Dennett não possui um sistema filosófico autônomo, por isso que ele, um darwinista, podendo tratar dos mais diversos problemas filosóficos, permanece emaranhado nos abstratos problemas da filosofia analítica.

Mas essa preocupação com a prática não estaria descaracterizando o ofício do filósofo? Ora, não se tomarmos os filósofos gregos como critério, pois estes eram extremamente interessados em provocar mudanças em sua comunidade. Enfim, não há motivos intrínsecos por que a filosofia não possa ser uma atividade empírica; nem seria ela indistinguível das outras ciências fosse este o caso. O que distingue a filosofia não é o fato de ser uma atividade teórica, mas o fato de ela ser uma investigação universal. Seu objeto de estudo são as investigações particulares da ciência e do senso comum. Continuaria sendo este se o filósofo resolvesse, por exemplo, trabalhar num laboratório e fazer testes empíricos. Não precisa haver alarde quanto à ideia de uma filosofia empírica; sobretudo porque a única coisa que descaracteriza um filósofo é ele se tornar um cientista (leia-se: um especialista). Pois neste caso sim, a filosofia seria o apêndice de alguma ciência particular. Ninguém de fato reclamaria se um filósofo surgisse com um método empírico para investigações universais; mas, enquanto isso não ocorre, o normal é pensar que ele seja impossível. De resto, como afirmavam os pragmatista, creio que a filosofia deve ser julgada pelos resultados concretos que ela produz.

De acordo com o que foi escrito até aqui, o que distingue a investigação filosófica das demais é que, enquanto as outras permanecem na mesma perspectiva, perseguindo o mesmo problema, do início ao fim da investigação; a filosofia, para compreender a relação entre as investigações particulares, precisa ficar trocando de perspectiva constantemente. É justamente essa troca de perspectivas que ela pretende compreender, este é o seu problema; até porque nenhuma outra iniciativa até hoje se propôs a tal empresa. Nós confiamos num físico para falar sobre os conhecimentos produzidos pela física, mas franzimos a testa quando ele começa a falar sobre o conhecimento científico em geral. Não podemos também culpá-lo; ele está dando sua opinião sobre um assunto que claramente não é da sua alçada. Mas de quem é a alçada? Ora, se o mesmo físico começar a estudar outras ciências, a assumir a perspectiva de diversos estudos, e depois criar uma síntese a partir da qual ele emite sua opinião, então ele estará se comportando como um filósofo – trajetória, aliás, comum a muitos filósofos da ciência.

3) *A clareza do discurso*.

Meu primeiro livro de filosofia foi um presente que eu ganhei da minha mãe. Um *pocket book* intitulado *A arte de escrever* (2005) contendo passagens da obra de Schopenhauer. Ali não se falava muito de filosofia, mas da escrita da filosofia. Minha primeira experiência filosófica foi, portanto, a de uma aula sobre como um pensador deve escrever para ser compreendido. Uma aprendizagem não só por meio de comentários, mas do exemplo que se

apresentava ali. Com o professor Schopenhauer eu aprendi que "escrever mal, ou de modo obscuro, significa pensar de modo confuso e indistinto.". E que: "Assim, a primeira regra do bom estilo, uma regra que praticamente se basta sozinha, *é que se tenha algo a dizer*. Ah, sim, com isso se chega longe!"(p.84).

O uso de termos técnicos, metáforas paradigmáticas, argumentos padronizados, de palavras-chave, o que eles escondem? Quando o filósofo analítico usa em uma sentença o operador "se, e somente se", ele está querendo dar um significado maior do que a sentença realmente transmite. "Se, e somente se" é usado para significar um operador lógico bicondicional, ou seja, uma convenção da lógica. Tudo o que os leitores que não são do círculo interno dos lógicos e matemáticos ouvem do autor é "este operador deve significar algo mais do que a mera convenção lógico-matemática"; só que esse "algo mais", nós nunca saberemos o que é[110]. Conversamente não é raro encontrar nos textos filosóficos pós-modernos expressões como "relações de poder", "lugar de enunciação", "desconstrução"; e nos textos do materialismo histórico os termos "dialética", "dialógico", "práxis"; como se por si só eles devessem unir o restante dos argumentos em um todo coerente para dar sentido ao texto. Se o problema da obscuridade do discurso filosófico deve ser compreendido como um problema de contextualização, então ele não é apenas responsabilidade dos leitores; também os filósofos tem que se esforçar um pouco mais neste sentido.

> Não há nada mais fácil do que escrever de tal maneira que ninguém entenda; em compensação, nada mais difícil do que expressar pensamentos significativos de modo que todos compreendam. O *ininteligível* é parente do *insensato*, e sem dúvida é infinitamente mais provável que ele esconda uma mistificação do que uma intuição profunda. (SCHOPENHAUER, 2005, p.83)

Retornamos aqui ao problema inicial: como saber se o texto esconde uma intuição profunda ou se seu único préstimo é ser o recheio de algum currículo? Este trabalho procurou demonstrar que o método de análise da linguagem não pode nos ajudar nessa questão, justamente porque ele é demasiado técnico para uma questão que na verdade é metateórica e se refere à imagem que o filósofo tem de si mesmo, das suas responsabilidades. Faz parte da responsabilidade do filósofo se fazer entender para o maior público possível, ou ele deve apenas se preocupar em escrever para um seleto público, e mesmo assim eles que se virem para dar sentido ao seu escrito? Vimos que Dewey escolheu a primeira opção, que ele escolheu tornar o filósofo um educador. Ao próprio filósofo, portanto, compete o esforço de ser legível, claro e didático.

[110] Nem para os lógicos e matemáticos a expressão "se, e somente se" tem um significado muito maior; ela é a apenas a definição convencionada do conectivo lógico bicondicional.

É muito comum, nesses artigos online que se propõem a nos ensinar como escrever artigos filosóficos, o conselho de que devemos imaginar que o público leitor é um público não filosófico. Um público inteligente, linguisticamente "competente", porém não especializado em filosofia. Mas esse critério tem como maior beneficiário o próprio público filosófico, pois agora o autor é obrigado a dizer de onde vieram os seus pensamentos passo a passo. Cabe aqui a pergunta: por que os textos da filosofia analítica são mais bem escritos em inglês do que em outras línguas? Porque é tão difícil traduzir um texto da tradição analítica? Não deveria ser o contrário, uma vez que o conteúdo comum de todas as linguagens é o próprio objeto de estudo da tradição? A razão é muito clara para todo aquele que tenta aprender uma língua nova: não podemos construir frases simplesmente montando as palavras com base nas regras sintáticas e semânticas. Para toda frase padrão que tentemos montar exclusivamente com base nas regras gramaticais haverá uma formulação mais adequada que normalmente é uma *expressão idiomática* não explicada pela gramática, mas apenas pelo seu uso cotidiano. Um dos motivos porque a escrita da tradição analítica é difícil de traduzir é que as expressões idiomáticas da língua inglesa desempenham um papel muito importante em sua filosofia. Muitas expressões que eram para funcionar como metáforas, como "*grasp*", "*what it is like to be* (a bat)?", "knowing *that*", e outras determinações, são constantemente usadas como conceitos técnicos, e por isso, depois de traduzidas, perdem toda a força original.

Que a teoria filosófica seja sistemática é uma velha utopia dos filósofos de todas as épocas; mas enquanto essa pedra filosofal permanece distante, a clareza do discurso é um objetivo exequível para todas as vertentes. Tendo isso em conta, concluo este trabalho com uma breve considerações. Trata-se de um critério para o texto filosófico. Se bem recordamos, o critério estabelecido pela tradição analítica foi que o texto filosófico seria absurdo ou sem conteúdo, se não denotasse objetos e fatos do mundo; e que a solução seria traduzir a linguagem ordinária para uma linguagem artificial. Este trabalho procurou demonstrar que o filósofo não pretende com o seu texto destacar um ou outro objeto específico da experiência do leitor, mas sugerir significados. O filósofo não fala sobre o mundo, mas sobre o significado, a essência do mundo.

Diante disso, proponho aqui o critério oposto. Se as sentenças em que são usados termos técnicos, símbolos, expressões paradigmáticas, argumentos padronizados, não puderem ser traduzidas para a linguagem comum, então elas não tem conteúdo, são absurdas. Aliás, o poder explicativo de uma sentença é diretamente proporcional ao número de maneiras em que é possível formulá-la. O uso reiterado de termos e expressões técnicas apenas reafirma a mesma definição, quando o ideal seria que a definição fosse reforçada por várias outras

formulações, atacando o problema por todos os lados, de maneira que não sobrasse espaço para o desentendimento. O problema, colocado dessa forma, é ridiculamente simples. Se o objetivo do autor é se fazer compreender, ele deve ser didático ainda que sob o risco de ser redundante; o que ele não pode é exigir que o leitor pense por ele.

5 REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Órganon**. SP: Edipro, 2005.

BELL, S. **Project-Based Learning for the 21st Century:** Skills for the Future. Routledge: Taylor an Francis Group. (2010) 83: 39–43

BERNSTEIN, R. J., ed., **On Experience, Nature, and Freedom:** *Representative Selections from John Dewey*. New York: Bobbs-Merrill, 1960.

BLACK, M. **Dewey's Philosophy of Language**. *The Journal of Philosophy*, 59/19, p. 505-523, set. 1962.

BLACK, M.; GEACH, P. **Translation of Philosophical Writings of Gottlob Frege**. Basil Blackwell Oxford. London, 1960

BOGHOSSIAN. P. "Conteúdo". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BRANCO, A.H. "Significado". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BRANQUINHO, J. "Atitude Proposicional". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

_____. "Condições de verdade". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____. "Conceito/objeto". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006c.

_____. "Compromisso ontológico". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006d.

_____. "Contexto". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006e.

_____. "Estado de coisas". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006f.

_____. "Princípio da bivalência". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006g.

CARNAP, R. "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language". Translated by Arthur Pap. In: **Erkenntnis,** Vol. 11. 1932

CHALMERS, D. **Why Isn't There More Progress in Philosophy?** 2014. Forthcoming. Disponível em: <http://consc.net/papers/progress.pdf >

CORREIA, F.; MULLIGAN, K. "Facts". In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2013. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/facts/>

CORRY, L. “Reflexive Thinking in Mathematics: Formal and Non-formal Aspects”, in A.Diez et al (eds.). **Structures in Mathematical Theories.** Proceedings of the Symposium on Structures in Mathematical Theories, San Sebastian (1990): 383-389.

_____. “The Origins of Eternal Truth in Modern Mathematics: Hilbert to Bourbaki and Beyond.” **Science in Context** 10 (1997): 253-296.

CUNHA, M.V. **John Dewey e o pensamento educacional brasileiro**: a centralidade da noção de movimento. *Revista Brasileira de Educação*, n. 17, 2001. p.86-99.

DARWIN, C. **A Origem das Espécies.** São Paulo: Hemus, 2003

DAVIDSON, D. **The Structure and Content of Truth**. *The Journal of Philosophy*. Vol. 87, Nº. 6 (Jun., 1990) p. 279-328

DEVITT, M.; STERELNY, K. **Language and Reality.** *An introduction to philosophy of language*. 2ª ed. Blackwell Publisher Ltda. 1999

DEWEY, J. **The Evolutionary Method as Applied to Morality**. The Philosophical Review, Vol. 11, No. 2 (Mar., 1902), p. 107-124.

_____. **How We Think**. Heath & Co, Boston, MA, 1910a.

_____. **The Influence of Darwinism on Philosophy**, in Id., *The influence of Darwinism on philosophy*, Henry Holt & Co. New York. 1910b.

_____. **Democracy and Education.** 1916. Disponível em: <http://manybooks.net/authors/deweyjoh.html>

_____. **Experience and Nature**. George Allen & Unwin. London: 1929a.

_____. **The Quest for Certainty**. Gifford Lectures. Balch & Co. NY: 1929b.

_____. **Art as Experience**. Perigee Books. G.P. Putnam’s Sons. NY. 1934/1980

_____. **Logic. The Theory of Inquiry**. Henry Holt & Co. New York: 1938.

_____. **Propositions, Warranted Assertibility, and Truth**. *The Journal of Philosophy*, Vol. 38, No. 7 (Mar. 27, 1941), p. 169-186.

DORATO, Mauro. **Why is the Language of Nature Mathematical?** in G. Antonini, A. Altamore (eds.), *Galileo and the Renaissance Scientific Discourse*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2010, pp.65-71.

DUMMETT, M. **The Origins of Analytic Philosophy**. Cambridge MA, Harvard University Press. 1993

_____. **Thought and Reality**. Oxford, Oxford University Press. 2006

FARIA, P. “História da Filosofia Analítica”. In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FREGE, G. **Begriffsschrift**. Translated by Stefan Bauer-Mengelberg. 1879.

Disponível em: <http://dec59.ruk.cuni.cz/~kolmanv/Begriffsschrift.pdf>

_____. **The Foundations of Arithmetic**. Harper Torchbook. New York: Basil Balckwell & Mott, 1884/1960.

_____. **The Thought:** *A Logical Inquiry*. In: Mind, New Series. Oxford University Press, New York: Vol. 65, No. 259 (Jul., 1956), p. 289-311

_____. **Lógica e filosofia da linguagem**. Trad. Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1978.

GRAÇA, A.S. "Atomismo Lógico". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GLANZBERG, M. "Truth". In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2013. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/truth/>

GLOCK, H. **What is Analytic Philosophy**. MA: Cambridge University Press. 2008

HEGEL, G. **Lectures on Logic**. Translation: Clark Butler. Indianapolis: Indiana University Press. 2008

_____. **Science of Logic**. Translated by George di Giovanni. New York: Cambridge University Press. 2010

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução: Paulo Meneses. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes. 2011

HEISENBERG, W. **The Physicist's Conception of Nature**. NY: Hutchinson & Co. 1958

HOLIDAY, D. A. "'Determinacy of sense' in Frege and Wittgenstein". **Philosophy MSc**. The University of Edinburg (www.era.lib.ed.ac.uk) 2005

HORKHEIMER, M. "Traditional and Critical Theory". **Critical Theory: Selected Essays**. NY: Continuum International Publishing Group, 2002

JANNSEN, T. **Frege, contextuality and compositionality**. *Journal of Logic, Language and Information*, *10*, (2001) 115–136

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

KORMAN, D.Z. "Ordinary Objects". In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2011. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/ordinary-objects/>

KUHN, T. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. 5ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva. 1998

LEVINE, J. **Materialism and Qualia:** The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly* 64, University of Southern California (1983) 354-361

LINNEBO, Ø. **Frege's Context Principle and Reference to Natural Numbers**. Forthcoming in *Logicism, Formalism, Intuicionism: What Has Become of Them?* Ed. S. Lindström, Springer. 2006

LÍVIO, M. **Is math invented or discovered?** 2011. Disponível <http://www.sfu.ca/~rpyke/cafe/livio.pdf>

LOCKE, J. **An Essay Concerning Human Understanding**. The Pennsylvania State University. 1999. Disponível em: <ftp://ftp.dca.fee.unicamp.br/pub/docs/ia005/humanund.pdf>

LOURENÇO, M.S. "Identidade". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LOURENÇO, M.S. "Análise". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LYCAN, William. **Philosophy of Language:** A Contemporary Introduction. London, New York: Routledge, 2000

MARQUES, A. "A história da noção de analítico". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

_____. "Realismo". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____. "Teorias da Referência". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006c.

MARTINELLI, T.; SOUZA, R. **John Dewey e a formação de professores:** aspectos da influência sobre a formação docente no Brasil. IX Congresso Nacional de Educação – EDUCERE. PUCPR. 2009

MARTINHO, F. "Cálculo proposicional". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MCGINN, C. **The Problem of Consciousness**. Oxford: Blackwell Publishers. 1991

MCKAY, T.; NELSON, M. "Propositional Attitude Reports" In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2011. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/prop-attitude-reports/>

MEDINA, José. **Linguagem:** Conceitos-chave em Filosofia. Tradução: Fernando R. da Rocha. – Porto Alegre: Artmed, 2007.

MICHAELSON, E. "Reference". In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2014. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/reference/>

MULLIGAN, K.; SIMONS, P.; SMITH, B. **What's Wrong with Contemporary Philosophy?** Topoi 25 (2006) 63–67.

OLIVERIA, A.J. "Lógica de Segunda Ordem". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ORILIA, F. "Properties". In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2011. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/properties/>

OTT, L. **Locke's Philosophy of Language.** Cambridge: Cambridge University Press. 2003

PATTON, A. **Work that matters:** The teacher's guide to project-based learning. Paul Hamlyn Foundation. 2012

PELLETIER, J. **Did Frege Believe Frege's Principle?** in *Journal of Logic*, Language and Information 10 : 87-114. Amsterdam: Kluwer Academic Publishers. 2001

PIAGET, J. **The Language and Thought of the Child.** English translation: Marjorie and Ruth Gabain. New York: Routledge. 1959

POPP, J. **Evolution's First Philosopher**. John Dewey and the continuity of nature. State University of New York, 2007

PRESTON, A. **Analytic Philosophy**. The History of an Illusion. *Continuum Studies in Philosophy Series.* University of Tennessee at Martin, USA. 2010.

PUTNAM, H. **Realism with a human face.** Cambridge, MA: Harvard University Press. 1992

QUINE, W. **On What There Is**. (1948). In: QUINE, *From a Logical Point of View*. 2ª ed. New York: Harper & Row.1961

REIF, W.; JUNKER, T.; HOÛFELD, U. **The synthetic theory of evolution**. In: BIOSCI, T. **Tübingen:** Urban & Fischer Verlag. 2000

RORTY, R. (ed.). **The Linguistic Turn:** *Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago:University of Chicago Press. 1967

RUSSELL, B. "On Scientific Method in Philosophy" Pp. 75-93 In: **Mysticism and Logic**. Totowa, N.J.: Barnes & Noble. 1914

_____. **Consequences of Pragmatism:** *Essays 1972-1980*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. 1982

_____. **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1979

SÀÁGUA, J. "Lógica de Primeira Ordem". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SANTOS, P. "Princípio da composicionalidade". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SCHOPENHAUER, A. **A arte de insultar**. Org: Franco Volpi. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SELLARS, W. "Philosophy and the Scientific Image of Man". In: SELLARS, W. **Science, Perception and Reality**. London: Routledge and Kegan Paul, 1–40. 1962. Disponível em: <http://selfpace.uconn.edu/class/percep/SellarsPhilSciImage.pdf>

SHRAMKO, Y.; WANSING, H. "Truth Values". In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2015. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/truth-values/>

SILVA, L.; TAVARES, H.M. **Pedagogia de projetos:** inovação no campo educacional. Revista da Católica, Uberlândia, v. 2, n. 3, p. 236-245, 2010.

SOAMES, **What is Meaning?**, Princeton: Princeton University Press. 2010a.

_____, **Philosophy of Language***,* Princeton: Princeton University Press. 2010b

SOUZA, J. **Os Pré-Socráticos**. Coleção Vida e Obra. Editora Nova Cultural Ltda., São Paulo, 1996

SOKAL, A. **Trangressing the Boundaries**: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity. New York University, 1996

SPEAKS, J. "Frege's theory of sense". Handout (2011). Disponível em: <https://www3.nd.edu/~jspeaks/courses/2011-12/83104/handouts/frege-sense.pdf>

_____. "Theories of Meaning" In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2014. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/meaning/>

TAHKO, T.E. **The Necessity of Metaphysics**. Ph.D. Thesis. Durham University January 2008

TEIXEIRA, C. "Analítico". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

TEXTOR, M. "State of Affairs". In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2012. Disponível em: < http://plato.stanford.edu/entries/states-of-affairs/>

TRAVIS, C. "Pensamento". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

TYE, M. **Consciousness Revisited**. Materialism without Phenomenal Concepts. *Representation and Mind*. The MIT Press. 2009

WEISSMANN, K. **A vida de Schopenhauer**. 2ªed. Belo Horizonte, MG: Editora Itatiaia Limitada. 1980

WIGNER, E. P. (1960). *"*The unreasonable effectiveness of mathematics in the natural sciences*"*. **Richard Courant lecture in mathematical sciences**. New York University, 1959.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus**. Tradução de J. A. Giannotti, São Paulo: EdUSP, 1968.

_____. **Investigações Filosóficas**. Tradução: José Carlos Bruni. São Paulo, SP: Nova Cultural. 1999

ZILHÃO, A. "Dualismo". In: **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.