





Revista de Pesquisa em Filosofia  
**FUNDAMENTO**  
Ouro Preto - Minas Gerais - Brasil



**UFOP**

**Universidade Federal  
de Ouro Preto**

Fundamento Revista de Pesquisa em Filosofia / Universidade Federal de Ouro Preto / Grupo de Pesquisa em Filosofia Contemporânea. n. 4, (jan–jun. 2013) – Ouro Preto:

Ed. UFOP, 2012

Semestral – Tiragem: 200 exemplares.

ISSN: 2177–6563

1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Federal de Ouro Preto. II. Instituto de Filosofia, Artes e Cultura. III. Grupo de Pesquisa em Filosofia Contemporânea.

Endereço para correspondência:

**Revista Fundamento**  
**Instituto de Filosofia, Artes e Cultura – IFAC**  
**Rua Coronel Alves, 55, Centro, Ouro Preto, MG, Brasil**  
**CEP: 35400-000**

**Endereço eletrônico: [revistafundamento@ufop.br](mailto:revistafundamento@ufop.br)**

## **Revista Fundamento**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO

**Reitor**

Prof. Dr. João Luiz Martins

INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA/IFAC

**Diretor**

Prof. Guilherme Paoliello

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA/DEFIL

**Chefe de Departamento**

Prof. Bruno Guimarães

**Bibliotecária**

Neide Nativa

FUNDAMENTO

REVISTA DE PESQUISA EM FILOSOFIA

**Diretores Gerais**

Prof. Mário Nogueira (UFOP)

Prof. Sérgio Miranda (UFOP)

**Diretores Executivos**

Aline Monteiro (UFOP)

Lívia Reis (UFRJ)

Roberto Wagner de Carvalho Júnior (UFOP)

**Editor**

Prof. Dr. Mário Nogueira (UFOP)

**Diagramação**

Aline Monteiro

**Revisão**

Lívia Reis

**Assistente de Revisão**

Aline Monteiro

**Comitê Editorial**

Alexandre Noronha Machado (UFPR)

Hélio Lopes da Silva (UFOP)

Danilo Marcondes (PUC-Rio)

Desidério Murcho (UFOP)

Frank Thomas Sautter (UFMS)

Guido Imaguire (UFRJ)

Marco C. Ruffino (UFRJ)

Nelson Gonçalves Gomes (UNB)

Túlio Xavier de Aguiar (UFMG)

## SUMÁRIO

### I - CONVITE À PESQUISA EM FILOSOFIA

- 11 FILOSOFIA ACADÊMICA  
Desidério Murcho - UFOP

### II - ARTIGOS INÉDITOS

- 21 UM ESTRANHO COMPROMISSO SEMÂNTICO: O MINIMALISMO SEM PROPOSIÇÕES MÍNIMAS  
Ana Cristina Serralheiro Falcato - Universidade Nova de Lisboa
- 47 UMA ANÁLISE SOBRE A FORMA DAS NORMAS EPISTÊMICAS  
Luis Fernando Munaretti da Rosa - PUC-RGS
- 65 CONHECIMENTO, CETICISMO E JUSTIFICAÇÃO  
Giovanni Rolla - UFRGS
- 89 MENTE ESTENDIDA E CONTEÚDOS PREVIAMENTE ENDOSSADOS  
Bernardo Alonso - UFMT
- 109 O QUE HÁ DE ERRADO COM A PORNOGRAFIA?  
Lucas Miotto - PUC-RJ
- 125 A EDUCAÇÃO E A EDUCAÇÃO MORAL EM “UMA TEORIA DA JUSTIÇA” DE RAWLS  
Marcos Rohling - UFSC
- 151 CURRÍCULO DE FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO – SUA IMPORTÂNCIA E DESAFIOS  
Rafael da Silva Cortes - Cap-UFRGS

### III - TRADUÇÕES

- 163 SIGNIFICADO COMO USO: UMA INTERPRETAÇÃO  
Claudia Bianchi - Università Vita-Salute San Raffaele de Milão  
Tradução de Renato Railo - USP
- 187 MILL ENTRE ARISTÓTELES E BENTHAM  
Matha Nusbaum - University of Chicago  
Tradução de Gustavo Hessmann Dalaqua - UFPR
- 201 A DOCTRINA DE SÃO TOMÁS DO SER NECESSÁRIO  
Patterson Brown - State University of New York  
Tradução de Fabio Lampert - Faculdade de São Bento/SP





**Convite à Pesquisa em  
Filosofia**



## Filosofia acadêmica

Desidério Murcho  
Universidade Federal de Ouro Preto

Na série de curtos artigos filosóficos de opinião, publicados no *The New York Times*, coletivamente intitulados “The Stone”, o filósofo britânico Colin McGinn publicou dois artigos<sup>1</sup> em que propõe que mudemos o nome da nossa disciplina, devido à confusão e incompreensão que o seu nome provoca em tantas pessoas que, mal nos ouvem dizer que fazemos filosofia, esclarece McGinn,

*Presumem imediatamente que o nosso trabalho consiste em oferecer conselhos sábios, habitualmente na forma de aforismos e provérbios sem defesa argumentada. Tentamos então explicar que não fazemos esse tipo de filosofia, momento em que podemos muito bem ser acusados de abandonar a nossa vocação histórica — trazer à luz e explicar o “sentido da vida” e quais são os bens humanos últimos. Podemos então ser acusados de não sermos “verdadeiros filósofos”, ao contrário de vários gurus, pregadores, homeopatas e afáveis conselheiros de bar.*

---

<sup>1</sup> - “Philosophy by Another Name” (*New York Times*, 4 de Março de 2012, <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/03/04/philosophy-by-another-name/>) e “Name Calling: Philosophy as Ontical Science” (*New York Times*, 9 de Março de 2012, <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/03/09/name-calling-philosophy-as-ontical-science/>).

A reforma linguística não seria uma novidade; os antecessores dos cientistas atuais fizeram precisamente isso a partir do séc. XVIII. As pessoas que faziam o que na altura se chamava “filosofia natural” consideraram que esta designação estava ultrapassada, e passaram a usar uma nova palavra: “ciência”. Esta palavra era já usada: a sua raiz latina, “scientia”, significa apenas “conhecimento” e é uma tradução adequada da palavra grega “episteme”. A inovação foi passar a usar essa palavra para falar do que antes se designava “filosofia natural” e que incluía qualquer investigação aturada dos fenómenos naturais. À medida que as diferentes ciências se foram especializando, criaram-se várias novas palavras, como “física”, “química” e “biologia” — esta última só introduzida no séc. XIX, em 1802, pelo cientista francês Jean-Baptiste Lamarck. Por vezes, a introdução ou renovação das designações das várias disciplinas hoje, para nós, obviamente científicas foi feita por oposição a discursos místicos, iniciáticos ou para-religiosos: a palavra “química” foi introduzida para marcar a diferença relativamente à alquimia e a palavra “astronomia” passou a designar o estudo científico dos corpos celestes, inventando-se uma nova palavra, “astrologia”, para os discursos sapienciais que visam prever a nossa fortuna e personalidade com base na posição dos planetas. Esses dois casos são curiosos, linguisticamente, porque são a imagem de espelho um do outro: a alquimia manteve o seu nome, mas a astrologia mudou o seu; a química usou um nome novo, mas a astronomia apoderou-se do nome já existente. Mudar o nome da filosofia não seria, pois, uma aberração histórica; pelo contrário, seria algo que está na continuidade com o que tem vindo a acontecer com várias áreas que visam afirmar-se como estudos genuínos das coisas, afastando-se de discursos para-religiosos ou iniciáticos.

A palavra proposta por McGinn para substituir “filosofia” é “ontics”, que em português seria “ontica”. Essa palavra não só está longe de ser uma designação atraente na nossa língua como existe já, como adjetivo, na gíria universitária de língua portuguesa e não designa, de modo algum, toda a filosofia. A questão da palavra com que designamos a filosofia, contudo, apesar de interessante, está associada a dois outros aspectos que talvez sejam mais importantes. O primeiro é a caracterização do que constitui uma área académica ou universitária e o segundo é a noção de ciência.

Nos dois casos, o conceito crucial é o de probidade epistêmica. Ao contrário do que se poderia pensar, a diferença entre a alquimia e a química, por exemplo, não é que a primeira aceite a existência de forças místicas de afinidade, rejeitando-as a segunda. A diferença é que a primeira não tem boas razões para aceitá-las e rejeita a possibilidade de as pôr em causa, ao passo que a segunda aceita ou rejeita apenas o que passa pelo crivo da discussão crítica sem peias. A diferença é a atitude iniciática ou para-religiosa, num caso, e a atitude crítica, no outro. Ao contrário do que se poderia pensar, em ciência aceitamos a existência de várias entidades e acontecimentos que não podemos ver nem tocar; aceitamo-los, con-

tudo, não quando isso é reconfortante para nós, mas quando temos o que consideramos serem razões adequadas para pensar que existem. E a probidade epistêmica não é senão a atenção escrupulosa, a disposição contínua para corrigir o erro que sabemos ser inevitável em seres como nós, visando conhecer as coisas como elas realmente são, e não como gostaríamos que fossem. Popularmente, a probidade epistêmica é conhecida como “objetividade”, distinguindo-se da opinião à toa, sem qualquer base adequada.

Uma concepção adequada e ampla de ciência — que inclua a matemática, a psicologia e a história, além da arqueologia e da astrofísica — não cai na armadilha comum de tomar a física como a única ciência genuína, sendo todo o resto paisagem. É a essa armadilha que se chama, por vezes, “cientificismo”: a ideia de que só os métodos parecidos aos da física são genuinamente científicos. Essa é a posição que o filósofo Alex Rosenberg defende no seu último livro e em que insistiu no seu artigo<sup>2</sup> do *New York Times*, chamando-lhe “naturalismo”, usando esta palavra numa das acepções em que é hoje usada. Ainda no *New York Times*, Timothy Williamson, influente filósofo de Oxford, escreveu dois artigos<sup>3</sup> atacando o naturalismo ou cientificismo, defendendo que a defesa do naturalismo esconde-se em ambiguidades. Interpretadas de um modo, algumas afirmações naturalistas são verdades entediantes; interpretadas de outro, são falsidades óbvias.

É trivial, defende Williamson, que na física temos os melhores recursos para descobrir tudo o que queremos descobrir sobre os problemas da física; mas é obviamente falso que a física nos ajude a descobrir, e ainda menos a explicar, a batalha de Gettysburg de 1863. O erro do naturalismo ou do cientificismo consiste em eleger os métodos da física, que se têm certamente mostrado muitíssimo fecundos para fazer física, como métodos universais para melhor compreender e conhecer todos os aspectos da realidade. Acontece que tais métodos são adequados em física porque queremos neste caso saber e compreender fenômenos que só com esses métodos podemos saber e compreender. Porém, tais métodos seriam totalmente desadequados para demonstrar teoremas da matemática ou da lógica, ou para saber o que aconteceu na batalha de Gettysburg.

Assim, o que há a fazer é refletir sobre aqueles aspectos dos métodos da física que são relevantes para outras áreas do estudo e que são comuns a áreas muitíssimo diferentes, como a matemática. Apesar de esta área de estudo não recorrer à experimentação, como a física, mas antes ao raciocínio puro, como a lógica e a filosofia, não pode ser encarada como não

---

2 - *The Atheist's Guide to Reality* (Nova Iorque: W.W. Norton, 2011) e “Why I am a Naturalist” (*New York Times*, 17 de Setembro 2011, <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/09/17/why-i-am-a-naturalist/>).

3 - “What is Naturalism?” (*New York Times*, 4 de Setembro de 2011, <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/09/04/what-is-naturalism/>) e “On Ducking Challenges to Naturalism” (*New York Times*, 28 de Setembro de 2011, <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/09/28/on-ducking-challenges-to-naturalism/>). A citação é retirada deste segundo artigo.

científica, no sentido amplo de uma maneira de proceder que produz resultados confiáveis, precisamente porque produziu muitíssimo resultados confiáveis. Aliás, é irônico que, sem tais resultados, a física não teria podido desenvolver-se como se desenvolveu. E a história, que os naturalistas científicistas quereriam rejeitar como mero passatempo divertido, é também uma condição sem a qual não poderíamos fazer física — porque, como argumentou o filósofo britânico R. G. Collingwood, mencionado por Williamson, sem o conhecimento das experimentações e observações físicas do passado não haveria física, mas este conhecimento é histórico.

Quando fazemos essa reflexão, concluímos que o que caracteriza a maneira científica de proceder é a probidade epistêmica, manifestando-se esta de diferentes modos em diferentes áreas, em função do que estamos estudando. Se estou fazendo uma demonstração matemática ou lógica, não seria epistemicamente probo da minha parte invocar experimentações físicas porque estas são insusceptíveis de demonstrar teoremas. O mesmo acontece se estou fazendo história, arqueologia ou até algumas áreas da astrofísica: a experimentação, basilar em muitas áreas da física, não se aplica a estes casos. Inversamente, se estou fazendo sociologia ou física, não seria epistemicamente probo da minha parte invocar raciocínios inteiramente matemáticos ou lógicos, porque estes são insusceptíveis de nos ajudar a descobrir leis ou verdades importantes sobre as sociedades ou as forças e entidades físicas.

O que há de crucial no modo científico de proceder, entendendo o termo na sua acepção mais ampla, é o ajustamento dos nossos modos de proceder ao que procuramos saber ou compreender, sem perder de vista que nos enganamos muitas vezes. Pondo as coisas de um modo algo cru, se eu quiser saber quantas cervejas tenho na geladeira, a especulação filosófica é inadequada; o melhor é levantar-me e ir ver. Mas se eu quiser saber se o aborto é moralmente permissível, não há maneira alguma de ir ver — tenho de fazer filosofia e fazer filosofia é raciocinar intensa e cuidadosamente. Em suma, ser científico, na sua acepção mais ampla, é ser epistemicamente íntegro, e ser epistemicamente íntegro envolve dois aspectos cruciais: primeiro, a abertura permanente à correção; segundo, a procura constante de maneiras promissoras de investigação, adequadas ao que queremos investigar.

O que emerge desta discussão é muitíssimo relevante para a natureza da filosofia, o seu lugar nas universidades e a ideia errada que as pessoas fazem da nossa área de estudos. Comecei por dizer que, se a filosofia fosse o que as pessoas comuns pensam que é — uma espécie de autoajuda plena de aforismos supostamente profundos, mas nenhum raciocínio nem teorização sofisticados e intensos —, muitos acadêmicos ficariam envergonhados da sua própria disciplina porque querem pensar que fazem algo com dignidade acadêmica. Agora podemos compreender melhor o que está em causa: uma concepção das universidades como institui-

ções onde se cultiva a probidade epistêmica, contrastando quer com a opinião aforística de aspecto profundo, quer com a mera simulação do estudo rigoroso das coisas.

A imagem popular da filosofia é algo embaraçosa para nós precisamente porque não é a imagem de um estudo rigoroso e epistemicamente probo das coisas. Contudo, apesar de a imagem popular da filosofia não representar corretamente grande parte dos escritos filosóficos do próprio passado da filosofia — onde encontramos teorização e argumentação cuidadosa e sofisticada, abertura e consideração de objeções, e não o gênero de discurso aforístico e de autoajuda que as pessoas imaginam —, também é verdade que alguns escritos filosóficos do passado correspondem à imagem popular da filosofia: são aforismos e ideias um pouco à toa que não resistem a uma discussão cuidadosa e explícita. O modo como, nas universidades, se reage a esse legado plural, que inclui investigação epistemicamente prova, mas também opinião sem fundamento sólido, talvez seja esclarecedor.

Em primeiro lugar, escolhemos, de entre as muitas abordagens da filosofia que constituem a sua história, aquelas que nos parecem hoje epistemicamente probas, e consideramos que as outras são irrelevantes — exatamente o que se faz em astronomia, química ou matemática, cuja história está, também, efetivamente misturada com astrologia, alquimia e numerologia. Do mesmo modo que distinguimos com razoável clareza a astronomia da astrologia, apesar de historicamente ambas estarem entrelaçadas, também em filosofia distinguimos o *Teeteto* de Platão, por exemplo, que é constituído por raciocínio e teorização intensos sobre questões muitíssimo abstratas e afastadas de qualquer parecença com a autoajuda, de outros textos que fazem parte da história da filosofia, mas pouco mais são do que conselhos de autoajuda. Quando estabelecemos a nossa linhagem histórica, temos em mente crucialmente o primeiro, mas não o segundo, tipo de textos.

Não se trata, note-se, de eliminar da filosofia a preocupação com os bens humanos últimos ou o sentido da vida; estes temas estão efetivamente presentes na história da filosofia que incluímos na nossa linhagem e são, hoje, tratados com rigor e probidade epistêmica pelos filósofos. Trata-se de eliminar uma maneira iniciática, para-religiosa, aforística, meramente sugestiva, de abordar esses temas — fugindo da discussão cuidadosa e tão explícita quanto possível, precisamente porque se quer fugir da possibilidade de erro, afirmando-se ideias que se quer impor dogmaticamente, seduzindo-se o leitor com floreios retóricos. O que há de errado na perspectiva popular que muitas pessoas parecem ter da filosofia não é apenas o puro desconhecimento da história da filosofia, que, em muitíssimos casos, é muito mais parecida a coisas como a astronomia do que a coisas como a astrologia, tratando de temas que não respondem a ansiedades existenciais, mas antes à curiosidade intelectual e à vontade de conhecer e compreender melhor realidades não humanas. O que há de mais

fundamentalmente errado na perspectiva popular é o desconhecimento do modo de proceder que está presente em grande parte da história da filosofia, que está nos antípodas de atitudes iniciáticas ou para-religiosas.

Em segundo lugar, e talvez ainda mais surpreendente para as pessoas, quando nas melhores universidades estudamos textos que são efetivamente algo panfletários ou aforísticos, e mais iniciáticos do que científicos, o nosso estudo não é, ele mesmo, panfletário ou aforístico, mas, antes, científico, no sentido de ser distanciando e sóbrio. Há uma tradição acadêmica que preza a probidade epistêmica e que distingue crucialmente o estudo científico do pensamento de um autor, ou de um texto, da sua paráfrase laudatória. Afinal, fazer um estudo cuidadoso do pensamento de Hitler, tal como expresso em *Mein Kampf*, não só não deve confundir-se com o elogio, explícito ou sub-reptício, do nazismo, como é, na verdade, incompatível com ele. Contudo, é verdade que nem sempre assim se procede nas universidades: o ideal de investigação intelectualmente íntegra é, muitas vezes, subvertido. Mas parece que todos nas universidades reivindicam esse ideal, mesmo quando os seus colegas, com ou sem razão, pensam que estão longe de o pôr em prática.

É esta vontade, genuína ou meramente simulada, de seriedade acadêmica, que explica a perplexidade, manifestada por Oswaldo Porchat<sup>4</sup>, quando se queixa — com ou sem razão, e talvez hoje com menos razão do que há duas ou três décadas — que nas universidades ensinamos a fazer filosofia, mas não a filosofar. O problema de ensinar a filosofar é que, se isso for mal feito, se aproxima de algo como a imagem popular da filosofia: pomos os alunos a escrever textos místicos, panfletários ou aforísticos, o que parece incompatível com a seriedade acadêmica. Se ninguém nos ensinou a fazer o gênero de coisa que faziam Platão, Kant ou Russell — teorização, análise e argumentação conceptual intensa, e não história da filosofia e exegese de textos — não sabemos muito bem como o ensinar aos nossos alunos, e corremos o risco de rejeitar um trabalho de valor de um aluno e de aceitar uma tolice de outro. A saída é eleger o trabalho histórico e comentarista como o único academicamente aceitável, sugerindo que, depois de várias décadas a fazê-lo, aprende-se a fazer o que fazia Platão ou Descartes — uma posição que um observador imparcial talvez ponha em causa, uma vez que também não se aprende a pintar quadros sem ter a experiência de pintar realmente quadros, por mais que estudemos afincadamente a história da pintura.

Quem conhece as bibliografias introdutórias contemporâneas da área da filosofia, ou vê como se ensina filosofia em alguns centros acadêmicos de excelência que trazem novos filósofos ao mundo, está longe de considerar que a única maneira de ensinar filosofia de uma maneira compatível com a seriedade acadêmica desejada é evitar ensinar a fazer filosofia e

---

4 - "Discurso aos Estudantes sobre a Pesquisa em Filosofia" (*Fundamento* vol. 1, n.º 1).



ensinar apenas a comentar a história da filosofia. Do mesmo modo que podemos ensinar a fazer biologia, e não apenas a comentar as teorias biológicas estabelecidas, podemos ensinar a fazer filosofia, e não apenas a comentar a história da filosofia; do mesmo modo que podemos ensinar a fazer história, e não apenas a comentar as teorias históricas correntes, podemos ensinar a fazer filosofia, e não apenas a comentar as teorias filosóficas correntes. Na verdade, o ensino filosófico da filosofia tem tido, nas últimas décadas, um impacto importante na própria história da filosofia, surgindo novas gerações de historiadores da filosofia que, por terem adquirido as competências centrais para fazer filosofia, fazem hoje uma história da filosofia muitíssimo mais sofisticada do que se fazia há quatro ou cinco décadas. Isso não é de estranhar; se toda a economia que alguém conhece é a que aprendeu lendo textos históricos de economia e respectivos comentadores, a sua história desses textos não terá a sofisticação e profundidade que terá a história desses mesmíssimos textos feita por quem tiver uma sólida formação em economia.

Mudar o nome da filosofia, como defende McGinn, seria saudável porque ajudaria a marcar a diferença entre o que popularmente se pensa que é a filosofia e o que efetivamente se faz nas universidades e se tem feito ao longo de séculos. Mas, talvez, seja pelo menos igualmente importante explicar claramente a diferença entre a filosofia acadêmica ou científica — uma investigação epistemicamente proba dos problemas mais gerais da realidade, do conhecimento e do valor — e a imagem popular do filósofo como guru da autoajuda e da sentença de aspecto profundo e enigmático. Compreendida claramente a diferença, torna-se mais fácil explicar a presença de uma nas universidades e a ausência da outra.



# **Artigos Inéditos**



# Um estranho compromisso semântico: o minimalismo sem proposições mínimas

*Ana Cristina Serralheiro Falcato  
Universidade Nova de Lisboa*

## **Resumo**

Neste artigo é detalhadamente analisada uma versão sui generis de Minimalismo Semântico, o Minimalismo sem Proposições Mínimas, com o fito de o confrontar com a mais radical versão de Contextualismo que podemos encontrar no panorama teórico actual em Filosofia da Linguagem: o Ocasionalismo. Ambas as posições rejeitam o proposicionalismo, ou seja, a necessidade de adscrever conteúdo proposicional às elocuições particulares de frases-tipo das línguas naturais, ainda que esse conteúdo seja “mínimo”. Mas o Minimalismo sem Proposições Mínimas separa-se radicalmente do Ocasionalismo, na medida em que parte de uma noção extremamente empobrecida de Pragmática, sendo uma das suas premissas fundamentais uma divisão estrita entre “conteúdo semântico” e “conteúdo pragmático” na interpretação de espécimes de frases-tipo. Só que essa premissa assenta numa restrição abusiva das tarefas cumpridas por cada tipo de conteúdo e – o que é mais grave – numa adscrição formal de putativo “conteúdo semântico” a uma entidade que não existe.

## **Palavras-chave**

Minimalismo semântico, proposições mínimas, separação semântica/pragmática, quadro pragmático

## Abstract

In this paper I examine at length one sui generis version of Semantic Minimalism, dubbed Minimalism without Minimal Propositions (MWMP), with the aim of confronting it with the most radical contextualist proposal to be found in Contemporary Philosophy of Language: Occasionalism. They both reject Propositionalism, the need for such thing as propositional content to be ascribed to natural languages' utterances of sentence-types, even if that content should be minimal. But very unlike Occasionalism, MWMP departs from a very impoverished notion of Pragmatics, being one of its fundamental premises the establishing of a sharp division between "semantic content" and "pragmatic content" in interpreting utterances of sentence-types. But on the core of this premise lays an abusive restriction of tasks to both types of content to perform and – what's worse – the formal ascription of "semantic content" to an entity which does not exist.

## Keywords

Semantic minimalism, minimal propositions, pragmatics/semantics divide, pragmatic framework

## § 1. Uma semântica sem proposições

Analisaremos neste trabalho uma teoria semântica, proposta por Kent Bach<sup>1</sup> a partir da elaboração e de um suposto aperfeiçoamento de algumas teses fundamentais de Paul Grice, defendidas sobretudo em «Logic and Conversation»<sup>2</sup>. A proposta semântica em questão é a rejeição de diferentes formas de Contextualismo em Filosofia da Linguagem. Mesmo sendo anti-contextualista, a teoria de Bach tem pontos de contacto interessantes com o mais radical quadro contextualista no debate atual em Filosofia da Linguagem: o Ocasionalismo defendido por Charles Travis. Tal como o Ocasionalismo de Travis, a proposta a que chamamos Minimalismo sem Proposições Mínimas<sup>3</sup> rejeita a estipulação de Proposições Mínimas enquanto conteúdo semântico invariável e transversal a todos os possíveis espécimes de uma mesma frase-tipo e é, por essa razão e junto com o Ocasionalismo, uma teoria *anti-proposicionalista*. Veremos, porém, que a alternativa de Bach ao Contextualismo semântico, quando analisada a partir dos seus próprios termos e definições, incorpora uma incongruência fundamental.

---

1 - Vide BACH 1994, 1999 e 2001.

2 - Vide GRICE, P., 1975, "Logic and Conversation". In *Studies in the Way of Words*, 1989.

3 - Doravante abreviada pela sigla MSPM.

A teoria Minimalista defendida por Bach é uma proposta para interpretar elocuições de frases que assenta numa dissociação quase esquizoide de Semântica e Pragmática das línguas naturais. A sua posição mais vinculativa – que se verá ser também a mais problemática – é a apologia de uma noção puramente semântica do que é dito [*what is said*], ou seja, do *conteúdo* de uma frase numa língua natural como o Português, *quando proferida*. O objectivo dessa apologia é proibir a intromissão de processos pragmáticos na obtenção do conteúdo mínimo de uma frase proferida. O suposto “conteúdo puramente semântico” de uma elocução estaria, para tanto, submetido a um princípio de “Correlação Sintáctica”, de acordo com o qual aquilo que é dito numa elocução de uma frase tem de corresponder “aos elementos da frase, quanto à respectiva ordem e carácter sintáctico”. Se houver algum elemento de significado que o falante que profere a frase queira comunicar ao proferi-la, mas que não corresponde a nenhum elemento na sintaxe da frase proferida, então esse elemento é excluído do conteúdo semântico da elocução.

Uma vez que a uma frase sintacticamente completa e bem formada pode não corresponder um conteúdo semântico completo, o MSPM rejeita o “adágio escolar” que atribui a uma frase completa a expressão de uma proposição. O defensor do MSPM admite a hipótese de uma frase sintacticamente bem formada ser semanticamente deficitária e, portanto, não expressar nenhuma proposição, mas meramente um “esquema ou esqueleto proposicional”. Por isto é que esta é uma nova versão de anti-proposicionalismo.

Há, porém, algo que consideramos inadequado no quadro teórico sob análise: justamente a forma de dissociar Semântica e Pragmática na interpretação de espécimes de frases das línguas naturais. Só porque o MSPM assume uma versão demasiado trivializada de Pragmática é que pode defender a cisão radical dos dois fóruns de interpretação linguística. Essa versão apenas associa a competência pragmática ao uso de expressões de uma língua natural por falantes competentes da mesma.

Mas há, pelo menos, duas caracterizações não redutíveis de Pragmática, lado a lado com duas caracterizações não redutíveis de Semântica, cujo cômputo seria mais do que suficiente para refutar a esquizoidia imputável ao MSPM.

A primeira definição de Pragmática afirma que a Pragmática diz respeito aos fenómenos linguísticos não abordados pela Fonologia, nem pela Sintaxe nem pela Semântica. A segunda definição afirma que a Pragmática corresponde ao *estudo das propriedades das palavras dependente do facto destas terem sido proferidas ou de terem despoletado determinadas reacções, sob determinadas condições*.<sup>4</sup>

---

4 - Vide KALISH, 1967.

Por seu turno, uma primeira definição de Semântica – devida sobretudo a David Lewis (Lewis, 1970) – afirma que aquela diz respeito às relações entre as palavras e o mundo, muito especialmente àquelas relações de que depende a verdade ou falsidade das palavras. Para esta (primeira) definição, uma teoria semântica sem tratamento de condições de verdade não é uma teoria semântica.

Uma segunda definição de Semântica é culminada pela ideia de que uma teoria do significado para uma linguagem (também para uma língua natural) deve estar capacitada a dar o significado das palavras e das frases que essa linguagem compreende<sup>5</sup>, com base num esquema recursivo.

Se assumirmos – como pretendemos fazer aqui – que as condições para a designação de objectos no mundo pelas palavras de uma linguagem e as condições para a verdade ou falsidade das frases da mesma são, invariavelmente, reféns das circunstâncias ou da maneira em que aquelas são ou podem ser proferidas, então, dado o quadrado de definições de Semântica e de Pragmática acima traçado, todas as questões semânticas são, inevitavelmente, questões pragmáticas. Uma teoria semântica para uma linguagem – como quer que seja concebida, a partir da primeira ou da segunda definição de Semântica que acabamos de expor –, *tendo em conta que os seus objectos de estudo são sempre signos susceptíveis de ser proferidos*, terá muito pouco que ver com a determinação recursiva das condições de verdade das frases formuláveis dentro dessa linguagem, a partir do significado dos respectivos primitivos semânticos e da organização sintáctica dos mesmos. Chamemos a este o Quadro Pragmático.

O Quadro Pragmático constitui o enquadramento de uma forma radical de contextualismo que destaca uma ideia de J.L.Austin<sup>6</sup>: só podemos falar em “verdade” ou “falsidade” das *palavras e frases* de uma linguagem na medida em que uma menção a espécimes das últimas remeta para um “evento histórico”, quer dizer, para um acto de elocução de um falante ou falantes ante e para uma audiência, como uma situação histórica determinável.

Ora bem: este cenário está nos antípodas de qualquer tipo de teoria do significado para uma linguagem ou língua natural na qual as condições de verdade das frases que se podem formular dentro da linguagem em questão são determináveis pelo conhecimento dos sig-

---

5 - Vide DAVIDSON, D., “Truth and Meaning”: “[...] a satisfactory theory of meaning must give an account of how the meanings of sentences depend upon the meanings of words. Unless such an account could be supplied for a particular language, it is argued, there would be no explaining the fact that we can learn the language: no explaining the fact that, on mastering a finite vocabulary and a finitely stated set of rules, we are prepared to produce and to understand any of a potential infinitude of sentences”.

6 - “We may, however, genuinely say “His closing words were very true” or “The third sentence on page 5 of his speech is quite false”: but here “words” and “sentence” refer, as is shown by the demonstratives, which in this usage consistently accompany them, to the words or sentence *as used by a certain person on a certain occasion*. That is they refer to *statements*. A statement is made and its making is an historic event, the utterance by a certain speaker or writer of certain words (a sentence) to an audience with reference to an historic situation, event or what not”. In J.AUSTIN, “Truth”, in *Philosophical Papers*, OUP, 119.



nificados dos respectivos vocábulos ou primitivos semânticos, sua disposição gramatical e correcta articulação sintáctica.

Defender o Quadro Pragmático implica aceitar que as questões sobre a verdade e falsidade das frases (pelo menos das frases em forma declarativa) formuláveis dentro de uma língua natural como o Português não surgem ao nível das expressões dessa linguagem – nem simples nem articuladas –, mas só ao nível dos vários “eventos históricos” que são *actos de elocução* por falantes competentes da língua em questão.

No Quadro Pragmático, aquilo que constitui o *significado* de uma frase numa língua natural é o que a torna *um meio de expressão de pensamentos* – e não o veículo semântico de um *único* pensamento, como seja um conteúdo proposicional fixo e não interpretável. O significado de uma frase torna-a um meio de expressão de pensamentos porque a frase é uma descrição de como as coisas são (ou estão) e, portanto, a possibilidade de proferir a frase é a possibilidade de descrever estados de coisas. Como toda a descrição admite muitas aplicações e a possibilidade de proferir uma frase não é esgotável, então *diferentes aplicações* de uma *mesma descrição* correspondem a diferentes pensamentos. Se uma mesma descrição (frase) pode corresponder a muitos pensamentos, então as condições para a verdade de cada um desses muitos pensamentos não podem ser as condições de verdade da frase.

## §2. Um conteúdo puramente semântico

Ao introduzir a noção de *implicatura conversacional*, Paul Grice<sup>7</sup> rigidificou a dicotomia *what is said* [o que é dito] / *what is implicated* [o que é implicado<sup>8</sup>], aplicada à interpretação de elocuições de frases-tipo. Grice quis marcar uma distinção fundamental entre o conteúdo literal da frase que é proferida num acto de elocução e um determinado tipo de conteúdo proposicional, não articulado pela mesma, mas inferencialmente extraível do acto de elocução de um falante que profere uma frase *f*, tendo em conta o enquadramento conversacional em que *f* é proferida, as intenções dos respectivos interlocutores e um conjunto de *máximas conversacionais* que, em conjunto, determinam aquilo a que Grice chamou o Princípio de Cooperação.

O Princípio de Cooperação postula que, para maximizar os efeitos da comunicação, um falante deve *contribuir com o que é requerido pelos propósitos comumente aceites numa dada*

---

7 - Vide GRICE, P., 1975, “Logic and Conversation”; *Studies in the Way of Words*, 1989.

8 - Veremos mais adiante como este lexema, já razoavelmente cunhado em Português, não é completamente adequado para traduzir o neologismo de Grice, uma vez que deixa o estudante de Pragmática linguística sem uma alternativa viável para traduzir um outro neologismo – desta feita introduzido por Bach (Bach, 2001): a noção de “*conversational implicature*”.

*plataforma conversacional*. O efeito cooperativo será atingido se o falante respeitar quatro tipos de máxima conversacional, a saber:

1. *Máxima da Quantidade*: Sê tão informativo quanto é requerido.
2. *Máxima da Qualidade*: Faz uma contribuição verdadeira para o conjunto conversacional; não faça uma afirmação que acredites ser falsa ou injustificada.
3. *Máxima da Relação*: Sê relevante.
4. *Máxima do Modo*: Sê sintético, subtraindo à contribuição conversacional obscuridade ou ambiguidade, introduzindo um contributo ordenado e breve.

Se falantes e intérpretes de uma plataforma de interlocução pressupuserem que as quatro máximas conversacionais estão a ser respeitadas e, bem assim, o Princípio de Cooperação, então, quando um acto de elocução não cumpre alguma daquelas máximas, um intérprete pode inferir que o seu interlocutor espera que esse incumprimento seja, ele mesmo, computado no processo de interpretação como a veiculação de um conteúdo não articulado linguisticamente, mas conversacionalmente relevante: uma Implicatura Conversacional.

A introdução da dicotomia *what is said/what is implicated* levou Grice a defender que os conteúdos correspondentes àquela díade classificativa esgotam o domínio dos conteúdos conversacionalmente disponíveis. Para tanto, Grice propõe uma noção literalista do conteúdo semântico de uma elocução, ou seja, do respectivo *what is said*. O que é dito [*what is said*] não excede, para Grice, aquilo que é explicitamente articulado num acto de elocução e está submetido a *Correlação Sintáctica*, isto é, tem de corresponder aos elementos da frase proferida e respectiva disposição e ordem sintáctica. Portanto, em termos interpretativos, Grice estipula a adscrição de um *conteúdo semântico puro literal* (decalcado da mera estrutura sintáctica da frase proferida) a uma elocução particular, na categoria do *what is said* no respectivo acto de elocução.

No caso de a interpretação de uma elocução revelar *elementos não articulados* pela frase-tipo proferida, de que a primeira constitui um espécime, então esses elementos não fazem parte do conteúdo semântico ou daquilo que é dito pela elocução.

Malgrado o princípio da *Correlação Sintáctica*, Grice não limitou o *what is said* de uma elocução a um conteúdo contextualmente invariante, na medida em que a sua proposta contempla a interpretação de indexicais e a resolução de ambiguidade semântica para determinar

o conteúdo semântico puro de uma elocução. Nada mais. Ou seja, ainda que o referente de uma expressão indexical varie de contexto para contexto de elocução, o respectivo conteúdo corresponde a um elemento sintacticamente articulado na frase proferida. De forma similar, se, num acto de elocução, a frase proferida for ambígua – seja porque contém termos semanticamente ambíguos ou porque é estruturalmente ambígua –, o significado operativo contextualmente, depois do processo de desambiguação, ainda é uma projecção da sintaxe da frase.

Um dos nossos intuitos principais nesta exposição é argumentar contra uma noção puramente semântica (ou mínima) do conteúdo de elocuições. Isso porque, por um lado, a maior parte das frases formuláveis numa língua natural como o Português se revelam semanticamente incompletas ou indeterminadas, mesmo depois da adscrição de referentes às respectivas expressões indexicais e da fixação do valor semântico de eventuais expressões ambíguas e, portanto, constata-se que essas frases não expressam um pensamento ou proposição completos – um cenário desolador, dada a dicotomia griceana, já que então *nada seria dito* numa elocução de uma tal frase.

Por outro lado, é um facto constatável no processo comunicativo entre interlocutores que muitas frases semanticamente *completas*, normalmente, não são usadas para expressar a proposição determinada pelo princípio da Correlação Sintáctica – a Proposição Mínima. A proposição mínima, decalcada da estrutura sintáctica da frase proferida, pode nem ser psicologicamente computada por falante e intérprete no processo (pragmático) de interpretação da elocução.

Dado esse sumário de críticas a uma noção semanticamente pura do conteúdo de uma elocução, cabe agora perguntar:

- 1) Para que serve a dicotomia griceana *what is said/what is implicated* se, ao primeiro membro da díade pode não corresponder um conteúdo proposicional e, sendo o segundo inferencialmente extraído do primeiro, não existindo um conteúdo primário tampouco existirá um conteúdo secundário extraível?
- 2) Pode um conteúdo semanticamente puro, vinculado à norma da Correlação Sintáctica, não ser completo? Se sim, qual o seu papel numa teoria para interpretar elocuições?

Kent Bach propõe uma resposta para essas questões que, com base em definições pobres

ou mesmo não explicitadas, quer de Semântica quer de Pragmática, segue fundamentalmente três linhas de argumentação:

1. Numa versão modificada da dicotomia griceana, poderemos defender *uma noção semanticamente pura daquilo que é dito numa elocução* e manter o princípio da Correlação Sintáctica;
2. O conteúdo semântico (puro) de uma elocução não tem por que ser um pensamento ou proposição completos, mesmo se mínimos;
3. O principal factor a computar na determinação do *conteúdo comunicado* por uma elocução de uma frase-tipo não é o contexto em que esta é proferida, mas as *intenções comunicativas* do respectivo falante.

### § 3. Querer dizer o que se diz e as intenções comunicativas

Quando explora o contraste entre “to implicate” (um neologismo, cujo significado funcional já começámos a analisar) e “to say”, em «Logic and Conversation», Grice destaca o aspecto de “significado não-natural” que caracteriza ambos e defende um suposto entendimento intuitivo de «dizer», que vincula *o que é dito* ao princípio da Correlação Sintáctica, que também já explorámos. Na medida em que o *what is said*,<sup>9</sup> para Grice, corresponde só ao que é explicitamente articulado num acto de elocução – salvaguardando a interpretação de expressões indexicais e processos de desambiguação<sup>10</sup> – e está sujeito à Correlação Sintáctica, subentende-se que:

- a) A única matéria computada na extracção desse conteúdo é o significado literal da frase proferida;

---

9 - Por questões de uniformização da terminologia griceana e também porque uma tradução literal dessa locução soa bastante forçada em Português, sempre que possível adoptaremos a própria locução de Grice.

10 - O aspecto problemático da dicotomia griceana pode começar logo com essa estranha autorização. Ou seja: se Grice estipula que o *what is said*, como “conteúdo semântico puro”, está submetido à Correlação Sintáctica e é, por isso, uma mera projecção da estrutura sintáctica da frase proferida, como é que a extracção desse conteúdo pode autorizar a interpretação de indexicais e a desambiguação, uma vez que a referida interpretação, mediante *regras semânticas* ou mesmo por ostensão, já altera a sintaxe da frase com expressões indexicais ou ambíguas? Mesmo que a resolução da ambiguidade e a adscrição contextual de valores aos indexicais numa frase sejam normalmente concebidas como processos “pré-semânticos”, esse mesmo nível de interpretação já se distancia da estrutura sintáctica ou da forma lógica da frase, o que, do nosso ponto de vista, inviabilizaria o próprio requisito da Correlação Sintáctica.

- b) A obtenção desse conteúdo é determinada por um compromisso composicional com o significado dos elementos constituintes da frase proferida e sua respectiva disposição sintáctica.

De forma bastante estipulativa, Grice assume ainda que *dizer algo implica querer dizer o que se disse*. Ou seja, por causa da máxima da qualidade, o falante fica comprometido com a crença na verdade daquilo que disse. Esta é a razão por que Grice introduz uma outra locução para classificar exemplos de ironia, metáfora, etc., onde o falante não quer dizer aquilo que é dito – para Grice esses são casos de “make as if to say” (i.e., *fazer de conta que se diz algo* ou *fazer como se se dissesse algo*). De certa forma, Grice fez confluír “dizer” e “afirmar”: o falante que diz algo deve ser tomado como estando a afirmá-lo. Como não é isso que acontece em formas não-literais de elocução (como a metáfora ou a ironia), Grice foi obrigado a explorar a sua própria dicotomia para interpretar aquelas formas como modificações do primeiro membro da dicotomia *what is said/what is implicated*.

Porém, não é completamente seguro que, em usos não literais da linguagem, um falante esteja meramente “a fazer de conta que diz algo”; parece mais intuitivo interpretar exemplos de ironia ou de metáfora como casos em que o falante *diz algo*, mas *quer dizer* alguma coisa distinta do que efectivamente diz. Se, por exemplo, eu digo ao meu gato:

(1) És o meu docinho de coco,

ainda que o conteúdo literal de (1) seja *o que eu digo*, esse conteúdo literal não é *aquilo que eu quero dizer ao proferir* (1). Porém, num quadro teórico que defenda uma noção puramente semântica do *what is said*, o significado literal de uma elocução de (1) é o respectivo *what is said* e esse conteúdo deverá ser preservado em prol de uma separação asséptica entre Semântica e Pragmática, ao arrepio do que já constatámos acontecer no Quadro Pragmático. No quadro griceano, sendo o conteúdo literal de (1) o respectivo *what is said*, o que quero dizer ao proferir (1) deve ser interpretado como uma implicatura conversacional.

Para além dos usos não-literais da linguagem, há mais contra-exemplos à estipulação griceana de que “dizer alguma coisa implica querer dizer o que se disse”. Um falante pode *querer dizer* uma coisa, mas, de forma não intencional, *dizer uma coisa distinta* (é isso que acontece em casos de *lapsus linguae*); ou pode mesmo *dizer algo sem querer dizer nada em absoluto* (exemplos desse fenómeno são a tradução oral, recitação ou mera prática de pro-

núncia numa língua estrangeira).

O MSPM considera, pois, importante distinguir usos não literais da linguagem – nos quais não se quer dizer aquilo que se diz, mas mesmo assim *há algo que é dito*, a saber, o conteúdo literal da frase proferida – de casos de implicatura conversacional.<sup>11</sup>

A insistência num refinamento da dicotomia griceana tem um propósito, tal como um conjunto de novas consequências teóricas bastante orgânicas dentro do próprio quadro do MSPM. Vejamos. Na medida em que um falante que profere uma frase  $f$  num contexto de elocução  $C$  não fica necessariamente comprometido com a crença na verdade do conteúdo literal de  $f$ , o *what is said* da elocução de  $f$  não tem por que coincidir com o conteúdo que o falante quer comunicar (*what is communicated*) no acto de proferir  $f$ .

O conteúdo que um falante quer comunicar e ver reconhecido pelos respectivos interlocutores como o conteúdo comunicado no contexto de interlocução  $C$  pode: a) coincidir com o *what is said* da frase proferida em  $C$ ; b) ser mais extenso do que o *what is said* em  $C$  ou c) ser um conteúdo distinto do *what is said* em  $C$ .

Em qualquer dos casos – e essa é a tese que encima o MSPM – o conteúdo que um falante quer comunicar [*what is communicated*] ao proferir uma dada frase  $f$  só é determinado pelas *intenções comunicativas* do autor da elocução de  $f$  em  $C$  (e não pelo contexto em que  $f$  é proferida).

Aquilo que uma dada frase-tipo  $f$  pode ser usada para comunicar num contexto de elocução  $C$  não está encerrado no significado literal de  $f$ . O conteúdo comunicado por um uso  $x$  de  $f$  em  $C$  é inferido pelo interlocutor ou interlocutores do falante que profere  $f$  em  $C$ , com base *no facto do falante ter proferido  $f$  em  $C$* . Essa “pressuposição comunicativa” (*vide* Bach e Harnish, 1979) está presente na plataforma de interlocução em que  $f$  é proferida, mesmo se nessa plataforma aquilo que o falante que profere  $f$  quer dizer coincide exactamente com o significado literal de  $f$ . Portanto, no quadro do MSPM, mesmo quando o *what is communicated* por um uso  $x$  de uma frase-tipo  $f$  coincide com o respectivo *what is said* – ou seja, quando uma frase  $f$  é usada para veicular o respectivo significado literal – essa coincidência de conteúdos ainda é uma consequência das intenções comunicativas do falante que profere  $f$ .

O MSPM, na medida em que introduz novas ramificações na clássica dicotomia gricea-

---

**11** - Esta astuciosa manobra de separação categorial é até bastante plausível, na medida em que a proposta de Grice a propósito dos usos não literais da linguagem é quase incongruente. Vejamos porquê. Grice classifica os usos não literais da linguagem, como a metáfora ou a ironia, não como exemplos de “saying”, mas sim de “making as if to say”. Mas, ao mesmo tempo, classifica-os como exemplos de implicaturas conversacionais. Se, porém, numa elocução irónica, o falante não diz nada, mas apenas “faz de conta que diz algo”, o que é que pode funcionar como a implicatura conversacional de uma elocução em que nada é dito? Essa perplexidade será tanto maior quanto tivermos em conta que Grice define “implicatura conversacional” como um fenómeno pragmático que tem lugar quando um falante diz algo, mas quer dizer outra coisa *para além* daquilo que disse e que deve ser inferida a partir daquilo que disse.

na – rejeitando a estipulação de Grice de que *dizer algo implica querer dizer o que se disse*, isto é, de que um falante que profere uma frase *f* numa plataforma de interlocução *P* fica comprometido com a crença na verdade do conteúdo literal de *f* –, fica também comprometido com a explicação das suas próprias dicotomias. E as novas dicotomias introduzidas são fundamentalmente duas: 1) *Implicatura/Implicitura* conversacionais; 2) *what is said/what is communicated* (ou seja, entre um entendimento puramente semântico daquilo que é dito num acto de elocução, submetido ao princípio da correlação sintáctica, e a extensão pragmática desse mesmo conteúdo).

#### § 4. Dicotomia 1: implicatura/implicitura conversacionais

Nos dois pontos anteriores já foi mencionado que, para o MSPM, a clássica dicotomia griceana – *what is said/what is implicated* – não é exaustiva. Começamos a introduzir justificações para uma demarcação dessa dicotomia – como seja a incongruência entre o princípio da Correlação Sintáctica e a resolução de indexicais e demonstrativos ou de expressões ambíguas. Chegou agora o momento de justificar detalhadamente essa demarcação, a partir do quadro teórico do MSPM.

Indagar se os conteúdos da dicotomia griceana esgotam ou não a totalidade dos conteúdos comunicados num acto de elocução determinado equivale a perguntar se um falante, ao *dizer algo* (em sentido meramente locucionário) pode chegar a comunicar algo *para além* do conteúdo do que é dito e do que é veiculado por meio de uma implicatura conversacional<sup>12</sup> [*what is implicated*].

O MSPM defende que a dicotomia griceana não é exaustiva quanto à delimitação do conteúdo comunicado num acto de elocução e introduz uma nova expressão técnica: “conversational implicature”.

Tal como as *implicaturas* de Grice, as *implicituras*<sup>13</sup> ultrapassam aquilo que é dito em sen-

12 - Ao introduzir a noção de “Conversational Implicature” como uma noção técnica nova, portanto um neologismo, o quadro griceano também criou um problema de tradução aos respectivos *scholars*. Em Português, a locução tem sido traduzida por “Implicatura conversacional”. Porém, o verbo utilizado para designar a veiculação de uma implicatura é o verbo “implicitar”, o que deixa o estudante de Pragmática linguística sem soluções para o subsequente neologismo cunhado por Bach [1994]: “Conversational Implicature”. Ao contemplar o problema nesta dissertação, limitar-nos-emos a explicar descritivamente as diferenças entre os dois lexemas e, quando surgir a necessidade de utilizar verbos para descrever a acção de veicular implicaturas e implicituras conversacionais, por falta de opções, manteremos as expressões originais em Inglês – *Conversational Implicature* e *Conversational Implicature*. Manifestamos desacordo com o grupo vocabular usado para traduzir em Português o clássico lexema griceano mas, na verdade, não apresentamos uma alternativa.

13 - O conteúdo proposicional que o MSPM classifica como implicitura conversacional corresponde ao que, nas teorias da relevância [vide Sperber e Wilson, 1986], é classificado como explicature. A ideia fundamental dos teóricos da relevância

tido locucionário [*what is said*]. As implicaturas conversacionais são *canceláveis*, de acordo com o próprio quadro griceano, e podem mesmo ser vagas ou indeterminadas. Essas mesmas características também se podem aplicar às *implicaturas* conversacionais. Qual é, então, a principal diferença entre os dois tipos de fenómeno pragmático?

As implicaturas conversacionais – tal como as implicaturas – excedem o conteúdo literal de uma elocução; mas as primeiras são *meras elaborações desse conteúdo literal*, ao passo que as segundas são *conteúdos proposicionais totalmente distintos* do conteúdo literal da frase-tipo proferida num acto de elocução.

Um “*implicatum*” é um conteúdo totalmente separado daquilo que é dito por uma elocução e pode ser *inferido do acto de elocução*. O *what is said* constitui um conteúdo proposicional determinado e o conteúdo proposicional que pode ser comunicado *em adição* àquele, na categoria de implicatura conversacional, é um novo conteúdo proposicional, conceptualmente independente daquilo que é dito num acto de elocução.

De acordo com o quadro griceano, a proposição expressa por uma implicatura pode não ter um único constituinte em comum com o *what is said* a partir do qual é inferida. Se, por exemplo, um falante usa a frase (2):

(2) Já passa das 10 da noite.

Pode não estar apenas a dizer ao seu interlocutor que horas são, como ainda a veicular a informação de que um determinado restaurante está fechado [*implicatura conversacional*].

Por contraste, uma *implicatura conversacional* é um tipo de conteúdo que elabora o próprio conteúdo explícito de uma elocução, por meio de processos pragmáticos de vária ordem, como qualquer um dos processos pragmáticos primários propostos por François Recanati em *Literal Meaning*, por exemplo, excepto a saturação<sup>14</sup>, que é considerada, por

---

também era rever a clássica dicotomia griceana e, por isso, criaram o neologismo “*expliciture*”. Bach alega discordar do próprio termo introduzido por Sperber e Wilson porque, ainda que literalmente pareça designar o processo de explicitação do conteúdo intuitivamente comunicado por um falante num acto de elocução, Sperber e Wilson usam o seu neologismo para referir “o conteúdo explícito da elocução”. Porém, aquele que considera ser o conteúdo explícito inclui o desenvolvimento da forma lógica da frase proferida e esse desenvolvimento consiste em adicionar ao conteúdo de uma elocução elementos que não são constituintes sintácticos da frase-tipo de que é espécime. O resultado desse processo é a obtenção da explicatura, para Sperber e Wilson. Bach rejeita esse quadro na medida em que não preserva uma noção semanticamente pura do *what is said* nem respeita a correlação sintáctica. Interpretar uma elocução de uma frase com adições lexicais que não estão na frase proferida explica o que o falante quer dizer ao proferi-la e, nessa medida, torna explícito o conteúdo que o falante quis veicular no acto de elocução, mas esse material explicativo não está contido na elocução interpretada.

14 - Vide RECANATI, F. *Literal Meaning*, Cap.2.



diferentes autores, ou como um processo pré-semântico ou como um processo pragmático primário *obrigatório* (esta é a posição do próprio Recanati). Como é conhecido, Recanati dividiu os processos pragmáticos primários pré-proposicionais em quatro categorias: Saturação, Livre Enriquecimento, Afrouxamento e Transferência<sup>15</sup>. Esses são os processos interpretativos que permitem obter o conteúdo proposicional mínimo de uma elocução, se a mesma instanciar uma frase-tipo semanticamente incompleta; ou enriquecer o respectivo conteúdo proposicional mínimo, até a obtenção das condições de verdade intuitivas da elocução em questão.

Voltemos à nova dicotomia de Bach. Tal como o termo sugere, as implicaturas conversacionais *estão implícitas* naquilo que é dito numa elocução, enquanto as *implicaturas* conversacionais são conteúdos “implícados” por um acto de elocução em que uma determinada frase-tipo é proferida.

A mesma frase-tipo, enquadrada num acto de elocução, pode produzir implicaturas e implicaturas conversacionais. Seja a frase:

(3) O Romeu tem uma namorada.

Uma possível implicatura conversacional de (3), no jargão do MSPM, é a proposição *o Romeu tem exactamente uma namorada (nem mais nem menos do que uma)*<sup>16</sup>. Possíveis implicaturas conversacionais deriváveis de um acto de elocução em que (3) é proferida seriam: *o interlocutor do falante não deve convidar o Romeu para um encontro amoroso; o Romeu não é homossexual; o Romeu está a divorciar-se da esposa.*

Exploradas as principais diferenças conceptuais da nova dicotomia que acabamos de

---

**15** - Deve entender-se por *saturação* um processo de interpretação, linguisticamente obrigatório, por meio do qual o conteúdo proposicional completo de uma elocução é definido mediante a atribuição de valores contextuais, quer a indexicais quer a predicados vagos, ou cujo domínio não está restringido no significado linguístico convencional ou na forma lógica da elocução; descreve-se como *livre enriquecimento* um tipo de processo pragmático primário que não é linguisticamente obrigatório, mas opcional, sendo, ainda assim, determinante na obtenção do conteúdo proposicional de uma elocução. Em exemplos típicos de livre enriquecimento, analisam-se expressões singulares numa elocução (como um conector), cujos significados locais são especificados por um processo inferencial não consciente. Com a intervenção de uma inferência não consciente (ou, pelo menos, não explicitada), a interpretação pragmática da elocução obtém condições de verdade intuitivas que transcendem o conteúdo puramente linguístico da mesma e, bem assim, as respectivas condições de verdade (literais) obtidas composicionalmente; o processo pragmático designado por *afrouxamento* [*Loosening*] é um processo em que as condições de aplicação de um predicado são expandidas e um novo conceito, com condições de aplicação mais amplas do que as literalmente determinadas pelo predicado correspondente, é obtido; finalmente, o processo pragmático de *transferência* produz um significado novo (*ad hoc*) para um conceito que, partindo embora de uma associação com o respectivo significado *literal*, está semanticamente deslocado em relação a este último.

**16** - Claro que esse conteúdo seria classificado por um griceano como uma *implicatura convencional*.

introduzir, analisemos alguns exemplos que, de acordo com o MSPM, são susceptíveis de veicular *implicituras* conversacionais<sup>17</sup>.

- (4) O João e a Joana casaram-se.
- (5) O João e a Joana subiram a serra de Sintra.
- (6) A Joana casou-se e ficou grávida.

O MSPM alega que as três frases supramencionadas expressam proposições ou pensamentos completos. Não vamos disputar isso agora. A relativa novidade do seu contributo, mas, sobretudo, a proposta de ilustração do fenómeno das *implicituras* conversacionais por meio desses exemplos assenta numa pressuposição. O MSPM defende que, em actos de elocução onde as três frases acima são proferidas, é razoável assumir que o respectivo falante *quer comunicar* algo mais do que o significado literal das frases-tipo que escolhe usar. Nomeadamente:

- (4a.) O João e a Joana casaram-se [*um com o outro*]
- (5a.) O João e a Joana subiram a serra de Sintra [*juntos*]
- (6a.) A Joana casou-se e [*depois*] ficou grávida.

As expressões entre parêntesis, não sendo constituintes das frases-tipo proferidas, podem indicar significados do falante [o que o falante quer dizer] em actos de elocução de (4), (5) ou (6). Para que o falante que profere qualquer das três frases-tipo deixasse completamente explícito o que quer comunicar num acto de elocução, teria de *proferir* os constituintes externos ao *what is said*, adicionados nas versões (a) das frases.

Uma versão que *explicite* o significado do falante em qualquer elocução simples de cada uma das três frases é classificada (pelo MSPM) como uma “expansão” do respectivo *what is said* e o material não-articulado dessa versão é classificado como uma “qualificação implíci-

---

<sup>17</sup> - Muito embora a substituição de noções nunca seja explicitamente proposta pelo MSPM, constata-se, numa exploração atenta desse quadro teórico, que muitos dos exemplos de “conversational implicature” oferecidos seriam classificados como *implicaturas* convencionais no jargão de Grice, ou seja, como conteúdos proposicionais não assimiláveis ao *what is said* de uma elocução, mas com um vínculo dedutivo àquele conteúdo bem mais forte do que o das *implicaturas* conversacionais, na medida em que o conteúdo de uma implicatura convencional dependeria directamente do significado literal (ou convencional) do *what is said* de uma elocução.

ta” da respectiva versão simples das frases (4), (5) e (6), versão correspondente ao *what is said* em actos de elocução determinados.

Um proponente do MSPM como Kent Bach adscrive a uma “elocução típica” de frases-tipo como as de (4), (5) e (6) o fenómeno pragmático de “não-literalidade ao nível da frase”. É alegado que, em actos normais de elocução de frases como as supra-mencionadas, embora não existam constituintes ou primitivos semânticos usados de forma não-literal, a própria frase como um todo significativo tende a ser usada de forma não-literal. Bach justifica essa alegação afirmando que a proposição que o falante que profere qualquer das três frases acima *quer comunicar ao proferi-la* não corresponde à proposição, composicionalmente determinada, das versões simples de (4), (5) e (6). O conteúdo proposicional correspondente *àquilo que é comunicado* pelo falante num uso habitual de qualquer das três frases está *implícito* naquilo que efectivamente é dito [*what is said*] pelas versões simples das mesmas.

Bach alega que um falante que profira a frase (4) num acto de elocução determinado, *não diz* que o João e a Joana se casaram um com o outro, tal como não diria isso se usasse (7):

(7) O João e a sua irmã Joana casaram-se.

Que as “qualificações implícitas” de (4), (5) e (6) não fazem parte do respectivo *what is said* é algo que se pode comprovar com uma versão do teste griceano para cancelar implicaturas conversacionais, aplicado às implicaturas. Um falante que cancele a qualificação implícita de (4a) não incorre em contradição (e.g. ao proferir: “O João e a Joana casaram-se, mas não um com o outro”).

O MSPM prossegue a reformulação da dicotomia griceana com uma proposta de *incompletude semântica* ao nível do *what is said* ou significado literal.

Vamos admitir que uma frase sintacticamente completa (isto é, bem formada), pode ser *semanticamente incompleta* ou indeterminada, dado o vínculo da Correlação Sintáctica e um princípio de composicionalidade associado. Por uma “frase semanticamente incompleta” está o MSPM a entender uma frase que não expresse uma proposição, nem mesmo mínima. Analisemos os exemplos:

(8) O João e a Joana estão prontos.

(9) A Joana casou-se em primeiro lugar.

Alegadamente, (8) e (9) não expressam proposições completas. Assumindo que um falante que profere uma frase num acto de elocução *deve querer comunicar uma proposição completa*, o MSPM defende que em exemplos de elocuições de (8) ou (9) um falante não pode querer dizer apenas aquilo que as suas frases dizem. Se mantivermos a hipótese de que um falante deve querer comunicar uma proposição ou pensamento completo quando usa uma frase que é semanticamente incompleta, então devemos postular, ao nível do significado do falante, versões complementares de (8) e de (9), como sejam:

(8a). O João e a Joana estão prontos [*para o casamento*].

(9a). A Joana casou-se em primeiro lugar [*e só depois engravidou*].

A estranha hipótese do MSPM – que o falante deva querer comunicar um pensamento completo num acto de elocução – compromete o seu defensor com a conclusão de que, ainda que (8) e (9) não sejam versões elípticas de (8a) e (9a), o falante que profere as primeiras deve intencionar o *conteúdo complementado* das segundas, isto é, deve poder esperar do interlocutor que interprete as suas elocuições como veiculando conteúdos como os de (8a) e (9a).

Quer a adscrição de conteúdos implícitos quer a complementação de conteúdos incompletos ao nível do *what is said* contam como processos de interpretação pragmáticos para o MSPM, sem prejuízo da preservação de uma noção puramente semântica ou literal do *what is said* na teoria.

A incompletude semântica de muitas frases sintacticamente bem formadas e completas – alega o MSPM – não tem mais impacto na distinção *what is said/what is communicated* do que o de classificar o primeiro como *o conteúdo semântico* das elocuições e o segundo como *o respectivo conteúdo pragmático* e rejeitar o “adágio escolar” de que uma frase (sintacticamente) completa expressa um pensamento ou proposição completos – ainda que mínimos.

Temos de deixar claro que não estamos de acordo com a dupla dicotomia do MSPM – *what is said/what is communicated* e *conversational implicature/conversational implicature* –, porque só reforça a cisão Semântica//Pragmática e, ao fazê-lo, descarta o Quadro Pragmático. No entanto, a tónica colocada pelo MSPM no conteúdo *implícito* das elocuições, como um nível entre o conteúdo literal e as implicaturas conversacionais, parece-nos pertinente.

## § 5. Dicotomia 2: o que é dito vs. o que é comunicado e uma esquizoidia semântica-pragmática

O último ponto expositivo deste ensaio incorpora mais do que uma crítica à segunda dicotomia importante no quadro teórico do Minimalismo sem Proposições Mínimas. Discutir criticamente a separação asséptica, defendida por Bach, entre o que é dito e o que é comunicado *num acto de elocução* não constituirá mais do que um trâmite no resgate do Quadro Pragmático que, por seu turno, facultará a retrospectiva panorâmica do argumento estruturante do ensaio.

O MSPM escolhe um campo preferencial de aplicação da sua dicotomia Semântica-Pragmática entre um espectro possível de aplicações, a saber: o *tipo de informação* veiculado num acto de elocução e respectivo *modus operandi* de extracção dessa informação num processo interpretativo. A informação semântica – prossegue o argumento – é um tipo de *informação codificada* numa frase tal como é efectivamente proferida (ou seja, é informação constituída pelas características linguísticas fixas da frase proferida), com a eventual adição do material extra-linguístico necessário para a determinação do valor semântico das expressões sensíveis ao *contexto semântico* (ou “contexto em sentido estrito”) em que a frase é proferida. A informação pragmática, por sua vez, é toda a informação extra-linguística cujo acesso é disponibilizado num *acto efectivo de elocução*. Se a informação semântica é um tipo de informação convencionalmente sinalizada na frase-tipo proferida num acto de elocução, a informação pragmática é qualquer tipo de informação gerada ou tornada relevante *por* e *num* acto particular de elocução.

Para defender a necessidade de uma noção puramente semântica do *what is said*, completamente dissociada do tipo complementar de informação obtida pela intervenção de processos pragmáticos operativos sobre aquele conteúdo, o MSPM rememora algumas obviedades que são consequências directas de um acto de elocução.

O acto de produzir uma elocução ou um espécime de uma frase-tipo, para além de explorar a informação codificada no *lexicon* da frase proferida, torna relevante nova informação extra-linguística associada a esse acto locucionário específico. A coordenação entre esse conteúdo extra-linguístico disponibilizado pelo acto de elocução e o conteúdo linguístico codificado na frase-tipo proferida constituem, no quadro do MSPM, o *input* para a identificação, por parte do ouvinte ou interlocutor, da intenção ou intenções comunicativas do falante. Essa coordenação, assim como o resultado conjunto da interpretação da elocução sob análise, constituem uma interface *informação semântica//informação pragmática*.

A informação pragmática tornada disponível pelo acto de elocução só é relevante para

o processo de inferência das intenções comunicativas do falante dado o pressuposto de que o falante que profere uma frase-tipo tem a *intenção comunicativa* de que essa informação extra-linguística seja reconhecida e tomada em consideração pelo respectivo interlocutor. As intenções comunicativas – defende Bach –, e por contraste com outro tipo de intenções, só são operativas por reconhecimento mútuo de falante e interlocutor ou ouvinte.

Mais explicitamente: a um falante que profere uma frase  $f$  na presença de um interlocutor  $a$  pode ser adscrita a intenção comunicativa  $x$  se o falante espera que  $a$  identifique  $x$  com base na elocução de  $f$  e no pressuposto de que  $a$  deve identificar  $x$  por acreditar que o falante produz  $f$  com a intenção de ver  $x$  reconhecida por  $a$ .

Essa reflexividade no reconhecimento das intenções comunicativas – prossegue o argumento de Bach – é algo que não acontece com a informação contextual de tipo meramente semântico, já que essa informação fica operativa dada uma elocução particular, independentemente das intenções comunicativas do falante e do respectivo reconhecimento por parte do ouvinte ou interlocutor. Ilustrativa desse fenómeno é uma passagem de Barwise and Perry (1983):

[...] even if I am fully convinced that I am Napoleon, my use of “I” designates me, not him. Similarly, I may be fully convinced that it is 1789, but it does not make my use of “now” about a time in 1789.<sup>18</sup>

A dissociação “asséptica” entre *informação semântica* e *informação pragmática*, extraíveis por diferentes mecanismos de interpretação aplicados a uma mesma elocução, pode ser impugnada a partir de várias plataformas ou esquemas argumentativos. Porém, aquilo que é decisivo para o argumento do MSPM é a afirmação de que o conteúdo do que é dito [*what is said*] por um falante numa elocução de uma frase-tipo *exclui* qualquer tipo de informação que seja determinada pela respectiva intenção comunicativa – de outra forma, o putativo conteúdo puramente semântico da elocução seria refém de algum tipo de processo pragmático.

Uma das objecções correntes a essa dissociação entre tipos de informação é identificada pelo próprio Bach como a “Objecção Proposicional”. De acordo com essa objecção, o *what is said* ou conteúdo semântico puro de uma elocução deve ser uma proposição ou pensamento completos. Já explorámos, no ponto anterior, o fenómeno da *incompletude semântica* e começámos mesmo este ensaio com a mais forte posição do MSPM (que, aliás, está defini-

---

18 - In BARWISE AND PERRY, 1983, *Situations and Attitudes*, 148.

da no nome sumário que atribuímos a esta proposta de distinção Semântica/Pragmática): *o conteúdo semântico puro de uma elocução não tem de corresponder a uma proposição completa*, nem mesmo mínima. Constatámos que frases sintacticamente bem formadas, como (8) e (9), são semanticamente incompletas e necessitariam de expansão de conteúdos para determinar um conteúdo proposicional. Mas, alega Bach, mesmo essas frases semanticamente incompletas, proferidas em actos de elocução determinados, podem ser indirectamente descitadas, sem que a respectiva descitação seja incongruente. Num contexto de descitação CD, um falante pode mencionar uma elocução de (8) ou de (9), sem os respectivos complementos proposicionais de (8a) e (9a), assumindo que as versões simples foram proferidas pela Sílvia. No CD, o falante diria:

(8) CD: A Sílvia disse que o João e a Joana estavam prontos.

(9) CD: A Sílvia disse que a Joana se casou em primeiro lugar.

O MSPM defende-se da Objecção Proposicional afirmando que, se (8)CD e (9)CD são possíveis sem incongruência, então o conteúdo semântico puro de uma elocução não tem de ser uma proposição completa.

Outras duas objecções à adscrição teórica de um conteúdo semântico puro a elocuições são analisadas e descartas pelo MSPM: a “Objecção Psicológica” e a “Objecção Intuitiva”.

A “Objecção Psicológica” é desenvolvida por Recanati. De acordo com essa objecção à adscrição de um *conteúdo semântico puro* a elocuições de frases-tipo, tal conteúdo não terá nenhuma funcionalidade psicológica no processamento da informação veiculada num acto de elocução determinado, a menos que possa ser um conteúdo identificado pelo ouvinte ou interlocutor *antes* da respectiva inferência quanto à intenção comunicativa do falante.

Já mencionámos os diferentes tipos de processos pragmáticos de interpretação defendidos por Recanati em *Literal Meaning*. A distinção fundamental para o presente ponto da discussão é a separação entre *processos pragmáticos primários* e *processos pragmáticos secundários*. Os processos pragmáticos primários servem a extracção do primeiro conteúdo proposicional *psicologicamente relevante* para um ouvinte, interlocutor ou intérprete num acto de elocução. Os processos pragmáticos secundários são processos inferenciais que tomam como *input* o primeiro conteúdo proposicional psicologicamente relevante: dizem respeito à extracção de implicaturas ou de conteúdos indirectamente veiculados num acto de elocução em geral. Para que um processo pragmático secundário fique operativo, uma primeira

intervenção de processos pragmáticos primários tem de ter tido lugar no percurso interpretativo, disponibilizando um conteúdo proposicional. Uma vez que o primeiro conteúdo proposicional a que ouvinte ou intérprete têm acesso no processo interpretativo pode não ser o conteúdo semanticamente puro (ou mínimo) que o MSPM quer conservar na teoria, a preservação desse tipo de conteúdo é rejeitada por Recanati, por não ter entidade psicológica no processo de interpretação de elocuições.

O MSPM rejeita a objecção psicológica com base na concessão de que o suposto conteúdo semanticamente puro *pode não ser proposicional*, se a elocução sob análise constituir um exemplo de “incompletude semântica”. Bach afirma ainda que essa objecção ignora uma distinção entre a interpretação puramente semântica de uma elocução que pode não expressar um conteúdo proposicional P e a “inferência” do ouvinte ou intérprete de que o falante quis dizer P.

Com base no seu próprio quadro teórico, o MSPM defende que, uma vez que elocuições de frases-tipo semanticamente incompletas passam o teste das descitações, não há incongruência na atribuição do putativo conteúdo semanticamente puro e os processos pragmáticos de interpretação só começam *depois* dessa atribuição, ou seja, quando ouvinte ou intérprete descodifica o conteúdo semanticamente puro e (*possivelmente*) *incompleto* de uma elocução *mediante a qual o falante quis dizer o conteúdo completo* P. Claro que os processos pragmáticos de interpretação de Bach não têm, na teoria, um lugar homólogo aos processos pragmáticos de interpretação de Recanati – porque Recanati rejeita a estipulação de um “conteúdo semanticamente puro” ou mínimo.

Para o MSPM, o cancelamento da Objecção Psicológica depende de tornar essa objecção ilegítima ou irrelevante na preservação do conteúdo semanticamente puro a adscrever às elocuições. Bach defende-se do argumento anti-minimalista de Recanati afirmando que aquilo que ouvinte ou intérprete façam para interpretar a elocução de um falante, adscrevendo-lhe um determinado escopo de intenções comunicativas, *é irrelevante para a determinação daquilo que o falante disse literalmente* (tal como essa determinação se efectiva nos testes das descitações). Se o conteúdo semanticamente puro da elocução de um falante não tiver substância psicológica no processo interpretativo pragmático, alega Bach, tudo o que isso mostra é que ouvinte ou intérprete podem *inferir* o conteúdo efectivamente comunicado pelo falante *antes* de identificar o que o falante disse (note-se como aqui os processos de inferência estão ou podem estar ao nível dos chamados “processos pragmáticos primários” de Recanati).

O MSPM defende uma noção puramente semântica do que é dito [*what is said*], contra a Objecção Psicológica, por um não-compromisso com a ordem temporal dos diferentes níveis do processo interpretativo de elocuições. O conteúdo semanticamente puro – defen-



de o MSPM – constitui informação disponível para o ouvinte ou intérprete no processo de adscrição de intenções comunicativas ao falante, independentemente de como essa informação é explorada e mesmo se constituir apenas o nível de informação implicitamente assumida como irrelevante na determinação do que o falante quis dizer com o que disse.

A “Objecção Intuitiva” à estipulação de um conteúdo semanticamente puro afirma que esse tipo de conteúdo não respeita intuições comuns de falantes competentes de uma determinada língua natural sobre a verdade ou falsidade de elocuições. Por exemplo, uma elocução da frase-tipo (10)

(10) Eu não tomei banho.

Será verdadeira se o falante que profere (10) não tiver tomado banho no dia da elocução; porém, numa interpretação semanticamente pura ou literal, a elocução será falsa se o falante *alguma vez na sua vida* tiver tomado um banho.

O MSPM defende-se dessa objecção afirmando que *aquilo que o falante quer dizer* ao proferir (10) é verdadeiro se o falante não tiver tomado banho no dia da elocução – porém, essa versão expandida do conteúdo semanticamente puro de (10) contém a “qualificação implícita” do advérbio de tempo “hoje”.<sup>19</sup> Ainda que essa “qualificação implícita” do conteúdo literal da elocução não seja computada na determinação do conteúdo semanticamente puro de (10), o MSPM reconhece plausibilidade a essa objecção, na medida em que a qualificação implícita pode ser concomitante à descodificação do significado literal da frase e dada uma concepção de Semântica que privilegia os juízos intuitivos de falantes e intérpretes na determinação das condições de verdade de elocuições.

Mas o contra-argumento de Bach prossegue a partir da seguinte observação:

*It is the central aim of semantics to account for semantic facts, not intuitions.*

(Bach, 2001, 26).

---

**19** - Note-se que, assim, também ao nível da determinação das condições de verdade de uma elocução, o conteúdo semanticamente puro defendido pelo MSPM pode não ser relevante; já vimos como o mesmo pode acontecer quanto à determinação de um conteúdo proposicional.

À medida da esquizoidia da sua proposta de dissociação Semântica/Pragmática, o MSPM vai argumentar que, muito embora as intuições linguísticas dos falantes sejam relevantes para a determinação das condições de verdade das elocuições, essas intuições ou “juízos intuitivos” são mais relevantes para a obtenção das “condições de verdade intuitivas” das elocuições – a partir de informação de tipo pragmático, mormente de conteúdos *implícitos* em elocuições de frases-tipo – do que para a obtenção das “condições de verdade literais” ou semanticamente puras das frases proferidas.

Bach aduz mais duas considerações contra a “Objeção Intuitiva”: 1) defende que as intuições dos falantes são importantes ao nível da inferência dos *conteúdos comunicados* por elocuições, mas não na determinação do *conteúdo literal* ou semanticamente puro das mesmas; 2) defende que a plausibilidade ou implausibilidade das intuições dos falantes podem ser aferidas pelo teste griceano para cancelar implicaturas conversacionais.

Para justificar 1) Bach afirma que, no curso normal da comunicação entre interlocutores, falantes e ouvintes não focam o desempenho interpretativo no conteúdo semântico (puro) das frases proferidas e ouvidas. Numa plataforma comunicativa não-teórica, os interlocutores estariam concentrados naquilo que está a ser comunicado e não naquilo que está a ser dito (posição que cria uma certa perplexidade, já que, de acordo com o próprio MSPM, aquilo que é comunicado tem por base ou *input* aquilo que é dito). Para além disso, não lhes é normalmente requerido que distingam informação semântica de informação não-semântica, o que não os torna necessariamente cegos a essa distinção.

Para reforçar essa última ideia e justificar 2), Bach propõe que exploremos as intuições de falantes competentes de uma língua natural expondo-os ao teste griceano para cancelar implicaturas, que servirá agora para distinguir aquilo que é dito daquilo que não é dito (em termos semanticamente puros), mas que está apenas *implícito* na elocução.

Voltamos a uma elocução simples da frase-tipo de (4) e a uma versão *expandida* dos conteúdos implícitos na mesma, repetimos o teste para (10) e perguntamos a falantes competentes de uma língua natural como o Português se notam diferenças entre as duas versões.

(4) O João e a Joana casaram-se.

(4ex.) O João e a Joana casaram-se [*um com o outro*].

(10) Eu não tomei banho.

(10ex.) Eu não tomei banho [*hoje*].

Claro que o MSPM intenciona esta como uma questão retórica e dá por suposto que todo e qualquer falante competente de Português – não maculado pelo contacto com a Filosofia da Linguagem – acentuará as diferenças entre os dois pares de elocuições.

## § 6 Resgate do quadro pragmático

As objecções e refutações às objecções supra-analisadas, quanto à adscrição de um conteúdo semanticamente puro a elocuições de frases-tipo, não nos interessam tanto no âmbito do presente ensaio como identificar a *lacuna fundamental* do próprio MSPM. Essa identificação, ao recusar em bloco esta versão alternativa de antiproposicionalismo semântico, deixará todo o espaço de razões ao Quadro Pragmático.

O MSPM não descarta a primeira definição de Semântica que apresentámos no §1 – se faz algo é reforçá-la. Quer dizer, para o MSPM, uma teoria semântica para uma linguagem descodifica e analisa a informação literal disposta por elocuições de frases-tipo<sup>20</sup> formuláveis naquela, e esse tipo de informação, mesmo quando não é proposicional (o que justifica falar-se em “Minimalismo sem Proposições Mínimas”), constitui o *input* para o conteúdo proposicional e vero-condicionalmente avaliável ao nível daquilo que é comunicado por um falante *num acto de elocução* (ou “evento histórico”, nos termos de Austin). Mesmo quando esse segundo nível de conteúdo, *output* do “conteúdo puramente semântico” que Bach nos recomenda vivamente a manter na teoria, é o resultado da intervenção de processos pragmáticos, o MSPM traça o percurso de interpretação de elocuições com vista à *obtenção de um conteúdo proposicional com condições de verdade*. O putativo “conteúdo semanticamente puro” de uma elocução pode não ser um conteúdo proposicional – mas sê-lo-á o *conteúdo comunicado* pela dita elocução, expansão ou complementação intencional do primeiro, susceptível à adscrição de um valor de verdade.

Essas díades (conteúdo semanticamente puro/conteúdo comunicado; conteúdo (possivelmente) não-proposicional/conteúdo proposicional) não são apenas incompatíveis com o Quadro Pragmático. São *incompatíveis consigo mesmas*, ao nível das respectivas definições e, portanto, constituem uma *lacuna fundamental* dentro do próprio quadro do MSPM.

Porque o MSPM postula “um conteúdo semanticamente puro” *para elocuições*, como

---

20 - «Semantic information is information encoded in what is uttered – these are stable linguistic features of the sentence – together with any extra linguistic information that provides semantic values to context-sensitive expressions in what is uttered», In BACH, K., “You don’t say?”, *Synthese* 128, 2001, 22.

a informação codificada na frase proferida, que não tem absolutamente que ter em conta as intenções comunicativas do respectivo falante nem a captação das mesmas por ouvinte ou interlocutor, é a esquizoidia da divisão estipulativa Semântica/Pragmática do Minimalismo sem Proposições Mínimas que incorre numa incongruência ao nível das definições. Não existe um “conteúdo semanticamente puro de elocuições”, porque uma *elocução é uma frase-tipo proferida por um falante* e a mera definição de “elocução” incorpora a informação “frase-tipo proferida por um falante” – não existe, portanto, um conteúdo semântico puro extraível de uma entidade linguística que só existe na medida em que é *pragmática*.

No §1 expusemos duas definições não redutíveis de Pragmática que agora devemos recuperar para fechar uma rejeição do MSPM:

*A primeira definição de Pragmática afirma que a Pragmática diz respeito aos fenómenos linguísticos não abordados pela Fonologia, nem pela Sintaxe nem pela Semântica. A segunda definição afirma que aquela corresponde ao estudo das propriedades das palavras dependente do facto destas terem sido proferidas ou de terem despoletado determinadas reacções, sob determinadas condições.*

A segunda definição de Pragmática é a adoptada pelo MSPM. (Vide Bach, 2001, 22: «Pragmatic information is information that arises from an actual act of utterance»). Ora, se o quadro teórico a que chamámos Quadro Pragmático afirma que, adoptando qualquer uma das duas definições não redutíveis de Semântica propostas no §1 e a segunda definição de Pragmática, todas as questões semânticas são *questões pragmáticas* e, se o MSPM argumenta sempre a partir de uma «utterance based approach» para discutir questões de conteúdo e de condições de verdade de frases-tipo *proferidas* por falantes competentes de uma língua natural, a respectiva proposta de dissociação Semântica/Pragmática incorre na *lacuna fundamental* de pretender não entrecruzar conteúdos semânticos com conteúdos pragmáticos e ainda *adscrever conteúdos semanticamente puros* a entidades linguísticas “dependentes do facto destas terem sido proferidas ou de terem despoletado determinadas reacções, sob determinadas condições”, ou seja, a entidades que, como as elocuições ou espécimes de frases-tipo de uma língua natural, só existem na medida em que são pragmáticas.

## Referências bibliográficas

- AUSTIN, J.L., 1950, "Truth"; in *Philosophical Papers*, 3ª Ed., Oxford: Oxford University Press, 117-33.
- BACH, K., 1994, "Conversational Implicature", in *Mind and Language* 9, 124-62.
- \_\_\_\_\_, 1999, "The Semantics-Pragmatics Distinction: What it is and Why it Matters", in Ken Turner (ed.), *The Semantics-Pragmatics Interface from Different Points of View*, Elsevier, Oxford, 65-84.
- \_\_\_\_\_, 2001, "You don't Say?". In *Synthèse* 128, 15-44.
- BARWISE, J. and PERRY, J., 1983, *Situations and Attitudes* (MIT Press).
- CAPPELEN, H. and LEPORE, E., 2005, *Insensitive Semantics*, Oxford: Basil Blackwell.
- DAVIDSON, D., 1984, "Truth and Meaning", in *Inquiries into Truth and Interpretation*, 17-36.
- GRICE, P., 1989, *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press.
- LEWIS, D., 1970, "General Semantics", in *Synthèse* 22, 18-67.
- RECANATI, F., 2004, *Literal Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TRAVIS, C., 2008, *Occasion Sensitivity*, Oxford: Oxford University Press.



# Uma análise sobre a forma das normas epistêmicas

*Luis Fernando Munaretti da Rosa*  
*Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul*

## **Resumo**

Este artigo trata da forma geral que as normas epistêmicas assumem, na medida em que são consideradas como proposições normativas que expressam as condições em que agentes cognitivos otimizam o fim epistêmico de obter crenças verdadeiras e evitar crenças falsas. Propõe-se um tipo de norma epistêmica baseada na relação de probabilidade condicional entre crenças e razões ou evidências. Por fim, apresenta-se alguns problemas sobre a análise da relação de justificação a serem enfrentados pelo defensor destas formas normativas.

## **Abstract**

In this paper I am concerned with the general form of epistemic norms, as long as these norms are normative propositions expressing the conditions in which cognitive agents optimize the epistemic goal of having true beliefs and avoiding false ones. An epistemic norm type is proposed based on the conditional probability relation between beliefs and reasons or evidences. Finally, some problems on the analysis of justification are presented to the defender of these normative forms.

## Introdução

No contexto da epistemologia, é comum encontrarmos afirmações como “o conceito de justificação é um conceito normativo”; “racionalidade epistêmica remete à normatividade”; “estar justificado implica seguir uma norma”; etc<sup>1</sup>. No entanto, nem sempre fica claro o que é uma norma epistêmica. Instanciar uma norma epistêmica, ou estar assegurado por uma, é uma condição necessária e/ou suficiente para a justificação? Mas o que é uma norma epistêmica? É preciso então encontrar a forma geral de uma. Porém, para que isso possa ser feito, é preciso considerar algumas propriedades dessas normas que as caracterizam como *epistêmicas*, e não práticas, prudenciais ou morais. São estas as considerações a serem feitas na primeira seção.

### 1. Normas epistêmicas? Para quê?

Nesta seção, investigarei o papel das normas que dizem respeito à racionalidade epistêmica de atitudes doxásticas (uso aqui, de modo intercambiável, os conceitos de racionalidade e de justificação). Em todos os casos em que faz sentido se referir a normas, deve também fazer sentido se perguntar qual a finalidade dessas normas (que fim é otimizado com estas normas?). Normas epistêmicas consistem em proposições que dizem quando é correto, de um ponto de vista epistêmico, para qualquer agente cognitivo, ter uma determinada atitude doxástica diante de uma determinada proposição. Ser correto de um ponto de vista epistêmico implica otimizar, de alguma forma, o fim epistêmico de ter crenças verdadeiras e evitar crenças falsas. A correção da minha atitude doxástica, seja ela a crença, a descrença, ou a suspensão de juízo, é função desse fim epistêmico. Isso quer dizer que a avaliação epistêmica da minha atitude doxástica é uma avaliação de como essa atitude está relacionada com o que podemos chamar de ‘estado epistemicamente ótimo’: o de ter crenças verdadeiras e não ter crenças falsas.

Porém, dado que se entende a instanciação da norma como otimizando esse fim epistêmico, pode-se ainda perguntar: a otimização do fim epistêmico precisa ser uma otimização *de fato*, ou apenas da perspectiva do sujeito? O que significa otimizar o fim epistêmico?

É possível testar teorias normativas da racionalidade epistêmica com base nessas perguntas<sup>2</sup>. Considere a hipótese de que ser epistemicamente racional é satisfazer de fato o fim

---

1 - Veja, por exemplo, o verbete *Epistemic Norms*, de Pascal Engel, em Bernecker, S.; Pritchard, D. (2011).

2 - Teorias normativas da racionalidade são aquelas teorias que implicam, ou explicitamente declaram, que a instanciação ou permissão de normas epistêmicas é uma condição necessária e/ou suficiente para a justificação.



epistêmico - tese que chamarei de ‘infalibilismo’. Nesta hipótese, a otimização do fim epistêmico é entendida como a sua satisfação real e atual. Minha atitude doxástica  $D$  é racional se, e somente se,  $D$  satisfaz de fato o fim epistêmico de ter crenças verdadeiras e evitar crenças falsas. Porém, uma breve reflexão revela que essa hipótese é falsa.

Em primeiro lugar, não parece que a satisfação do fim epistêmico é condição suficiente para a racionalidade epistêmica. Vamos supor que tudo o que o professor Trustme diz é verdadeiro, e que eu creio sem mais em tudo o que ele diz. Se o professor Trustme diz ‘ $p$ ’, eu passo a crer de forma automática que  $p$  é o caso, independentemente do fato de eu ter ou não suporte evidencial para essa crença. Se alguém me apresenta razões para crer que é falso o que o professor Trustme diz, eu ignoro essa pessoa. Ao ter tal comportamento cognitivo, estou satisfazendo uma parte do fim epistêmico: sempre, quando creio no que o professor Trustme diz, obtenho uma crença verdadeira. Além disso, tenho também o professor Doubtme: tudo o que ele diz é falso e eu não creio em qualquer coisa que o professor Doubtme diz. Quando o professor Doubtme diz ‘ $p$ ’, eu formo a crença de que  $\sim p$ , independentemente do fato de eu ter ou não suporte evidencial para crer que  $\sim p$ . Mais uma vez, se alguém me apresenta razões para crer que é verdadeiro o que o professor Doubtme diz, eu ignoro essa pessoa. Dessa vez, meu comportamento cognitivo satisfaz a outra parte do fim epistêmico: eu evito crenças falsas.

No entanto, o caso mostra que satisfazer de fato o fim epistêmico não é suficiente para ser racional: falta alguma condição que dê o *status* epistêmico positivo que existe no fato de alguém ser epistemicamente racional (por exemplo, a presença de evidência para crer ou descrever, o fato de que a minha crença foi causada por uma boa razão ou o fato de que o tipo de processo de geração da crença em questão é confiável em “mundos normais”<sup>3</sup>, etc). Em minha relação com os professores Trustme e Doubtme, eu *de fato* obtenho crenças verdadeiras e evito crenças falsas, mas esse comportamento cognitivo não é racional. Portanto, satisfazer de fato o fim epistêmico não é condição *suficiente* para justificação.

Em segundo lugar, não parece que, para sermos epistemicamente racionais, temos que satisfazer de fato o fim epistêmico (agora estou testando a hipótese de que essa condição é *necessária* para a justificação epistêmica). Suponha que eu sou um epistemólogo defendendo que  $S$  crê justificadamente que  $p$  somente se  $S$  instancia uma norma epistêmica ao crer que  $p$ . Além disso, sustento que instanciar uma norma epistêmica ao crer que  $p$  implica *satisfazer de fato* o fim epistêmico. Nesse caso, eu não sou atingido pela observação anterior, a de que a satisfação real do fim epistêmico não é *suficiente* para a justificação, porque

---

3 - Ver defesa do confiabilismo em Goldman (1986, p. 50), sobre o problema da generalidade do tipo de processo envolvido na formação de uma crença.

estou defendendo que a satisfação real do fim epistêmico é uma condição *necessária* para a justificação. A minha tese implica então que, quando a minha crença de que  $p$  é justificada,  $p$  é verdadeiro - pois se  $p$  fosse falso eu não estaria satisfazendo de fato o fim epistêmico e, portanto, não estaria instanciando uma norma epistêmica. Por fim, minha análise implicaria que, se  $p$  é falso, então ninguém crê justificadamente que  $p$ .

No entanto, é evidente que podemos crer justificadamente em proposições falsas. Com base nas experiências de ter visto todas as portas e janelas da casa de Amanda fechadas e de ter tocado a campainha sem obter resposta, eu creio que Amanda não está em casa. Afinal, nas outras vezes em que vi a casa de Amanda nessa situação, não havia qualquer pessoa em casa. Estou perfeitamente justificado a crer nisso com base em raciocínio e, ainda assim, pode ser falso que Amanda não está em casa (ela pode estar dormindo profundamente, ou não quer receber visitas, etc).

As constatações de que já tivemos crenças justificadas em proposições que se revelaram como sendo falsas nos dão razão para rejeitar a tese de que, para sermos epistemicamente racionais, temos de otimizar de fato o fim epistêmico. Essa exigência é muito forte e classifica como irracional toda crença falsa. Portanto, satisfazer de fato o fim epistêmico não é uma condição necessária para a justificação. O argumento resumido até aqui é o seguinte: se justificação requer instanciação ou autorização de normas epistêmicas, e se satisfazer de fato o fim epistêmico não é necessário para a justificação, então a norma epistêmica não funciona como uma função desta satisfação real.

Dado que o infalibilismo é falso, deve haver outra maneira de explicar o que significa otimizar o fim epistêmico, que não seja por meio da relação de satisfação real. É preciso encontrar uma interpretação correta do que significa otimizar o fim epistêmico na instanciação de uma norma epistêmica. A alternativa que logo se apresenta é a de que, ao otimizar o fim epistêmico, ao instanciar uma norma epistêmica, o agente cognitivo *parece* satisfazer o fim epistêmico, a partir de sua própria perspectiva. Eu sou racional quando satisfaço o fim epistêmico de acordo com os meus próprios padrões epistêmicos e meu próprio ponto de vista. Isso não quer dizer que quando creio justificadamente que  $p$ , eu tenho a crença (atual) de que, ao crer que  $p$ , estou otimizando o fim epistêmico. Essa crença atual de segunda ordem não precisa ser exigida pela hipótese. Se sou esse teórico 'perspectivista' sobre racionalidade epistêmica, posso colocar a condição de modo contrafactual: creio justificadamente que  $p$  se, e somente se, estivesse eu refletindo suficientemente sobre os meus próprios padrões epistêmicos e a minha situação cognitiva, creia que a minha crença de que  $p$  satisfaz o fim epistêmico.

Richard Foley (1993) apresenta uma teoria da racionalidade epistêmica com traços similares a esta interpretação. Foley defende o que ele chama de concepção 'egocêntrica' da

crença epistemicamente racional, em que a determinação sobre a racionalidade da minha crença depende das minhas crenças em uma situação contrafactual de reflexão profunda<sup>4</sup>. Suponha que eu creio que  $q$  por meio de um processo inferencial cujo ponto de partida é a minha crença de que  $p$ . Se em um estado introspectivo de reflexão profunda eu não crer que inferir  $q$  de  $p$  é um maneira efetiva de atingir o fim epistêmico (ter um sistema de crenças correto e abrangente; maximizar crenças verdadeiras e evitar crenças falsas), então não sou egocentricamente racional ao crer que  $q$ .

Não é meu objetivo aqui fazer uma avaliação exaustiva sobre a concepção de racionalidade de Foley, dos seus argumentos e de todos os detalhes teóricos envolvidos. Para fins de argumentação, trabalharei com uma concepção subjetiva de otimização do fim epistêmico que é substancialmente similar à teoria de Foley. Portanto, ao rejeitar ou corroborar esta concepção que apresentarei, não estarei necessariamente rejeitando ou corroborando a concepção egocêntrica de racionalidade epistêmica que Foley defende. O que procuro aqui é uma alternativa plausível à idéia de que otimizar o fim epistêmico seja satisfazer de fato esse fim. Esta alternativa é a de que otimizar o fim epistêmico é *parecer* satisfazer o fim epistêmico de uma determinada perspectiva em uma situação reflexiva.

Vejam então se, para que  $S$  creia justificadamente que  $p$ , é necessário que  $S$  creia, em uma situação de reflexão profunda, que a sua crença de que  $p$  satisfaz o fim epistêmico. Em primeiro lugar, essa análise precisa ser refinada. Quando a justificação da minha crença de que  $p$  depende de outra crença, a crença de que  $q$ , seja essa uma crença atual ou disposicional, não é correto dizer que a crença de que  $q$  confere justificação à crença de que  $p$  sem que a primeira esteja ela mesma justificada. Portanto, a versão corrigida da interpretação perspectivista sobre a otimização do fim epistêmico seria:

(PERS)  $S$  crê justificadamente que  $p$  somente se, estivesse  $S$  refletindo sobre a sua situação cognitiva ao crer que  $p$  e acessando os seus padrões epistêmicos,  $S$  creia *justificadamente* que a crença de que  $p$  satisfaz o fim epistêmico

Os padrões epistêmicos de uma pessoa são as normas epistêmicas que ela considera como sendo corretas. Um problema é imediatamente identificado aqui: trata-se de uma análise circular. A relação de justificação era o que se queria explicar em primeiro lugar. Como se trata de justificação epistêmica, tornou-se então relevante estabelecer a relação entre a atitude doxástica justificada e o fim epistêmico de ter crenças verdadeiras e evitar

---

4 - Ver Foley (1993: p. 102).

crenças falsas. Então, explicou-se a otimização do fim epistêmico por meio de um contrafactual que faz referência de volta à relação de justificação - daqui conclui-se que o primeiro conceito não foi explicado de maneira informativa. O problema da circularidade apresenta-se como uma preocupação teórica a todo o filósofo que busca uma análise explicativa de um conceito, propriedade ou relação. Por enquanto, aponto que esse problema existe e suponho que ele pode ser resolvido ou evitado, concedendo que essa não é ainda uma razão suficiente para rejeitar a análise presente em (PERS).

Mas existe ainda outro problema com esta abordagem. Ele é identificado em casos de sujeitos que têm uma crença racional atual de que  $p$ , mas que em uma situação de reflexão não teriam a crença justificada de que crer que  $p$  satisfaz o fim epistêmico. Imaginemos o caso da Sra. Dúbia: essa senhora começou a ler as *Meditações* de Descartes somente até a parte crítica da obra, em que o filósofo coloca o seu método da dúvida generalizada e diz que só deve crer no que lhe é absolutamente indubitável. A Sra. Dúbia interrompe, então, a leitura do livro, não chegando até a parte em que Descartes começa a construir a sua superestrutura de conhecimento. No entanto, a argumentação inicial de Descartes lhe causou uma condição tal que, sob reflexão, os seus padrões epistêmicos passam a ser exatamente aqueles veiculados na obra das *Meditações*. Agora imaginemos que a Sra. Dúbia vai para a rua, e passa pelas ordinárias experiências que estamos acostumados a passar diariamente. Com base em uma dessas experiências, a Sra. Dúbia crê, em  $t_1$ , que há um cachorro correndo no parque. Em  $t_1$ , ela não tem qualquer razão para crer que aquele animal não é de fato um cachorro, ou que ela está alucinando algo que se parece com um cachorro, etc. No entanto, dada a sua recém adquirida sofisticação filosófica, em um momento de reflexão  $t_2$ , a Sra. Dúbia não creria justificadamente que a sua crença em  $t_1$ , de que há um cachorro correndo no parque, satisfaz o fim epistêmico: ela não teria plena certeza de que isso é o caso, pois a sua crença em  $t_1$  não se revelaria indubitável a ela na condição de reflexão em  $t_2$ .

Porém, parece que a Sra. Dúbia está plenamente justificada, em  $t_1$ , a crer que há um cachorro correndo no parque. Afinal, ela tem evidência para isso, seu aparato cognitivo está funcionando corretamente e ela não tem qualquer razão para suspeitar que a sua crença é falsa (o seu novo método cético de investigação filosófica não está 'operante' em  $t_1$ ). Sabemos *que* esse é um caso paradigmático de crença epistemicamente racional, embora talvez ainda não saibamos dizer *por que* esse é um caso paradigmático de crença racional. O que o exemplo revela é que simplesmente não é necessário, para que a crença da Sra. Dúbia esteja justificada, que ela creia justificadamente em uma situação contrafactual de reflexão que a sua crença em  $t_1$ , de que há um cachorro correndo no parque, satisfaz o fim epistêmico. A tese (PERS) tem de ser falsa, ou então estamos errados quanto a esses casos paradigmáticos de crença epistemicamente racional.

Mas isso não coloca um fim nas teses perspectivistas sobre a racionalidade epistêmica. Precisamos investigar, ainda, se parecer a *S* em uma situação reflexiva que a crença de que *P* satisfaz o fim epistêmico não é uma condição *suficiente* para *S* ser epistemicamente racional ao crer que *P*. A análise desse caso também pede um exemplo.

Suponhamos que o Sr. Fallacious é alguém que cresceu em um ambiente em que raciocínios falaciosos nunca são detectados como tais (podemos imaginar uma comunidade inteira que não tem qualquer habilidade em raciocinar logicamente ou probabilisticamente). Como acontece ordinariamente, o Sr. Fallacious está agora crendo em algo com base em uma falácia de raciocínio, a chamada *falácia da afirmação do consequente*. Nesse caso, o Sr. Fallacious crê que César é um matemático com base nas seguintes crenças: (i) César sabe calcular, e (ii) se César é um matemático, então César sabe calcular. Além disso, ao refletir sobre se ele está satisfazendo o fim epistêmico de ter crenças verdadeiras e evitar crenças falsas, o Sr. Fallacious creria com toda a certeza que a sua crença de que César é um matemático é verdadeira, uma vez que lhe parece absolutamente certo que César sabe calcular e que, se César é um matemático, então César sabe calcular. Na situação em que está o Sr. Fallacious, ele não consegue detectar qualquer defeito quanto à relação entre as suas razões e a sua crença-alvo. Para ele, seguir o padrão de raciocínio que chamamos ‘falácia da afirmação do consequente’ é uma maneira efetiva de satisfazer o fim epistêmico (o epistemólogo perspectivista diria, portanto, que a sua crença de que César é um matemático é racional). O sujeito do nosso exemplo simplesmente não consegue perceber que há um *non sequitur* no seu argumento, uma vez que todos os seus padrões epistêmicos de avaliação sobre raciocínios dedutivos são construídos com base em falácias. Você diria que o Sr. Fallacious está justificado a crer, com base em (i) e (ii), que César é um matemático?

Em primeiro lugar, é contraintuitivo que o Sr. Fallacious esteja justificado a crer que César é um matemático com base naquelas razões. Ele não é reprovado por si mesmo, mas é reprovado pelas leis do raciocínio correto. Porém, essa não deve ser uma razão conclusiva para rejeitar a tese de que o sujeito em questão seja epistemicamente racional na sua crença: a nossa intuição pode estar errada. De fato, o próprio Richard Foley chamou atenção para esse fato. Ao reconhecer que agentes cognitivos completamente ilógicos e inconsistentes podem ser egocentricamente racionais, Foley (1993: p. 80) diz que as nossas intuições não são suficientes para decidir esses casos quanto à presença ou não de racionalidade epistêmica.

No entanto, creio que temos mais do que uma simples intuição. O caso em questão não é um caso em que, fossem as razões verdadeiras, a crença nelas baseada seria provavelmente verdadeira. Isso significa que o fim epistêmico não é satisfeito *sequer condicional nas evidências* do Sr. Fallacious. Mesmo sendo suas crenças (i) e (ii) verdadeiras, ainda assim isso não

otimizaria o fim epistêmico de ter crenças verdadeiras e evitar crenças falsas. Falta aqui a relação epistêmica positiva entre crenças pré-inferenciais e crenças inferenciais - e talvez isto explique *porque* é contraintuitivo dizer que o Sr. Fallacious está justificado na sua crença de que César é um matemático.

Há, então, argumentos para a tese de que *satisfazer de fato* o fim epistêmico não é uma condição necessária e nem suficiente para a racionalidade epistêmica. O infalibilismo é falso. Há também argumentos para a tese de que instanciar uma norma epistêmica não significa apenas *parecer satisfazer* o fim epistêmico, da perspectiva do sujeito que tem a atitude doxástica. O perspectivismo é falso. Se crer justificadamente implica instanciar uma norma epistêmica, e instanciar uma norma epistêmica é otimizar o fim epistêmico, então otimizar o fim epistêmico não é simplesmente satisfazer de fato o fim epistêmico, nem parecer satisfazer o fim epistêmico de uma perspectiva subjetiva em situação reflexiva. É preciso uma terceira via para explicar o que significa otimizar o fim epistêmico ao se instanciar uma norma.

Uma alternativa plausível é a seguinte: otimizar o fim epistêmico significa ter crenças que são provavelmente verdadeiras dadas determinadas condições do agente epistêmico que tem essa crença. Essas condições podem ser um estado cognitivo, a posse de evidências, a ocorrência de um determinado processo de formação de crença, etc. Esse tipo de análise, que chamarei de agora em diante de “análise probabilística da justificação”, assume a seguinte forma, ainda imprecisa:

(PROB) *S* está justificado a crer que *p* somente se *S* está nas condições *C* e as condições *C* tornam provável que *p* seja verdadeiro

A norma epistêmica seria aquela que diria que, dado que *S* está nas condições *C* e as condições *C* tornam provável a verdade da sua crença de que *p*, então *S* está otimizando o fim epistêmico ao crer que *p* - e esta é a condição em questão que precisa ser satisfeita para que a crença de *S* seja epistemicamente racional. Uma análise probabilística é exemplificada de maneira notável na obra de William Alston (1988), sobre a qual comentarei mais adiante.

A princípio, essa abordagem poderia evitar os problemas elencados para a análise infalibilista da otimização do fim epistêmico. De acordo com (PROB) eu posso ter uma crença falsa e justificada, pois a relação entre a minha crença e o fim epistêmico está no fato de que, se as condições *C* obtêm, então a minha crença é provavelmente verdadeira. Nada disso exige que a crença seja de fato verdadeira. A análise probabilística, também, não necessariamente implicaria que eu sou racional no caso em que eu creio em tudo o que o professor

Trustme diz, e tudo o que ele diz é verdadeiro. Isso pode ser explicado de diversas maneiras, dependendo do que estarei considerando como sendo as condições C. Caso as condições corretas a serem avaliadas sejam as crenças do sujeito que crê no que o professor Trustme diz, a racionalidade desse sujeito é determinada da seguinte forma: se as crenças base que levam o sujeito a crer no que o professor Trustme diz são tais que a sua verdade torna provavelmente verdadeiro o que o professor Trustme diz, então a crença do sujeito otimiza o fim epistêmico no sentido requerido para as normas epistêmicas.

Além disso, (PROB) também evita os problemas com a teoria perspectivista. No que diz respeito ao caso da Sra. Dúbia, em que a análise perspectivista julgaria incorretamente como um caso de crença não justificada, a tese (PROB) não terá problemas em conferir justificção à crença em questão. A teoria perspectivista nega justificção nesse caso, como vimos, pelo fato da Sra. Dúbia não crer em t2 que a sua crença em t1, de que há um cachorro correndo no parque, satisfaz o fim epistêmico. No entanto, a despeito do que creeria a Sra. Dúbia em um estado de reflexão sobre seus padrões epistêmicos, a tese (PROB) irá considerar a sua crença como epistemicamente racional, uma vez que as condições cognitivas ou evidenciais da Sra. Dúbia em t1 tornam provável a sua crença de que há um cachorro correndo no parque (conforme expresso no exemplo, ela tem evidência para isso, seu aparato cognitivo está funcionando corretamente, e ela não tem qualquer razão para suspeitar que a sua crença é falsa).

Quanto ao problema representado pelo caso do Sr. Fallacious, que mostra que cumprir com a condição perspectivista não é suficiente para ser epistemicamente racional, a análise probabilística corretamente considera o caso como um caso de irracionalidade epistêmica. Enquanto a teoria perspectivista atribui racionalidade ao Sr. Fallacious pelo fato de ele não reprovar-se em um estado de reflexão sobre os seus padrões epistêmicos, a teoria probabilística poderia dar o seu veredicto negativo com base no fato de que as condições em questão do Sr. Fallacious não tornam provável a verdade de sua crença alvo. Mais precisamente, estar nas condições de ter as crenças (supostamente verdadeiras) de que  $P \rightarrow Q$  e  $Q$ , não torna provável a verdade de  $P^5$ .

A conclusão até aqui é a seguinte: assumindo que estar epistemicamente justificado implica instanciação de normas epistêmicas, o papel da norma epistêmica é otimizar o fim epistêmico, onde essa otimização deve ser entendida de maneira condicional - a crença alvo é justificada se ela é provavelmente verdadeira, dadas determinadas condições epistêmicas relevantes do agente cognitivo. Isso não implica nem que a crença racional é verdadeira nem que ela precisa ser aprovada pelo próprio agente cognitivo em estado de reflexão. Ainda, é preciso determinar quais

---

5 - Se as crenças  $P \rightarrow Q$  e  $Q$  fossem verdadeiras,  $P$  teria probabilidade 0.5 de ser verdadeira - faça a tabela de verdade e verá que em apenas uma das duas combinações em que tanto  $P \rightarrow Q$  quanto  $Q$  são verdadeiros,  $P$  será verdadeiro.



são as condições corretas que precisam obter para tornar provável a verdade das crenças epistemicamente racionais. Dado o papel da norma epistêmica (otimizar o fim epistêmico no sentido referido), têm-se então as condições para determinar a forma geral das normas epistêmicas.

## 2. A forma geral das normas epistêmicas

Conforme qualquer reflexão mais apurada pode revelar, não são *quaisquer* condições  $C$  a tornarem provável a verdade de uma crença que são relevantes para determinar se ela é epistemicamente justificada. O fato de o diretor da faculdade em que eu trabalho saber que ando me atrasando diariamente torna provável que eu vá ser demitido. Eu estou na condição de me atrasar e na condição de ter meu comportamento observado pelo diretor, o que torna provável que eu vá ser demitido - mas não são esses os fatos relevantes para julgar sobre a racionalidade epistêmica da minha crença de que eu vou ser demitido. A condição relevante para fazer esse juízo epistêmico não é o fato de que eu me atraso e de que o diretor sabe sobre isso, mas sim a minha crença de que tais fatos ocorrem. Assim, dado que eu creio justificadamente que tenho me atrasado e creio, da mesma forma, que o diretor sabe disso, é preciso julgar se a verdade dessas crenças justificadas torna provável a verdade da minha crença de que serei demitido. Note que, nesse caso, a minha condição  $C$  é a de que eu tenho crenças justificadas (de que me atraso diariamente e de que o diretor sabe disso) cuja verdade torna provável que eu vá ser demitido.

O ponto em questão é que, para que a minha crença de que  $p$  seja epistemicamente racional, ela tem de ser provavelmente verdadeira condicional na verdade das suas razões  $R$ . É claro que, se as razões  $R$  não forem justificadas, a crença cuja verdade é por elas probabilizada também não será justificada. Essa reflexão fornece a forma para normas epistêmicas referentes às crenças inferenciais - aquelas que são geradas por meio de um processo de raciocínio. A otimização do fim epistêmico que deve ser expressa na norma epistêmica para processos inferenciais é uma otimização condicional na verdade das crenças pré-inferenciais - se as crenças pré-inferenciais são verdadeiras, então provavelmente o fim epistêmico está sendo otimizado. Contudo, a norma não exigirá que as crenças pré-inferenciais sejam atualmente verdadeiras. Ela dirá, porém, que *se* as crenças pré-inferenciais fossem verdadeiras, *então* a crença alvo é provavelmente verdadeira.

Haveria, então, dois tipos de normas para justificação inferencial: (i) a que diz quando  $S$  está epistemicamente assegurado a crer que  $p$ , e (ii) a que diz que  $S$  tem uma crença epistemicamente ótima de que  $p$  (os conceitos de estar epistemicamente assegurado e de crença epistemicamente ótima são explicados nas definições que seguem). Essa diferenciação é aná-



loga à distinção entre ‘ter justificação para...’ e ‘crer justificadamente em...’, que é explicada por Robert Audi (2004, p. 2) e Feldman (2004, p. 201), entre outros. A diferença relevante é a de que eu posso ter justificação para crer que  $p$  sem crer (atualmente) que  $p$ . Eu creio justificadamente que  $p$  somente se eu tenho justificação para crer que  $p$  e eu creio que  $p$  com base na justificação que tenho para esta crença. Feldman (2004, p. 201) chama a primeira relação de ‘justificação proposicional’ e a segunda de ‘justificação doxástica’. Analogamente, teremos uma norma para justificação proposicional e uma norma para justificação doxástica. Assim, a norma relevante para justificação proposicional inferencial é a seguinte:

(NPI) Se  $S$  tem as razões  $R$  para crer que  $p$ , então  $S$  está assegurado a crer que  $p$  com base em  $R$

De imediato notamos que há um conceito não explicado em (NPI) - o conceito de ‘estar assegurado’. Estar assegurado a crer que  $p$  com base em  $R$  significa tão somente que  $S$  estaria, *prima facie*, otimizando o fim epistêmico caso estivesse crendo que  $p$  com base em  $R$ . A qualificação ‘*prima facie*’ denota que essa condição se dá na medida em que o agente cognitivo não tem contraevidência para sua crença. Além disso, as razões  $R$  referidas na norma são crenças justificadas. (NPI) será uma norma verdadeira quando  $p$  é provavelmente verdadeiro condicional em  $R$ , e falsa se  $p$  não for provavelmente verdadeiro condicional em  $R$ . São exemplos de (NPI):

(NPI1) Se  $S$  tem as crenças justificadas de que  $p \rightarrow q$  e de que  $\sim q$ , então  $S$  está assegurado a crer que  $\sim p$  com base nessas crenças

(NPI2) Se  $S$  tem a crença justificada de que 95% dos filósofos são professores e de que César é um filósofo, então  $S$  está assegurado a crer que César é um professor com base nessas crenças

Note que há muitos exemplos instanciando (NPI), que englobam tanto relações de necessidade como relações de probabilidade. A norma relevante para justificação doxástica inferencial é:

(NDI) Se  $S$  tem as razões  $R$  para crer que  $p$  e crê que  $p$  com base em  $R$ , e  $S$  não tem derrotador para a crença de que  $p$ , então a crença de  $S$  de que  $p$  é

epistemicamente ótima

Há dois elementos novos aqui. Primeiro, a relação expressa por 'a crença de  $S$  de que  $p$  é epistemicamente ótima' significa que  $S$  está atualmente otimizando o fim epistêmico:  $S$  tem a crença em uma proposição  $p$  que é sustentada e obtida por meio de outras crenças cujas verdades tornam provável a verdade de  $p$  - e esse é um estado ótimo em relação ao fim epistêmico. Segundo, um derrotador para a crença de que  $p$  é uma crença justificada que, caso seja verdadeira, torna improvável a verdade de  $p$ . John Pollock (1999: p. 197) classificou os derrotadores em dois tipos: aquele que é uma razão para crer na contraditória da crença alvo (*rebutting defeater*), e aquele que é uma razão para duvidar ou negar que, dada a verdade das crenças pré-inferenciais, a crença alvo é verdadeira (*undercutting defeater*). Essa importante distinção não será ponto de análise aqui. Quaisquer que sejam os tipos corretos de derrotadores, usarei o conceito de modo amplo na formulação das normas epistêmicas.

Da mesma forma como há dois tipos de normas para justificação inferencial, assim também há dois tipos de norma para justificação não-inferencial. O primeiro tipo assume a seguinte forma:

(NPN) Se  $S$  está no estado cognitivo não-doxástico  $E$ , então  $S$  está assegurado a crer que  $p$  com base em  $E$

De modo análogo, nessa norma, a relação de estar assegurado a crer que  $p$  com base em  $E$  significa tão somente que  $S$  estaria, *prima facie*, otimizando o fim epistêmico caso estivesse crendo que  $p$  com base em  $E$ . Uma mudança, porém, é evidente aqui em relação à norma para justificação inferencial. No caso de (NPI), a norma é verdadeira se a proposição  $p$  é provavelmente verdadeira condicional na verdade das razões  $R$ . O caso aqui é diferente porque estados não-doxásticos não parecem ter uma proposição como objeto e, portanto, não faria sentido atribuir valor de verdade a um estado não-doxástico - valores de verdade são atribuídos a proposições e, de modo derivado, a crenças cujos objetos são essas proposições. Assim, a probabilização condicional relevante em (NPN) é aquela em que a ocorrência de um determinado estado cognitivo (por exemplo, uma experiência sensorial) torna provável a verdade de uma determinada proposição. São exemplos de (NPN):

(NPN1) Se  $S$  ouve o barulho de um sino, então  $S$  está assegurado a crer que há um sino tocando com base nesse estado

(NPN2) Se  $S$  tem a experiência visual de um quadro verde, então  $S$  está assegurado a crer que o quadro é verde com base nesse estado

Por sua vez, a norma para justificação doxástica não-inferencial assume a seguinte forma:

(NDN) Se  $S$  está no estado cognitivo não-doxástico  $E$  e crê que  $p$  com base em  $E$ , e  $S$  não tem derrotador para a crença de que  $p$ , então a crença de  $S$  de que  $p$  é epistemicamente ótima

Note que tanto em (NPI) e (NPN) como em (NDI) e (NDN) aparece a relação de ‘crer que  $p$  com base em...’, e que essa relação ainda não foi explicada nesta investigação. Quando  $S$  crê que  $p$  com base em  $E$ , o estado  $E$  causou a crença de que  $p$  (o mesmo se aplicando à razão  $R$ ). Uma crença é baseada em outra somente se foi causada por ela. Pode-se pensar nos seguintes termos: se eu creio em  $p$  com base em  $R$ , eu creio em  $p$  porque eu creio em  $R$ . William Alston (1988: p. 228) depara-se com o problema de definir a noção de embasamento (*basing relation*), e chega à conclusão de que essa relação não pode simplesmente ser definida como uma relação causal, uma vez que nossas crenças são dependentes de outros fatores causais que não os epistêmicos. Assim, a definição precisaria conter uma especificação sobre o tipo de relação causal específica à relação de embasamento. Não me ocupo desse problema aqui, mas creio que essa especificação pode ajudar a compreender o escopo do conceito: a relação causal relevante só acontece entre crenças e outras atitudes doxásticas, ou entre tipos de evidência não-doxástica e atitudes doxásticas. Assim, nas cadeias causais que resultam em crenças, os únicos elementos epistemicamente relevantes são razões e evidências<sup>6</sup>.

Essas seriam, de acordo com as reflexões aqui feitas, as formas das normas epistêmicas. A proposta teórica deste trabalho é considerar essas formas normativas como uma hipótese a ser assumida nas questões sobre racionalidade epistêmica. Se, ao assumir a correção dessas formas normativas, o epistemólogo consegue resolver *puzzles*, paradoxos e problemas sobre justificação, então a proposta se revelará frutífera. Não testarei a eficácia dessa hipótese diante de tais problemas neste trabalho - os *puzzles* e paradoxos sobre racionalidade são muitos e merecem trabalhos à parte. Tudo o que faço até aqui é propor essas normas de

---

6 - É claro, o conceito de evidência fica aqui sem uma análise, o que exigiria outro artigo. Para uma boa explicação sobre o que é evidência, ver Feldman, Richard. *Having Evidence*. In: Conee, E.; Feldman, R. (2007) *Evidentialism: Essays in Epistemology*. New York: Oxford University Press.

acordo com os argumentos anteriores. No que segue, faço ainda uma reflexão sobre o uso dessas normas na análise da relação de justificação.

### 3. A relação entre a justificação e as normas epistêmicas

Nesta parte, quero mostrar quais seriam as dificuldades geradas pela tese de que as normas epistêmicas analisam exaustivamente o conceito de justificação ou racionalidade epistêmica. Caso as normas epistêmicas realmente tenham alguma centralidade nas relações de justificação, há duas possibilidades a se considerar aqui: a satisfação das normas pode ser (i) uma condição necessária para a justificação, ou (ii) uma condição necessária e suficiente para a justificação.

As normas epistêmicas são proposições que especificam as condições em que agentes epistêmicos otimizam o fim epistêmico (normas relativas à justificação doxástica), ou proposições que especificam as condições em que agentes epistêmicos estariam otimizando o fim epistêmico ao ter uma determinada atitude doxástica (normas relativas à justificação proposicional). A otimização nos dois casos é entendida como probabilização condicional em razões ou estados cognitivos não-doxásticos. Conforme as normas (NPI) e (NPN), quando um agente epistêmico satisfaz o seu antecedente ( $S$  tem as razões  $R$  para crer que  $p$ ;  $S$  está no estado cognitivo não-doxástico  $E$ ), esse agente está assegurado a ter uma determinada atitude doxástica. Além disso, a afirmação de que um agente epistêmico está assegurado a ter uma crença, conforme essas normas, implica que esse agente está nessa condição *porque* ele satisfaz o antecedente das normas (NPI) e (NPN) - mais precisamente, essas normas dizem que  $S$  está assegurado a crer que  $p$  com base em  $R$  ou  $E$  *porque*  $S$  está no estado  $R$  ou  $E$  (nota:  $S$  poderia estar assegurado a crer que  $p$  porque  $S$  está no estado  $R'$ , ou no estado  $E'$ , etc). Ainda, quando um agente satisfaz o antecedente das normas (NDI) e (NDN), esse agente *instancia* uma norma epistêmica. De modo similar, a afirmação de que um agente epistêmico tem uma crença epistemicamente ótima, conforme essas normas, implica que esse agente está nessa condição *porque* ele satisfaz o antecedente das normas (NDI) e (NDN).

Pode-se, então, assumir a tese de que estar assegurado por uma norma epistêmica é necessário e suficiente para ter justificação, e que instanciar uma norma epistêmica é necessário e suficiente para crer justificadamente. A relação bicondicional entre justificação e normas epistêmicas é defendida de forma notável na obra de John Pollock (1999, p. 123): “Uma crença é justificada se e somente se ela é permitida por normas epistêmicas corretas”<sup>7</sup>. Para Pollock, a justificação é uma questão de permissividade epistêmica. Essa caracterização está

---

7 - No original: “A belief is justified if and only if it is licensed by correct epistemic norms”.

de acordo com as formas normativas (NPI) e (NPN), pois dizer que  $S$  está assegurado a crer que  $p$  é dizer que está tudo correto, de um ponto de vista epistêmico, em  $S$  crer que  $p$ .

No caso da justificação proposicional, a tese de que estar assegurado por uma norma epistêmica é uma condição necessária e suficiente para ter justificação é expressa no seguinte bicondicional:

(JP)  $S$  está justificado a crer que  $p$  se e somente se  $S$  está assegurado a crer que  $p$

Assim, conforme as definições aqui assumidas, quando  $S$  está justificado a crer que  $p$ ,  $S$  está assegurado a crer que  $p$  devido ao fato de  $S$  satisfazer o antecedente de uma norma epistêmica correta.  $S$  pode estar justificado a crer que  $p$  porque  $S$  tem as razões  $R$  para crer que  $p$  e, caso  $S$  estivesse crendo que  $p$  com base em  $R$ ,  $S$  estaria otimizando o fim epistêmico. De modo análogo,  $S$  pode estar justificado a crer que  $p$  porque  $S$  está em determinado estado não-doxástico  $E$  que tem essa mesma propriedade. Assim, se  $S$  está assegurado a crer que  $p$  porque  $S$  tem essas razões  $R$  ou está em tal estado  $E$ , e essas razões ou evidências tornam provável a verdade de  $p$ , então estar assegurado de tal forma, de acordo com (JP), é necessário e suficiente para  $S$  ter justificação para crer que  $p$ .

A receita para um contraexemplo a (JP) é simples: encontrar um caso em que  $S$  está assegurado a crer que  $p$  devido ao fato de ele ter uma crença  $R$  ou estar em um estado  $E$ , em que  $R$  ou  $E$  torna provável a verdade de  $p$  e, no entanto,  $S$  não está justificado a crer que  $p$  (esse seria o caso mostrando que estar assegurado a crer que  $p$  por uma norma epistêmica não é suficiente para ter justificação); ou então encontrar um caso em que  $S$  está justificado a crer que  $p$ , mas não está nas referidas condições descritas pelas normas epistêmicas corretas (esse seria o caso mostrando que não é necessário, para que  $S$  esteja justificado a crer que  $p$ , que a crença de  $S$  esteja assegurada por normas epistêmicas).

O segundo tipo de contraexemplo exige considerar toda a classe de casos que unanimemente se considera como sendo casos de justificação epistêmica e, ao fazê-lo, encontrar pelo menos uma subclasse de tais casos que não cumpre com a condição da norma epistêmica. Parece muito improvável que exista tal subclasse. Os casos típicos de justificação são exatamente casos em que há um suporte positivo de  $R$  ou  $E$  em relação à crença alvo, suporte que é definido pela conducência à verdade de maneira condicional. Porém, poderia ser verdade que, em alguns casos,  $S$  está justificado a crer que  $p$  sem que haja uma razão  $R$  ou evidência  $E$  a tornar provável a verdade de  $p$ . O desafio para o defensor de (JP) seria mostrar que tais casos são impossíveis.

Quanto ao primeiro tipo de contraexemplo, poder-se-ia apontar que temos muitas crenças em nosso sistema doxástico e que muitas delas podem tornar prováveis proposições não inferíveis, dadas certas limitações cognitivas. Eu tenho a crença justificada de que  $p$ , e  $p$  torna provável  $q$  - mas  $q$  é uma proposição que não estou em condições de inferir, dada a minha situação cognitiva (digamos que  $q$  é uma proposição muito complexa e que os passos que levam de  $p$  até  $q$  são altamente complicados e sofisticados). Não seria errado dizer que estou justificado a crer que  $q$  em tal caso?

A resposta aqui é negativa. Para entender o porquê, voltemos à definição do conceito de estar epistemicamente assegurado a ter uma crença. O *definiendum* dessa relação, conforme especificado, faz referência a um contrafactual:  $S$  está assegurado a crer que  $p$  com base em  $E$  ou  $R$  quando, e somente quando,  $S$  estaria, *prima facie*, otimizando o fim epistêmico caso estivesse crendo que  $p$  com base em  $E$  ou  $R$ . Assim, não é errado dizer que  $S$  está justificado a crer que  $q$  com base em  $p$  simplesmente porque essa proposição não é inferível na minha condição cognitiva atual - o fato de eu estar assegurado a ter esta crença com base em  $p$  deve ser entendido com referência ao caso em que eu estaria de fato crendo que  $q$  com base em  $p$ . Se eu estivesse nessa condição, a minha incapacidade de inferir  $q$  já teria deixado de existir, pois, na condição em questão, o que fiz foi exatamente inferir  $q$  de  $p$ . Assim, não é errado dizer que estou justificado a crer que  $q$  quando minha crença de que  $p$  torna a verdade de  $q$  provável, mas mesmo assim não estou, atualmente, em condições cognitivas de inferir  $q$ . Este tipo de contraexemplo não refuta (JP).

Logo, no que diz respeito à análise da justificação proposicional em termos de normas epistêmicas, o resultado é: não parece haver possibilidade de contraexemplos à tese de que, se  $S$  está assegurado a crer que  $p$  pelo fato de satisfazer o antecedente de uma norma do tipo (NPI) ou (NPN), então  $S$  está justificado a crer que  $p$ . Porém, fica aberta a possibilidade de que  $S$  esteja justificado a crer que  $p$  sem, no entanto, estar assegurado a crer que  $p$ . Mais especificamente, não se exclui a possibilidade de  $S$  não ter quaisquer razões  $R$  ou evidências  $E$  para crer que  $p$  e, ainda assim, estar justificado a crer que  $p$ .

No caso da justificação doxástica, a análise ficaria da seguinte forma:

(JD)  $S$  crê justificadamente que  $p$  se e somente se  $S$  instancia uma norma epistêmica ao crer que  $p$

De acordo com essa análise, quando  $S$  crê justificadamente que  $p$ ,  $S$  tem uma crença epistemicamente ótima, pelo fato de satisfazer o antecedente de uma norma epistêmica correta.  $S$  pode crer justificadamente que  $p$  porque  $S$  tem as razões  $R$  para crer que  $p$ , crê que  $p$  com base em  $R$  e não tem derrotador para a crença de que  $p$ .  $S$  pode também crer justificadamente que  $p$  porque tem a evidência  $E$  para crer que  $p$ , crê que  $p$  com base em  $E$  e não tem derrotador para a crença de que  $p$ . Em ambos os casos, se a norma epistêmica em questão é correta, a crença de  $S$  de que  $p$  é epistemicamente ótima.

A primeira opção de contraexemplo a (JD) seria encontrar casos em que  $S$  crê justificadamente que  $p$  mas  $S$  não instancia uma norma epistêmica correta. Dizer que  $S$  não instancia uma norma epistêmica é dizer que  $S$  não satisfaz qualquer antecedente de qualquer norma do tipo (NDI) e (NDN). A opção que parece ser mais promissora nesse sentido é a possibilidade de crenças justificadas com base em razões inconsistentes. Suponha que  $S$  tem um conjunto inconsistente de razões  $R$ , que  $S$  não detecta essa inconsistência e que  $S$  infere  $p$  das razões  $R$ . No entanto, se  $R$  constitui um conjunto inconsistente de proposições, então não é o caso que  $p$  é provavelmente verdadeiro condicional em  $R$ . Isso porque  $\sim p$  também pode ser inferido de  $R$  e a crença de que  $\sim p$  é um derrotador para a crença de que  $p$ . No entanto, parece legítimo dizer que  $S$  é racional ao crer que  $p$ : ele não detecta a inconsistência, não entretém derrotadores para a sua crença e raciocinou validamente ao inferir  $p$  de  $R$ . Essa possibilidade precisaria ser excluída pelo defensor de (JD).

A outra opção de contraexemplo a (JD) seria encontrar um caso em que  $S$  instancia uma norma epistêmica ao crer que  $p$ , mas não está justificado a crer que  $p$ . Parece que esse tipo de contraexemplo é inconcebível e não vejo como seria possível dizer que  $S$  tem as razões  $R$  ou evidências  $E$  tornando provável a verdade de  $p$ , que  $S$  crê que  $p$  com base em  $R$  ou  $E$ , que  $S$  não tem derrotador para a crença de que  $p$  e que, no entanto,  $S$  não crê justificadamente que  $p$ .

Logo, no que diz respeito à análise da justificação doxástica em termos de normas epistêmicas, o resultado é o seguinte: não parece haver contraexemplos para a tese de que, se  $S$  instancia uma norma epistêmica ao crer que  $p$ , então  $S$  crê justificadamente que  $p$ . Porém, fica aberta a possibilidade de que  $S$  crer justificadamente que  $p$  sem instanciar uma norma epistêmica. Mais especificamente, não se exclui a possibilidade de  $S$  crer justificadamente em algo com base em razões que formam um conjunto inconsistente de proposições. O desafio para um defensor da análise (JD) seria mostrar que isso é impossível.

## Conclusão

Com base nas reflexões sobre o papel das normas epistêmicas - otimizar o fim epistêmico de maneira condicional em razões ou evidências -, as formas normativas (NPI), (NPN), (NDI) e (NDN) se apresentam como boas hipóteses para responder à pergunta sobre quais são as normas epistêmicas corretas. Assumir tais formas, porém, pode ainda não oferecer uma análise das relações de justificação proposicional e justificação doxástica. O desafio para o teórico defensor de tais normas seria mostrar que não somente a sua instanciação é suficiente para crenças racionais, mas também que a sua instanciação é necessária para crenças racionais. Tal defesa exige, entre outras coisas, uma boa interpretação sobre a relação de probabilidade presente nas normas epistêmicas. Responder a esse desafio é o objetivo do trabalho que se seguirá da reflexão aqui realizada.

## Referência bibliográficas

- ALSTON, William (1988). "An Internalist Externalism", *Synthese*, 74, 265-283.
- AUDI, Robert (2004). *Epistemology: a contemporary introduction*. New York: Routledge.
- BERNECKER, S.; PRITCHARD, D. (2011). *The Routledge Companion to Epistemology*. New York: Taylor & Francis.
- FELDMAN, R.; CONEE, E. (2004). *Evidentialism: essays in epistemology*. Oxford: Clarendon Press.
- FOLEY, Richard (1993). *Working Without a Net*. New York: Oxford University Press.
- GOLDMAN, Alvin (1986). *Epistemology and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- POLLOCK, J.; CRUZ, J. (1999). *Contemporary Theories of Knowledge*. Lanham: Rowman & Littlefield.



# Conhecimento, ceticismo e justificação

*Giovanni Rolla*  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul*

## **Resumo**

Argumentos céticos são, frequentemente, ditos paradoxais: conclusões contraintuitivas seguem-se de premissas à primeira vista bastante aceitáveis. A pergunta que pretendo responder neste ensaio é: qual a atitude correta diante dos argumentos céticos? Para responder a essa pergunta, devemos, primeiramente, determinar quais argumentos estão em jogo. Identificando-os, podemos desvelar o que há de profundamente inquietante na posição adotada pelo cético: o problema não é o conhecimento, mas a justificação epistêmica. Ao final deste ensaio, ofereço um esboço de solução ao problema cético.

## **Palavras-chave**

Ceticismo, epistemologia contemporânea, conhecimento, justificação

## **Abstract**

Skeptical arguments are frequently said paradoxical: counterintuitive conclusions follow from premises at first sight clearly acceptable. The question I want to answer in this essay is: which is the correct attitude regarding the skeptical arguments? To answer this, we shall first determine

which arguments are in play here. Identifying those arguments, we can show what is deeply disquieting in the position adopted by the skeptic: the problem is not knowledge, but epistemic justification. At the end of this essay, I offer a sketch of solution to the skeptical problem.

## **Keywords**

Skepticism, contemporary epistemology, knowledge, justification

Argumentos céticos são, frequentemente, ditos paradoxais: conclusões contraintuitivas seguem-se de premissas à primeira vista bastante aceitáveis. Essa é uma razão pela qual eles nos causam tamanha perplexidade – e acompanham de perto os nossos inquéritos epistemológicos desde, pelo menos, a Idade Moderna. Qual a atitude que devemos assumir diante desses argumentos? Para responder a essa pergunta, devemos, primeiramente, determinar quais argumentos estão em jogo. Ao identificarmos esses argumentos teremos condições de desvelar o que há de profundamente inquietante na posição adotada pelo cético: o problema não é o conhecimento, mas a justificação epistêmica.

## **1. Princípio de fechamento epistêmico e teoria de rastreamento**

O ceticismo, recentemente, reconquistou o centro das atenções na Filosofia contemporânea, especialmente entre os filósofos da tradição analítica. Durante grande parte da segunda metade do século passado, o interesse de maior parte dos epistemólogos esteve nos argumentos céticos formulados por meio do Princípio de Fechamento Epistêmico (doravante, PFE)<sup>1</sup>, o que levou a algumas reações mirabolantes em defesa do nosso suposto conhecimento. O PFE é o princípio de que (para qualquer sujeito S e quaisquer proposições P e Q):

(PFE) Se S sabe que P e S sabe que P implica Q, S sabe que Q

Notemos que a plausibilidade desse princípio está, pelo menos à primeira vista, acima

---

<sup>1</sup> - Os nomes mais notáveis são: Dretske (1970), Nozick (1981) e DeRose (1995) e, naturalmente, a legião de defensores das ideias por eles apresentadas no debate com os céticos.

de qualquer suspeita, pois ele descreve o modo como procedemos ao realizarmos uma prova por *modus ponens* em que conhecemos as premissas. Agora, notemos que o caminho de volta desse princípio diz o seguinte:

(PFE) Se S sabe que P implica Q e S não sabe que Q, S não sabe que P

Essa formulação nos é bastante familiar: ela nos remete diretamente aos argumentos céticos, pois, com um breve exercício de imaginação, podemos ter em mãos uma proposição Q que seja, pelo menos à primeira vista, incognoscível. Imaginemos o seguinte cenário, que é frequentemente descrito pelos filósofos encarregados de dar voz ao cético (pois, lembremos, não há tantos céticos quanto interessados em serem seus interlocutores). Um indivíduo tem seu crânio aberto, seu cérebro retirado e transportado a uma cuba em Alfa Centauri, em que é mantido vivo com nutrientes. Lá, seus *inputs* perceptuais são alimentados por um supercomputador que oferece informações qualitativamente idênticas às que nós recebemos aqui. Vamos batizar esse cenário de Hipótese Cética (HC). É importante notar que o sujeito encubado não tem como *verificar* que HC não é o caso – isto é, todas as evidências das quais ele dispõe, as informações perceptuais que são oferecidas pelo supercomputador a que está conectado, são compatíveis com a verdade de HC. Assim, pela descrição do cenário em questão, não há nada que possamos fazer com as evidências de que dispomos que possa verificar a falsidade de HC, isto é, não podemos descobrir que HC é falsa. Desse modo, deve ficar claro que, no argumento cético que opera pelo PFE,  $\neg$ HC ocupa o lugar de Q. Com um pouco de raciocínio adicional, qualquer sujeito pode inferir que uma proposição empírica qualquer P, como, ‘aqui está uma mão’, implica a falsidade de HC (tal como a concebemos). Nós temos, então, o seguinte argumento:

(F1) Se S sabe que P, então S sabe que  $\neg$ HC

(F2) S não sabe que  $\neg$ HC

Logo, (F3) S não sabe que P

Essa é, em linhas muito gerais, a estratégia mais comumente atribuída aos céticos, frequentemente identificada na primeira meditação de Descartes. A reação mirabolante que mencionei acima consiste em negar o PFE, o princípio epistêmico que opera nesse argu-

mento, como desenvolvida mais notoriamente por Nozick (1981)<sup>2</sup>. Nozick oferece uma análise do conceito de conhecimento que tem como consequência a falsidade do PFE, salvando (assim crê Nozick) o nosso suposto conhecimento da ameaça cética e concedendo ao cético que há algo de correto no seu argumento, nomeadamente, que não sabemos que as hipóteses céticas são falsas (como veremos a seguir). Sua estratégia depende da análise de conhecimento como crença verdadeira “sensível à verdade”, a assim chamada Teoria do Rastreamento. Essa teoria seguiu o fluxo torrencial de produção provocado pelos problemas de Gettier (1963), que atacavam a suficiência da tradicional análise de conhecimento em crença verdadeira justificada. Que conhecimento seja crença verdadeira justificada hoje é identificado como uma teoria *internalista* do conhecimento, segundo a qual a posse de uma garantia epistêmica inteiramente acessível do ponto de vista do sujeito cognoscente (a justificação), como evidências ou razões, é condição necessária para o conhecimento. A resposta externalista surgida no ocaso do internalismo foi negar que a posse de justificação seja sequer *condição necessária* para o conhecimento – o que é especialmente claro nas condições (N3) e (N4) a seguir, que constituem a teoria do rastreamento de Nozick<sup>3</sup>:

- (1) P
- (2) S crê que P
- (N3) Se P fosse falso, S não acreditaria que P
- (N4) Se P fosse verdadeiro, S acreditaria que P<sup>4</sup>

As condições (1) e (2) são geralmente tomadas como incontroversas. Para saber que uma proposição P é o caso, o sujeito deve ao mínimo acreditar nela e ela deve ser verdadeira. Como é bem sabido, apenas essas condições incontroversas são insuficientes para a posse de conhecimento, pois elas não excluem que a crença do sujeito seja verdadeira em função da sorte: tal é a moral do exemplo do relógio quebrado<sup>5</sup>. Imaginemos um relógio de ponteiros que subitamente deixa de funcionar – digamos, às 12h30 da noite. Os ponteiros, congelados, marcam

2 - Dretske (1970) tem o mesmo objetivo, mas o faz por outra via, a apresentação de contraexemplos. Gail Stine (1971) argumentou satisfatoriamente que os contraexemplos de Dretske ao PFE não são eficazes como ele acreditava que eram.

3 - Nozick foi precedido, como ele próprio reconhece em tom confessional (1981: 689-90, nota 53), entre outros por Dretske (1971) e por Goldman (1976), que apresentaram análises externalistas do conceito de conhecimento que contêm condicionais subjuntivos, a mais famosa das quais é o confiabilismo de Goldman.

4 - Cf. Nozick (1981: 172-6) para o modo como ele chega às condições que nós estamos chamando de (N3) e (N4). É preciso refiná-las e introduzir um método por meio do qual a crença é obtida, mas isso não é relevante aqui para os nossos propósitos.

5 - Encontrado em Russell (1975: 140).

esse horário. Às 12h30 do dia seguinte, olhamos esse relógio e, sem desconfiarmos do seu funcionamento, adquirimos a crença verdadeira de que são 12h30. Essa crença, apesar de verdadeira, é obviamente devida à sorte e, portanto, não se qualifica ao título de conhecimento. Naturalmente, dizer que uma crença é verdadeira “em função da sorte” demanda que expliquemos o que entendemos por sorte. Uma interpretação razoável é que um evento é devido à sorte quando ele ocorre em determinadas circunstâncias (digamos, no mundo atual), mas não ocorreria em muitas circunstâncias semelhantes. A apropriação desse uso do conceito de sorte para a epistemologia explica que uma crença é verdadeira em função da sorte quando, apesar da sua verdade, muito facilmente ela teria sido falsa – se tivéssemos olhado o relógio alguns minutos antes ou depois, nossa crença teria sido falsa<sup>6</sup>.

Isso sendo dito, podemos notar que as condições da análise de Nozick são condicionais subjuntivos que, se satisfeitos, evitam que a crença alvo de conhecimento seja verdadeira em função da sorte. Antes de vermos como funciona a exclusão de crenças verdadeiras em função da sorte, precisamos lançar luz sobre a verificação desses condicionais. Para a verificação de (N3) (se P fosse falsa, eu não acreditaria que P), a sugestão padrão é que o conseqüente deva ser verdadeiro no mundo possível mais próximo (ou nos mundos possíveis mais próximos) em que o antecedente é o caso. Para facilitar, vamos entender a proximidade entre mundos possíveis por meio da noção de semelhança. Mas como devemos entender essa noção? Para os nossos propósitos, não precisamos de uma teoria substantiva da semelhança modal aqui, apenas de uma boa intuição que nos sirva de guia. A seguinte ideia, que recorre à descrição de mundos possíveis, é esclarecedora: quando descrevemos um mundo possível, a semelhança que ele guarda com o mundo atual é relativa às mudanças que introduzimos, pois, quanto mais mudanças são descritas, intuitivamente, mais dessemelhantes são os mundos. Por exemplo, se no mundo atual todas as proposições do seguinte conjunto  $\{P, Q, R, S, T\}$  são verdadeiras, ao descrevermos um mundo possível em que as proposições verdadeiras são  $\{P, Q, R, S, \neg T\}$  estamos descrevendo um mundo minimamente dessemelhante. Esse mundo, apesar da dessemelhança, é mais próximo do mundo atual do que aquele em que as proposições verdadeiras são  $\{P, \neg Q, \neg R, \neg S, \neg T\}$ . Assim, quanto mais semelhante ao mundo atual é um mundo possível, isto é, quanto menos mudanças são introduzidas na sua descrição, mais próximo do mundo atual é esse mundo possível.

---

6 - A noção de modal de sorte que estou endossando é herdada de Pritchard (2005, capítulo 5). Pritchard reconhece que a sorte possa ser, pelo menos à primeira vista, compreendida diferentemente, como em termos de falta de controle, acaso e acidentalidade, mas há problemas com essas interpretações. Pensar a sorte como falta de controle implica em problemas para a analogia epistêmica, visto que as nossas crenças perceptivas são adquiridas sem o nosso controle sem, contudo, serem obviamente devidas à sorte. Pensar a sorte como acaso também apresenta casos contraintuitivos, pois eventos que ocorrem ao acaso, sem afetar ninguém, dificilmente constituem casos de sorte. Já o problema com a compreensão de sorte como acidentalidade é que eventos claramente devidos à sorte, como ganhar na loteria, não podem ser ditos acidentes – não na medida em que considerarmos que o sujeito ganhador conscientemente comprou o bilhete e assim por diante.

Desse modo, para satisfazer (N3) com respeito a uma crença alvo de conhecimento, a crença de que P, deve ser o caso que nos mundos possíveis mais próximos em que P é falso (antecedente), eu não acredito que P (consequente). Imaginemos, então, que P seja a proposição de que eu estou usando um relógio. Para que eu saiba que P, nos mundos possíveis mais próximos em que eu não estou usando um relógio, eu não acredito que estou usando um relógio – esses mundos possíveis devem ser aqueles mundos semelhantes ao atual, digamos, em que eu tiro o relógio para tomar banho, ou saio de casa sem ele pela manhã (mundos remotos, como aqueles em que sou um cérebro encubado, não entram em jogo). Portanto, minha crença não seria facilmente falsa. Se as outras condições (1), (2) e (N4) também são satisfeitas, eu *sei* que estou usando um relógio<sup>7</sup>.

O que é importante para avaliarmos a relação da análise de Nozick com o argumento cético por PFE é a observação de que *não podemos satisfazer* (N3) com respeito às negações das hipóteses céticas tal como nós as concebemos. Isso significa que não podemos saber que não somos vítimas em cenários céticos, porque, se  $\neg HC$  fosse falso, isto é, se HC fosse o caso – se eu fosse um cérebro desencorpado em uma cuba e assim por diante – eu continuaria acreditando que  $\neg HC$ . Eu continuaria a manter minhas crenças de dia-a-dia (de que, por exemplo, hoje acordei cedo e que tomei um suco de laranja), cuja verdade é incompatível com a verdade de HC. Portanto, segundo as condições da análise de Nozick, nós podemos saber uma proposição qualquer, P, e *não saber uma proposição que sabemos ser implicada por ela*,  $\neg HC$ . Portanto, o PFE é falso: com o sacrifício do fechamento epistêmico, o nosso conhecimento de dia-a-dia sai ileso do ataque cético.

Apesar de engenhosa, a solução de Nozick erra o alvo completamente: primeiro, porque podemos formular um argumento cético, que opera por Princípio de Subdeterminação Epistêmica, *sem fazer menção ao PFE*, ao passo que, como veremos em um instante, a premissa (F2) depende desse argumento alternativo. Em segundo lugar, a Teoria do Rastreamento é sobrecarregada de problemas internos, entre eles as dificuldades de explicar a posse de conhecimento indutivo e, mais gritantemente, de aquisição de crenças de segunda ordem que não são nada misteriosas<sup>8</sup>. Esse último caso evidencia que a negação do PFE é

7 - Seguindo uma longa tradição de comentadores de Nozick, estamos ignorando (N4), o que não é sem razão: (N4) tem, seguramente, um ar de trivialidade, por assim dizer. Além de que seu antecedente e seu consequente são afirmados em (1) e (2), notemos que ela é facilmente satisfeita, como evidenciado por Kripke (2011). Para satisfazer (N4), basta acreditar que uma proposição é o caso e acrescentar que se acredita corretamente nela. Por exemplo, para qualquer P (até mesmo proposições falsas), satisfazemos (N4) se endossamos uma proposição como Q: eu acredito corretamente que P'. Pois, se eu acreditasse corretamente que P, eu acreditaria corretamente que P. Veja Nozick (1981: 177) para o caso residual que motiva a introdução de (N4).

8 - Vogel (1987) apresenta o problema com respeito ao conhecimento indutivo, que também ocorre em Sosa (1999). Esses problemas motivam Sosa a formular a condição de segurança (ver seção 3 abaixo). Para outros problemas, em linhas gerais como os mencionados a seguir, ver Sosa (1999), Vogel (2007) e Kripke (2011).

problemática. Para que isso se torne claro, imaginemos que o sujeito tenha uma crença  $P$  que rastreia a verdade. Imaginemos, por exemplo, que eu tenha a crença de que estou na sala de estar. Segundo Nozick, eu tenho conhecimento nesse caso porque, em outros mundos possíveis próximos, se eu não estivesse na sala de estar, eu não acreditaria falsamente nisso e, em outros mundos possíveis próximos em que eu estivesse na sala de estar, eu acreditaria verdadeiramente nisso. Agora, de  $P$  eu posso deduzir, com um momento de atenção às minhas próprias crenças, a seguinte proposição de segunda ordem  $Q$ :

$$\neg(B(P) \ \& \ \neg P)^9$$

$Q$  pode ser interpretada como: ‘não é o caso que eu acredito que estou na sala de estar, mas não estou na sala de estar’. Alternativamente, ‘não acredito falsamente que estou na sala de estar’. O problema é que, embora  $P$  rastreie a verdade, não posso satisfazer (N3) com respeito a  $Q$ , e, portanto,  $Q$  não pode ser uma candidata ao título de conhecimento. A razão para isso é que, *se  $Q$  fosse falsa, eu continuaria acreditando falsamente*. Isso deve ficar claro porque, no antecedente de (N3) com respeito a  $Q$ , temos:

$$\neg\neg(B(P) \ \& \ \neg P)$$

O que equivale a

$$(B(P) \ \& \ \neg P)$$

Interpretemos esta última proposição como ‘eu acredito falsamente que estou na sala de estar’. Desse modo, de acordo com o antecedente de (N3), eu acreditaria falsamente que estou na sala de estar. É obviamente inaceitável que eu saiba que estou na sala de estar, mas não saiba que não acredito falsamente nisso! A explicação de Nozick para que eu saiba que  $P$  e não saiba uma proposição por ela implicada,  $Q$ , seria a falha do PFE, mas essa parece ser uma falha indesejável, enquanto a falha do PFE com respeito a  $P$  e a  $\neg HC$  havia sido tomada como bem-vinda. Essa é uma clara indicação de que, além do caráter *ad hoc* da negação do

---

9 - Eu estou usando o operador  $B(x)$  como representando crença. Está implícito que uma crença é a crença *de um sujeito*.

PFE, as condições (N3) e (N4) não podem ser necessárias para o conhecimento.

## 2. Princípio de subdeterminação epistêmica

Como prometido, vamos apresentar um argumento cético com a mesma conclusão do argumento por PFE, mas que independe desse princípio. O argumento em questão opera por meio do assim chamado Princípio de Subdeterminação Epistêmica (doravante, PSE), que foi recentemente identificado por Brueckner (1994). Apesar de que, muitas vezes, os interlocutores dos cétricos ignorem o PSE e foquem-se nos argumentos por PFE, o PSE é um princípio epistêmico presente nos argumentos dos cétricos pirrônicos<sup>10</sup>. Esse princípio diz que:

(PSE) Se a evidência de S para acreditar que P não favorece P sobre uma hipótese incompatível Q, então S não está justificado a crer que P

Notemos que o PSE explicitamente invoca uma noção *internalista* de justificação epistêmica, a saber, que a nossa justificação para crer em uma proposição está inteiramente relacionada com as evidências que a suportam. O PSE é assim chamado porque atesta que as evidências das quais dispomos são *subdeterminadas* diante de duas proposições incompatíveis. Isto é, nossas evidências não são indicações suficientes da verdade de uma proposição P na medida em que são compatíveis com a verdade de proposições que são incompatíveis com P – como, mas não apenas, as hipóteses cétricas. Para que isso fique claro, imaginemos que um sujeito veja uma mesa que lhe aparece vermelha e que ele venha a crer que P: ‘esta é uma mesa vermelha’. Agora, as evidências das quais ele dispõe são compatíveis com a possibilidade Q, que é incompatível com P, de que a mesa em questão seja branca e esteja iluminada por uma luz vermelha. Semelhantemente, se as nossas evidências para acreditar que uma proposição empírica qualquer P são compatíveis com a verdade de HC, então, segundo o PSE, não estamos justificados a crer que P. Se a posse de justificação é condição

---

**10** - Conforme notado por Pritchard (2005: 107). A seguir, (110-1), Pritchard oferece uma prova de que o PSE é mais fraco do que o PFE e que, portanto, constitui uma ameaça cética mais fundamental. Essa prova pode ser vista em adição à tese, que eu defendo a seguir no argumento de (S1\*) a (F2), de que a premissa (F2), que está presente no argumento cético por PFE, depende do PSE, enquanto o PSE independe do PFE. A prova de Pritchard, que não precisamos reproduzir em detalhes aqui, depende de duas condicionais, uma das quais é a variação do PFE adaptada para a justificação epistêmica, seja ela: (A) Se S está justificado a crer que P, então S está justificado a crer que  $\neg$ HC. A outra condicional é a contrapositiva do PSE, a saber, (B): Se S está justificado a crer que P, então a evidência de S favorece P sobre HC. De (A) Pritchard deduz (B). Por outro lado, de (B) ele deriva uma conclusão muito mais fraca, a saber, apenas que S não está justificado a crer que HC.



necessária para o conhecimento, então não temos conhecimento de que P. Eis a formalização do argumento cético que dispensa inteiramente a menção ao PFE.

(S1) Se a evidência de S para crer que P não favorece P sobre HC, então S não tem justificação para crer que P

(S2) A evidência de S para crer que P não favorece P sobre HC

Logo, (S3) S não tem justificação para crer que P

Logo, (S4) S não sabe que P<sup>11</sup>

Em primeiro lugar, notemos que (F2), a premissa no argumento por PFE segundo a qual S não sabe que  $\neg$ HC, é justificada por um argumento semelhante ao de (S1) a (S4) acima. Isso significa que o argumento que opera por PFE *depende* de PSE, mas não o contrário. Nesse sentido, o argumento cético por PSE é *mais fundamental* do que o argumento por PFE. Como ocorre a justificação de (F2)? Vejamos:

(S1\*) Se a evidência de S para crer que  $\neg$ HC não favorece  $\neg$ HC sobre HC, então S não tem justificação para crer que  $\neg$ HC

(S2\*) A evidência de S para crer que  $\neg$ HC não favorece  $\neg$ HC sobre HC

Logo, (S3\*) S não tem justificação para crer que  $\neg$ HC

Logo, (F2) S não sabe que  $\neg$ HC

Em segundo lugar, se ainda não está claro, é importante destacar que o argumento por PSE tem uma pressuposição sobre o conceito de conhecimento. Os passos de (S3) para (S4) e de (S3\*) para (F2) só estão autorizados se aceitarmos que a justificação (compreendida “internalisticamente”, como posse de evidências e razões que indicam a verdade da proposição que justificam) é uma condição necessária para o conhecimento. As análises externalistas (sendo a de Nozick uma delas) do conceito de conhecimento negam explicitamente essa pressuposição. Com a devida motivação e uma análise positiva, o externalista pode dar conta de negar (S4) e (F2), como veremos na próxima seção. Identificamos aqui o grande trunfo do externalismo epistêmico, a saber, oferecer a possibilidade teórica de

<sup>11</sup> - Essa formulação ocorre em Brueckner (1994: 833).

que tenhamos conhecimento tanto de proposições empíricas quanto de que as hipóteses céticas são falsas, ainda que nossas evidências sejam subdeterminadas, como diz o PSE, isto é, ainda que nossas evidências não sejam indicações suficientes das negações das hipóteses céticas nem de quaisquer proposições empíricas.

### 3. Princípio de segurança

Nesta seção vamos apresentar uma análise externalista que é semelhante à de Nozick, mas fundamentalmente diferente, e que dá conta dos casos mencionados no fim da seção anterior, isto é, que explica como sabemos que hipóteses céticas são falsas e como possuímos conhecimento empírico de “dia a dia”. Essa é a análise de conhecimento como crença verdadeira *segura*, que é motivada, assim como a de Nozick, pela ideia de que conhecimento é crença verdadeira que não seria facilmente falsa. Essa análise inclui uma condicional subjuntiva, que apenas parece a contrapositiva de (N3), mas que não é, visto que condicionais subjuntivas não se contrapõem. Na teoria da Segurança, adicionamos às condições de que o sujeito crê que P e que P é verdadeiro a seguinte condicional:

(Segurança) Se S acreditasse que P, P seria verdadeiro<sup>12</sup>

Primeiro, que a condição de segurança não seja a contrapositiva de (N3) deve ficar claro com o seguinte exemplo: seja P a proposição ‘a água corre pela torneira’ e Q a proposição ‘a válvula principal está aberta’. Notemos que as proposições ‘se P fosse o caso, Q seria o caso’ e ‘se Q não fosse o caso, P não seria o caso’ não equivalem. Interpretemos essas implicações subjuntivas, respectivamente, como: ‘se a água corresse pela torneira, a válvula principal estaria aberta’ e ‘se a válvula principal não estivesse aberta, a água não correria pela torneira’. Elas não são equivalentes porque podemos imaginar um cenário em que a válvula principal não estivesse aberta e estivesse quebrada, de modo que a água correria pela torneira. Isso é possível porque condicionais subjuntivas são não-monotônicas e, nessa medida, se P e Q guardam uma relação de implicação subjuntiva, a adição de um R (no nosso exemplo, ‘e estivesse quebrada’) ao antecedente pode derogar a relação de implicação, diferentemente do que ocorre na lógica monotônica, em que, se P implica Q, a adição de qualquer proposição R no antecedente não altera o valor de verdade da implicação. Semelhantemente, a

<sup>12</sup> - Essa condição foi apresentada por Sosa (1999) e, posteriormente, defendida e refinada por Pritchard (2005).

condição de segurança e (N3) não são equivalentes.

O poder da condição de segurança está em acomodar nossa intuição de que possuímos conhecimento a respeito de uma ampla gama de proposições: por exemplo, a proposição de que eu agora estou usando um relógio – se eu não acreditasse nisso, seria falso que eu estou usando um relógio. A verdade desse tipo de condicional obviamente não precisa cobrir todos os mundos possíveis, apenas aqueles mais próximos em que, se o antecedente é verdadeiro, o conseqüente também é. A razão para isso é que a intuição que a suporta diz, como salientamos, que conhecimento é crença verdadeira que não seria *facilmente* falsa – isso não significa que ela não possa ser *remotamente* falsa. Outro caso que ela sucede em explicar é o nosso conhecimento indutivo. Suponhamos que eu tenha adquirido a crença verdadeira de que a água mata a sede. Inúmeras vezes eu bebi um água com a feliz consequência de que minha sede foi saciada. Como fica a condicional subjuntiva da segurança nesse caso? Nos mundos possíveis próximos em que eu acredito que água mata a sede, a água de fato mata a sede. Notemos que o condicional (N3) não poderia, como foi dito, oferecer essa resposta, porque é muito pouco claro quais seriam os mundos possíveis *próximos* em que a água *não mata a sede* (antecedente de (N3)), qual seria a noção de proximidade modal envolvida, e o que eu acreditaria nesses casos (se o conseqüente de (N3) seria verdadeiro ou não).

Conversamente, a condição de segurança é bem sucedida em explicar os casos em que nós não temos conhecimento, porque, apesar de crermos verdadeiramente, nossa crença é verdadeira apenas em função da sorte – o que é, em outras palavras, a chave para lidar com os problemas de Gettier. Imaginemos o seguinte cenário “gettierizado”: Maria entra na sala de estar da sua casa, que está com as cortinas quase fechadas, e vê uma silhueta na poltrona. Sua visão é boa (talvez ótima), mas não perfeita – e tudo quanto as evidências disponíveis lhe permitem asseverar é que o seu marido está na sala – mas não é seu marido quem ela vê sentado na poltrona, e sim o seu cunhado (imaginemos, adicionalmente, que os dois sejam muito parecidos). Suponhamos, como em todos os problemas de Gettier, a seguinte virada: seu marido, de fato, está sentado na sala, mas em um canto que não pode ser visto por Maria. Sua crença de que seu marido está na sala é verdadeira, mas é verdadeira apenas em função da sorte<sup>13</sup>. Se entendermos a ocorrência da sorte aqui como o fato de que o sujeito crê verdadeiramente, quando facilmente poderia acreditar falsamente, fica claro que a sua crença não satisfaz a condição de segurança: há muitos mundos possíveis próximos em que

---

13 - Zagzebski (1996) apresentou esse contraexemplo com a pretensão de mostrar a inevitabilidade dos problemas de Gettier – como mostro brevemente no texto, no entanto, é claro que a condição de segurança pode lidar satisfatoriamente com esse caso. Por outro lado, ele põe um problema para uma epistemologia das virtudes que analisa o conceito de conhecimento em crença verdadeira obtida *causalmente* pelo exercício de uma faculdade confiável. No caso de Maria, a crença que ela obteve está relacionada causalmente com o exercício da sua visão (que, por hipótese, é confiável), o que não impede que ela falhe em ter conhecimento.

o marido de Maria não está sentado na sala, mas em que ela continua acreditando, mesmo assim. Nesses casos alternativos, ela acredita falsamente que seu marido está na sala.

Dito isso, podemos ver a aplicação da condição de segurança para o nosso conhecimento das negações das hipóteses céticas. Seja ela: nos mundos possíveis mais próximos em que S acredita que  $\neg HC$ ,  $\neg HC$  é verdadeira. Isso quer dizer que, nos mundos possíveis mais próximos em que S acredita que não é um cérebro desencorpado flutuando em um tanque em Alfa Centauri, ele *não é* um cérebro desencorpado flutuando em um tanque em Alfa Centauri. Essa condicional, claramente, é verdadeira, porque esses mundos possíveis (os mais próximos) são aqueles muito semelhantes ao atual, *que não é um mundo HC*. O cético estaria de acordo com isso, pois ele aceita que as hipóteses céticas são possibilidades remotas. Ele aceita que as hipóteses céticas são possibilidades remotas porque, afinal de contas, elas foram introduzidas por um exercício retórico de descrição de um cenário cético (“imaginemos que...”). O que o cético precisa, em adição a isso, não é dizer que as hipóteses céticas *são o caso* (pois isso seria contraditório – ele estaria afirmando saber como o mundo é), mas dizer que as hipóteses céticas *poderiam* ser o caso, e que, se fossem, não saberíamos diferenciar essas possibilidades do mundo atual. A respeito disso, diz Sosa:

[...] [O] mais formidável cético não quer tomar como uma premissa que o mundo atual é um mundo demonizado [em que se é vítima de um Gênio ou Demônio Maligno]. Pelo contrário, ele toma como uma premissa que o mundo atual *poderia* ser um mundo demonizado. E sua premissa *não é* que *por tudo quanto sabemos*, o mundo atual é um mundo demonizado. Não, essa é na verdade sua conclusão, ou algo próximo a ela. Sua premissa é apenas que *metafisicamente* (ou, ao menos, logicamente) o mundo atual *poderia* ser um mundo demonizado. (Bonjour & Sosa, 2003: 166) (grifos do autor).

Notemos, adicionalmente, que a condição de segurança nos permite aceitar o PFE diante das ameaças céticas. Se eu sei que P segundo essa condição, isto é, se eu não estaria facilmente enganado acerca de P, e eu sei que P implica  $\neg HC$  (através de um breve exercício reflexivo), eu sei que  $\neg HC$ , de acordo com o que dizemos acima. O que a condição de segurança nos oferece, portanto, é uma estratégia eficaz para salvar o nosso suposto conhecimento diante dos argumentos cético levantados por PFE e por PSE – ela explica como sabemos que hipóteses céticas não são o caso e evita a conclusão de que, na falta de evidências que determinem a verdade de proposições quaisquer, não possuímos conhecimento.

Ainda assim, o externalismo sobre conhecimento nada pode fazer para salvar nossa justificação epistêmica se o argumento de (S1) para (S3) for válido. Como dissemos, a formulação do PSE diz respeito a uma noção internalista de justificação. Isto é, se o argumento de (S1) para (S3) for válido, não estamos “internalisticamente” justificados a crer, para qualquer proposição, que ela é o caso. Assim, a manobra externalista sobre conhecimento (especialmente a condição de segurança) nos permite estancar os argumentos céticos por PFE (negando (F2)) e por PSE (negando (S4)), sem, contudo, diminuir o impacto do argumento por PSE até a conclusão de que *não temos nenhuma justificação interna para crer em quaisquer proposições*. Essa manobra poderia ser (algo ridiculamente) simplificada como: “nós temos conhecimento, conhecimento não é o problema! Mas... não estamos justificados a crer – ou, se estamos justificados, não podemos acreditar justificadamente que estamos: a vida é dura, mas é a vida”<sup>14</sup>. Pensar que nossas evidências nunca justificam as nossas crenças nas proposições que achamos que elas justificam é, com efeito, uma situação desesperadora. Identificamos aqui a fonte do problema cético, pois ela surge do argumento por PSE, que é independente do argumento por PFE. Como vamos reagir à conclusão de que nunca estamos epistemicamente justificados a crer?

#### 4. Intitulação epistêmica

O argumento cético por PSE põe um problema acerca da nossa justificação epistêmica, que, como o princípio em questão deixa claro, é concebida em termos internalistas. Enquanto a justificação é, certamente, um direito a crer, ela não precisa ser tomada como o *único*, de modo que o problema não precisa ser visto como atingindo todo tipo de direito a crer, mas sim como um problema confinado a um internalismo sobre justificação<sup>15</sup>. Os externalistas sobre os nossos direitos epistêmicos contemplam a possibilidade de que um sujeito esteja autorizado a crer mesmo na ausência de razões e evidências, possuindo o que podemos chamar de uma *intitulação epistêmica*. Para esclarecimento, sugiro que adotemos

**14** - Curiosamente, Sosa (1997: 423) indica que essa é justamente a posição de Descartes ao defender uma diferença entre consciência [*cognitionem*] e conhecimento [*scientia*]. O primeiro tipo satisfaria uma espécie de condição externalista e não estaria de modo algum sob risco do argumento cético, enquanto o segundo seria resultado de uma posse de justificação epistêmica.

**15** - Em *Entitlement: epistemic rights without epistemic duties* (2000), Dretske chama atenção para o fato de que a justificação é apenas *um tipo* de direito a crer do qual um sujeito pode dispor. Ele entende o conceito de justificação em harmonia com o modo como o determinamos na discussão acima, a saber, “como as razões, *as proposições que um sujeito já aceita como verdadeiras*, às quais ele pode apelar em favor de P” (2000: 592). Essas duas espécies do gênero de direitos epistêmicos, justificação e intitulação, permitem as seguintes combinações: pode-se estar intitulado a crer mesmo na ausência de justificação, pode-se estar justificado a crer mesmo na ausência de intitulação e, por fim, pode-se estar intitulado e justificado a crer em determinada proposição. Só nos interessa aqui a primeira possibilidade combinatória.

este vocabulário: estar epistemicamente intitulado é possuir um direito a crer sem a necessidade de satisfazer demandas internalistas. Dessa maneira, dado o argumento cético por PSE, ao invés de aceitarmos que, para qualquer sujeito epistêmico S e qualquer proposição P, S não está autorizado a crer que P, devemos notar que S *apenas* não possui *justificação* para crer que P. Para salvarmos o nosso direito a crer, portanto, devemos entender esse direito em termos externalistas. No que segue, eu quero apresentar uma concepção de intitulação epistêmica de inspiração wittgensteiniana que está situada no quadro geral de uma concepção pragmática da justificação.

Em *On Certainty* (Wittgenstein, 1969, doravante OC), estão reunidas as últimas notas de Wittgenstein<sup>16</sup>, em que ele parte da avaliação de dois famosos ensaios de Moore, a *Prova do Mundo Exterior* (1939) e a *Defesa do Senso Comum* (1959), para oferecer *insights* epistemológicos genuínos. Moore, na sua tentativa de refutar o cético e o idealista, alegava saber diversas proposições, como a existência do mundo exterior, mesmo na ausência de razões em favor de algumas dessas proposições. A sua *Prova*, por exemplo, é a seguinte:

(M1) Aqui está uma mão

(M2) Aqui está outra mão

Logo, (M3) O Mundo Exterior existe

Se Moore pretende que esse não seja apenas um argumento válido, mas uma *demonstração* da existência do Mundo Exterior, é preciso que (M1) e (M2) não apenas impliquem (M3), mas que sejam verdadeiras. A chave aqui é entender essas premissas como alegações de conhecimento, mesmo que nenhum operador epistêmico ocorra em (M1) e em (M2) – se Moore sabe que (M1) e (M2) são o caso, segue-se que as premissas da sua prova são verdadeiras. Assim Moore escreve que “*sabia* que havia uma mão no lugar indicado” (1939: 145). No entanto, ele reconhece que não é possível *provar* que sabe (M1) e (M2): “como eu provaria agora que ‘aqui está uma mão e aqui está outra?’ Eu não acredito que eu possa fazê-lo” (ibidem: 148). Na sua *Defesa*, sua opinião é levemente diferente: ele diz que sabe, entre outras coisas, que a Terra existiu por muitos anos mesmo na ausência de razões *específicas* que sustentem seu enunciado. Ele escreve:

---

16 - Qualquer um que se aventure a interpretar *On Certainty* deve ter em mente a dificuldade (talvez insuperável) de promover uma interpretação consistente dessas notas dada a sua própria natureza. A razão para isso é que essa é uma obra que o próprio Wittgenstein não unificou nem revisou e que apresenta mudanças significativas a respeito de alguns temas centrais no curso do texto.

*Se, por exemplo, eu de fato sei que a Terra existiu por muitos anos antes do meu nascimento, eu certamente sei disso apenas porque eu soube outras coisas no passado que foram evidências para isso [...] e eu certamente não sei exatamente que evidência era. (1959:44).*

Está claro, portanto, que Moore considera que *há razões* que suportam suas alegações, na sua *Defesa*, mesmo que essas razões não possam ser identificadas. Como veremos, isso é problemático. Na sua *Prova*, diferentemente, ele admite que as suas premissas não possam ser provadas – o que, apesar de não implicar (pelo menos à primeira vista) que elas não possam ser justificadas, também apresenta problemas na medida em que ele *alega saber* as proposições que atuam como premissas na prova.

Mas quais problemas são esses? O diagnóstico de Wittgenstein parte da observação das nossas práticas racionais – para usar uma expressão que é cara ao autor, parte da descrição dos nossos “jogos de linguagem” epistêmicos. Diante do ceticismo que estamos considerando, esse é um passo seguro, pois é incontestável que nós nos engajamos em práticas racionais, alegamos conhecimento, justificamos proposições e levantamos dúvidas – o cético estaria apenas na posição de pôr em questão a *legitimidade* das nossas práticas, não a sua existência. A concepção pragmática da justificação que vamos esboçar aqui mostra que estamos autorizados a proceder do modo como procedemos. Como dito, o primeiro passo de Wittgenstein é observar as ocorrências das nossas alegações de conhecimento. Essas ocorrências mostram que nossas alegações são regradas da seguinte maneira (para qualquer sujeito S):

(W1) Se S faz uma alegação de conhecimento AC acerca de P, S está comprometido a oferecer uma justificativa para AC acerca de P

A ideia que motiva (W1) é que nossas práticas racionais ocorrem publicamente, em um meio em que as nossas atribuições de conhecimento (a nós mesmos e a outros<sup>17</sup>) são avaliadas a fim de que a nossa responsabilidade epistêmica e a nossa confiabilidade como transmissores de conhecimento sejam asseguradas. Assim, nossas alegações de conheci-

---

17 - Entendemos uma atribuição de conhecimento a uma terceira pessoa como uma maneira de *endossar* o conhecimento que é atribuído.

mento devem ser publicamente defendidas – e isso obviamente consiste na apresentação de justificativas. As seguintes passagens em *On Certainty* dão suporte à regra (W1): “Nesses casos [em que o sujeito diz que sabe que N.N está em casa], portanto, o sujeito diz ‘eu sei’ e menciona como sabe, ou ao menos como pode fazê-lo.” (OC, 484). “‘Eu sei’, eu digo para alguém, e aqui há uma justificativa.” (OC, 175). Mais claramente:

*Um sujeito diz ‘eu sei’ quando está pronto para oferecer justificativas/motivos convincentes [compelling grounds]. ‘Eu sei’ relaciona-se com a possibilidade de demonstrar a verdade. Se alguém sabe de algo ou não pode vir à luz, assumindo que ele esteja convicto disso. (OC, 243)*

Agora, não é apenas *qualquer justificativa* que dá suporte a uma alegação de conhecimento: como Wittgenstein escreve na última passagem citada, as justificativas devem ser *convincentes*. A razão para isso é que nós apenas aceitamos uma justificativa como tal se estamos *mais certos* dela do que da alegação à qual se pretende que ela ofereça suporte – se uma justificativa é mais disputável do que a alegação em questão, aceitá-la não seria um modo de nos assegurarmos do conhecimento que está sendo asseverado. Isso nos leva à regra (W2):

(W2) Para que uma justificativa J ofereça suporte a AC acerca de P, J deve ser mais certa do que P

É importante notar que a demanda de que alegações de conhecimento sejam justificadas é uma demanda que ocorre em âmbito conversacional, de modo que ela não implica, pelo menos não diretamente, que a *posse* de conhecimento consista na apresentação de justificativas, apenas que *o uso* desse conceito ocorra dessa maneira<sup>18</sup>. Essa distinção é relevante porque evita que entremos em conflito com o nosso externalismo sobre conhecimento, pois bloqueia a conclusão precipitada de que aquelas proposições acerca das quais não podemos oferecer nenhuma evidência não poderiam ser conhecidas. Mas, de fato, Wittgenstein contempla uma possibilidade semelhante a essa: de (W1) e (W2) segue-se, diretamente, que aquelas proposições acerca das quais estamos *mais certos* não podem ser justificadas no curso das nossas práticas racionais. Consequentemente, essas proposições

<sup>18</sup> - Tal é a interpretação de Pritchard (2005, capítulo 3) sobre as observações de Wittgenstein. A maior parte dos exegetas, contudo, aceita que há uma passagem direta das condições de uso de um conceito (condições de alegação) para condições de significado de um conceito, neste caso, do conceito de conhecimento (condições de posse de conhecimento).



não podem ser conteúdo de alegações de conhecimento. Dessa forma:

(W3) Se P é uma proposição acerca da qual estamos maximamente certos, S não pode fazer uma AC acerca de P

Isso nos leva diretamente ao diagnóstico que Wittgenstein faz da *Prova* e da *Defesa* de Moore: as proposições por ele selecionadas – ‘aqui está uma mão’, ‘a Terra existe desde muito antes do meu nascimento’, ‘nunca estive na superfície da Lua’, e assim por diante – só ameaçam o cético e o idealista porque estamos *maximamente certos* sobre elas. Contrastemos (M1), ‘aqui está uma mão’, com ‘em algum lugar da Inglaterra existe uma vila chamada assim-e-assado’<sup>19</sup>: a sua prova não funcionaria se esta fosse sua premissa – seria concebível, até mesmo razoável que alguém na audiência se levantasse e perguntasse: “como o senhor sabe disso? Eu nunca ouvi falar nesse lugar!”. A razão para isso é que (M1) desempenha um papel central nas nossas práticas, ela não pode ser razoavelmente justificada, tampouco justificadamente posta em dúvida<sup>20</sup>. Assim Wittgenstein escreve:

*Se um homem cego fosse me perguntar “você tem duas mãos?” Eu não me certificaria ao olhar. Se eu tivesse qualquer dúvida sobre isso, então eu não sei por que eu deveria confiar nos meus olhos. Por que eu não deveria testar os meus olhos ao procurar descobrir se eu vejo minhas duas mãos? O que deve ser testado pelo quê? (OC, 125).*

Visto que as alegações de conhecimento de Moore não podem ser justificadas, claro está que Moore viola (W3) – é exatamente a isso que Wittgenstein atenta no seguinte trecho: “O erro de Moore consiste nisto – responder a uma asserção de que o sujeito não pode saber ao dizer ‘eu de fato sei’. (OC, 521, minha ênfase). Resumidamente, Moore não

19 - O exemplo está em OC 423.

20 - Podemos identificar regras paralelas às regras de (W1) a (W3) que dizem respeito às condições de duvidar, sejam elas: (W1\*) Se S faz uma alegação de dúvida AD acerca de P, S está comprometido a oferecer uma justificativa para AD acerca de P. (W2\*) Para que uma justificativa J ofereça suporte a AD acerca de P, J deve ser mais certa do que P. (W3\*) Se P é uma proposição acerca da qual estamos maximamente certos, S não pode fazer uma AD acerca de P. Entre as muitas passagens de OC em que Wittgenstein examina a nossa prática racional de duvidar, podemos listar 120, 255, 334, 339, 524-5 e, notoriamente, 115: “se você tentasse duvidar de tudo, você não iria tão longe quanto duvidar de nada. O jogo da dúvida ele mesmo pressupõe certeza” (mais sobre certeza no texto a seguir). É importante notar que, nessa passagem pelo menos, Wittgenstein não está dizendo que o inquérito cético é inconcebível (ou que hipóteses céticas sejam ininteligíveis) – talvez apenas implicando que esse inquérito *não é uma dúvida*.

faz um uso apropriado do conceito de conhecimento quando ele alega saber aquilo sobre o que estamos mais certos.

Ora, a pergunta que obviamente devemos fazer é: se há um conjunto de proposições acerca das quais estamos maximamente certos, mas que não podemos justificar invocando evidências ou razões em seu favor, *como nos tornamos certos sobre essas proposições?* Alternativamente: de onde provém a nossa certeza? A resposta de Wittgenstein é filosoficamente modesta, mas esclarecedora: o simples fato de que não colocamos essas proposições em dúvida no curso dos nossos inquéritos faz com que elas adquiram o privilégio epistêmico que as distingue. Ele escreve: “o nosso não duvidar [desses fatos, como que a Terra existe há muitos anos e assim por diante] é simplesmente a nossa maneira de julgar e, portanto, de agir.” (OC, 232). É, pois, uma razão pragmática que faz com que depositemos certeza em certas proposições – e, ainda assim, esse nosso modo de agir (sem colocar em dúvida certos fatos) é essencial para nossas práticas:

*Isto é, as questões que levantamos e as nossas dúvidas dependem do fato de que algumas proposições são isentas de dúvida, como se fossem dobradiças ao redor das quais aquelas giram. (OC, 341)*

*Isto é, pertence à lógica das nossas investigações científicas que certas coisas são de fato indubitadas. (OC, 342)*

*Mas não é como se a situação fosse assim: nós simplesmente não podemos investigar tudo, e por essa razão nós somos forçados a nos contentarmos com uma hipótese [assumption]. Se nós queremos que a porta gire, as dobradiças devem estar fixas. (OC, 343)*

Wittgenstein identifica um conjunto de proposições fulcrais para as nossas práticas racionais (as “dobradiças”) que descrevem fatos usualmente indubitados<sup>21</sup>. Nossa atitude epistêmica com respeito a essas proposições é de *ter certeza*, excluir a dúvida acerca delas. É

---

21 - Mas, notemos bem, não *indubitáveis*. Uma interpretação completa de *On Certainty* deve dar conta de explicar como uma mudança nas nossas práticas pode resultar em uma mudança de quais fatos são isentos de dúvida e quais fatos são alvo de explicações. As famosas metáforas do leito do rio dos nossos pensamentos e das proposições fluídas / endurecidas (OC, 96-99) atentam para o fato de que o conteúdo das nossas certezas não é fixo.

importante diferenciar essa atitude de uma convicção pessoal (como no caso imaginado em que Moore alegaria ter certeza de que há um lugar chamado assim-e-assado no interior da Inglaterra), razão pela qual entendemos a certeza como *objetiva* (Cf. OC, 194, 203 270-3), isto é, compartilhada por todos aqueles engajados em práticas racionais. É essa atitude pública que possibilita a realização das nossas práticas. Wittgenstein escreve:

*Não se podem fazer experimentos se não há algumas coisas de que não se duvida. Mas isso não significa que se tomam algumas proposições na confiança. Quando eu escrevo uma carta e coloco no correio, eu tenho por garantido que ela vai chegar – eu espero isso.*

*Se eu faço um experimento, eu não duvido da existência do aparato diante dos meus olhos. Eu tenho várias dúvidas, mas não essa. Eu faço um cálculo e eu acredito, sem nenhuma dúvida, que as figuras no papel não estão mudando a seu bel-prazer, e eu também confio na minha memória o tempo inteiro, e confio sem nenhuma reserva. A certeza aqui é a mesma de que eu nunca fui à Lua. (OC, 337)*

A ideia subjacente aqui é que a realização de qualquer projeto racional (seja fazer um experimento ou um cálculo) depende de tomar determinadas proposições como certas. Nessa medida, a atitude de certeza pode ser concebida como uma *intitulação para crer*<sup>22</sup>, que é racional – mas apenas no sentido de que ela permite o exercício da nossa racionalidade. Propriamente dita, essa intitulação é um direito a crer de origem *externalista* porque não é baseada em razões: se Wittgenstein estiver certo, não há nenhuma razão que possamos oferecer em favor daquelas proposições acerca das quais estamos mais certos, pelo contrário, a própria prática de oferecer razões depende de aceitar essas proposições como maximamente certas. Para resumir, identificamos nas passagens mencionadas a defesa da seguinte tese (T):

(T) Estamos intitulados a aceitar determinadas proposições mesmo na ausência de evidências e razões em favor delas, pois a sua aceitação condi-

---

22 - Se, no entanto, crença é uma atitude exclusivamente normativa, isto é, que não pode prescindir de razões, devemos entender essa intitulação como um direito de aceitação – entendendo esse termo como uma atitude mais ampla do que crença, talvez incluindo uma disposição a “agir como se acreditasse”. A sugestão é de Wright (2004), bem como o problema de que a intitulação não seja um direito para crer. Eu uso os dois termos, ‘direito a crer’ e ‘direito a aceitar’ como intercambiáveis aqui (veja tese (T) abaixo), mas reconheço que esse problema deve ser direcionado futuramente.

ciona a possibilidade das nossas práticas racionais

Dado (T), segue-se que não podemos avaliar racionalmente as proposições “dobradiças” em torno das quais giram os nossos inquéritos. Em outras palavras, não podemos justificar as proposições centrais para as nossas práticas de justificação – não há como descobrir, justificadamente, que elas são verdadeiras (embora talvez possamos conhecê-las, pelo menos à primeira vista, de modo exclusivamente externalista: satisfazendo a condição de segurança a respeito dessas proposições). A ideia de que estamos autorizados a crer mesmo sem nos assegurarmos justificadamente de que estamos certos não passou despercebida pelo próprio Wittgenstein. Ele escreve:

*Seria errado dizer que eu apenas posso dizer “Eu sei que tem uma cadeira ali” quando há uma cadeira ali. É claro que não é verdadeiro a não ser que haja uma cadeira, mas eu tenho o direito de dizer isso se eu estou certo que há uma cadeira ali, mesmo que eu esteja errado. (OC, 549, primeira e terceira ênfases do autor, segunda ênfase minha).*

É importante notar que Wittgenstein não determina os limites do conjunto de proposições acerca das quais estamos intitulados a crer<sup>23</sup>, tampouco sugere abertamente que as negações das hipóteses céticas façam parte desse conjunto. Mas, segundo o argumento de que, sem uma atitude de certeza quanto a certas proposições, nossas práticas racionais seriam impossíveis, é razoável supor, à primeira vista, que as negações das hipóteses céticas mereçam essa distinção epistêmica. Vejamos: se nós concebêssemos que poderíamos ser cérebros encubados (e que essa possibilidade não é remota, mas próxima), então todas as nossas inferências e crenças perceptuais nos pareceriam temerárias, ao que se seguiria uma suspensão das nossas práticas racionais. O mesmo ocorreria se considerássemos hipóteses céticas sobre a existência de outras mentes em relação a inferências sobre estados mentais de outras pessoas, assim como hipóteses céticas sobre a realidade do passado afetariam nos-

---

23 - Há interpretes que reconhecem que, em algumas passagens centrais, Wittgenstein não tem mente *proposições* como o conteúdo das nossas certezas, mas “algo animal” Cf. OC, 359. Essa é conhecida como a leitura não-proposicional de *On Certainty*. Alguns proponentes dessa leitura são Moyal-Sharrock (2004), Stroll (1994) e Brice (2009). O problema mais óbvio dessa leitura é compatibilizá-la com as diversas alegações de Wittgenstein de que as nossas certezas são sobre *proposições* (como em 341, mas também em 136-8) que expressam *fatos*. Há passagens em que Wittgenstein flerta com a ideia de que esses fatos são, até mesmo, alvos do nosso *conhecimento*: “Nós sabemos que a Terra é redonda. Nós definitivamente averiguamos que ela é redonda. Nós vamos nos ater a essa opinião, a não ser que todo o nosso modo de ver a natureza mude. ‘Como você sabe disso?’ – eu acredito.” (OC, 291, grifos meus).

sas descobertas históricas. A sugestão é de que estamos intitulado a crer que as hipóteses céticas são falsas, mesmo que não possamos oferecer razões em favor delas (como o argumento de (S1\*) a (S3\*) deixa claro).

Qual o impacto de (T) diante do argumento cético por PSE? Ora, devemos reconhecer que é uma resposta muito limitada. Enquanto a concepção que esboçamos aqui nos permite asseverar que estamos racionalmente intitulado a aceitar *certas* proposições mesmo na ausência de evidências e razões em favor delas, o argumento por PSE atesta que *todas as nossas crenças* são baseadas em evidências subdeterminadas e que, portanto, não são justificadas (no sentido internalista de ‘justificação’). Uma resposta mais apropriada ao problema cético em questão visaria cobrir todas as nossas crenças às quais estamos autorizados, ao passo que a nossa concepção pragmática da justificação de origem wittgensteiniana pode salvar apenas crenças muito centrais (com um pouco de abuso interpretativo, incluindo até negações de hipóteses céticas).

Ainda assim, eu quero acenar a uma possibilidade de salvarmos o nosso direito a crer que é baseada na concepção pragmática da justificação que apresentamos – segundo a qual a intitulação epistêmica é um tipo de direito a crer – mesmo diante do argumento cético por PSE. Primeiro, atentemos à seguinte implicação, que parece incontroversa (na falta de um nome melhor, chamemo-la de Conversão da Autorização Epistêmica, CAE):

(CAE) Se estamos autorizados a crer que P, então não estamos autorizados a crer que  $\neg P$

A instanciação de CAE para as hipóteses céticas é a seguinte: se estamos autorizados a crer na falsidade das hipóteses céticas, então *não estamos autorizados a crer nas hipóteses céticas*. Até o momento, nosso esforço nesta seção foi de afirmar o antecedente dessa implicação. Agora, se o inquérito cético for compreendido como a pergunta de se estamos autorizados a escolher uma proposição qualquer P (mesmo uma “não dobradiça”) diante de HC, sendo que as nossas evidências são compatíveis tanto com a verdade de P quanto com a verdade de HC (que, por sua vez, são incompatíveis entre si), a CAE parece oferecer uma boa resposta. Ora, a escolha por HC seria uma violação dos nossos direitos epistêmicos, isto é, é uma escolha que não estamos autorizados a fazer. Desse modo, estamos autorizados a *agir do modo como agimos* ao justificarmos as nossas alegações por meio da apresentação de evidências, mesmo que estas sejam subdeterminadas.

Outra maneira de conceber a estratégia em questão consiste em atentar para o fato de

que, para *qualquer proposição* (mesmo uma “não dobradiça”) em favor de que dispomos de evidências, se considerarmos a subdeterminação dessas evidências e a possibilidade de sermos vítimas em cenários céticos, por implicação, nossas crenças mais centrais seriam tomadas como falsas, o que faria com que abrissemos mão dos nossos inquéritos racionais. Seria igualmente paralisante duvidar de uma proposição central para nossas práticas, como ‘aqui está uma mão’ (em condições normais de percepção), quanto duvidar de que ontem eu estava escrevendo um texto *com base na possibilidade de que um gênio maligno poderia ter me enganado manipulando o passado* (ou qualquer que seja a fantasia cética aqui). Claramente, nem toda dúvida deve ser impugnada. Com efeito, dúvidas razoáveis são constitutivas das nossas práticas – mas duvidar tendo por justificativa uma hipótese cética parece perverso, pois resultaria, como já mencionamos, na suspensão dos nossos inquéritos racionais<sup>24</sup>.

## 5. Observações finais

Pretendo ter apresentado um modo de responder à pergunta sobre qual a atitude correta diante dos argumentos céticos: é dar ao cético o que é do cético. Os argumentos céticos devem ser encarados como nos mostrando algo de importante a respeito das nossas pretensões e capacidades epistêmicas. No caso do argumento que opera por PFE, vimos que a solução, para negarmos a sua conclusão sem cairmos no erro de negarmos o próprio PFE, como faz Nozick, está em negarmos que não sabemos que as hipóteses céticas não são o caso – em outras palavras, está em oferecer uma análise de conhecimento que nos permita explicar como sabemos que as hipóteses céticas são falsas. A lição positiva a aprendermos com o cético aqui é que o nosso conhecimento não deve ser concebido *internalisticamente*, mas ao modo dos externalistas – e pretendo ter apresentado uma concepção bastante razoável desse conceito<sup>25</sup>. No caso do argumento por PSE, o que devemos conceder ao cético é a conclusão de que não estamos “*internalisticamente*” justificados, mas isso não significa que não estamos autorizados a crer – nossa autorização tem outra fonte, uma fonte *externalista*, a nossa intuição epistêmica. Naturalmente, a solução esboçada aqui carece de mais profundidade, mas parece claro que um bom modo de nos livrarmos dos problemas céticos é por meio de uma justificação para o modo como agimos, a saber, ignorando-os.

---

24- Novamente, essa seria uma resposta insuficiente, pois podemos antever a objeção de origem pirrônica de que a suspensão das nossas práticas racionais, a ataraxia, é um ideal da racionalidade.

25 - A teoria da segurança não está livre de contraexemplos. Veja Greco (2007) para alguns casos.

## Referências bibliográficas

- BONJOUR, L.; SOSA, E. *Epistemic Justification - Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- BRICE, R. G. Recognizing Targets: Wittgenstein's Exploration of a New Kind of Foundationalism in *On Certainty*. *Philosophical Investigations*, v. 32, n. 1, 2009.
- BRUECKNER, A. The Structure of the Skeptical Argument. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 54, n. 4, p. 827-35, 1994.
- DEROSE, K. Solving the Skeptical Problem. *The Philosophical Review*, v. 104, n. 1, p. 1-52, 1995.
- DRETSKE, F. Epistemic Operators. *The Journal of Philosophy*, v. 67, n. 24, p. 1007-23, Dec. 24 1970.
- DRETSKE, F. Conclusive Reasons. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 49, n. 1, p. 1-22, 1971.
- DRETSKE, F. Entitlement: Epistemic Rights without Epistemic Duties? *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 60, n. 3, p. 591-606, May 2000.
- GETTIER, E. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, v. 23, n. 6, p. 121-3, June 1963.
- GOLDMAN, A. Discrimination and Perceptual Knowledge. *The Journal of Philosophy*, v. 73, n. 20, p. 771-91, November 18 1976.
- GRECO, J. Worries about Pritchard's safety. *Synthese*, v. 158, p. 299-302, 2007.
- KRIPKE, S. Nozick on Knowledge. In: (Ed.). *Philosophical Troubles - Collected Papers*. Oxford, New York: Oxford University Press, v.1, 2011. cap. 7, p.162-224.
- MOORE, G. E. *Proof of an External World*. Proceedings of the British Academy, Oxford, v. 25, p. 273-300, 1939.
- MOORE, G. E. A Defense of Common Sense. In: LEWIS, H. D. (Ed.). *Philosophical Papers*. London: George Allen & Unwin LTD, 1959.
- MOYAL-SHARROCK, D. Understanding Wittgenstein's *On Certainty*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004.
- NOZICK, R. *Philosophical Explanations*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.
- PRITCHARD, D. *Epistemic Luck*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

- RUSSELL, B. *My Philosophical Development*. London: Unwin Books, 1975.
- SOSA, E. Reflective Knowledge in the Best Circles. *The Journal of Philosophy*, v. 94, n. 8, p. 410-30, 1997.
- SOSA, E. How to Defeat Opposition to Moore. *Philosophical Perspectives*, v. 13, p. 141-54, 1999.
- STINE, G. Dretske on Knowing the Logical Consequences. *The Journal of Philosophy*, v. 68, n. 9, p. 296-99, 1971.
- STROLL, A. *Moore and Wittgenstein on Certainty*. New York: Oxford University Press, 1994.
- VOGEL, J. Tracking, Closure and Inductive Knowledge. In: LUPER-FOY, S. (Ed.). *The Possibility of Knowledge - Nozick and his critics*. Totowa: Rowman & Littlefield Publishers, 1987.
- VOGEL, J. *Subjunctivitis*. *Philosophical Studies*, v. 134, n. 1, p. 73-88, 2007.
- WITTGENSTEIN, L., Ed. *On Certainty*. Oxford: Blackwelled. 1969.
- WRIGHT, C. Warrant for Nothing (and Foundations for Free)? *Aristotelian Society*, v. 78, n. 1, p. 167-212, 2004.
- ZAGZEBSKI, L. The Inescapability of Gettier Problems. *The Philosophical Quarterly*, v. 44, n. 174, p. 65-73, 1994.



# Mente estendida e conteúdos previamente endossados

*Bernardo Alonso*

*Universidade Federal do Mato Grosso*

## **Resumo**

Neste artigo, discutiremos brevemente algumas das razões pelas quais deve ser mantida a cláusula de que conteúdos devem ter sido previamente conscientemente endossados para que o bloco de notas de Otto (exemplo de crença disposicional) conte como veículo num cenário de Mente Estendida (ME) a la Clark & Chalmers (1998). Primeiro, apresentaremos o Externalismo Ativo e suas diferenças em relação ao Internalismo e ao Externalismo de Conteúdo. Depois, são apresentados os exemplos do Tetris e MoMA e algumas críticas à ME. Em seguida, serão expostas algumas respostas a tais críticas baseadas na intuição funcionalista e, por último, é defendido que a tese mantém-se intacta ao mostrarmos que pode haver informação sem crença e ME sem sobrecarga.

## **Palavras-chave**

Externalismo ativo, mente estendida, crença, informação, conteúdo

## **Abstract**

In this paper we briefly discuss some of the reasons why the clause that content must first be consciously endorsed should be maintained for Otto's notebook (example of dispositional belief) to count as a vehicle in an Extended Mind's (EM) scenario a la Clark & Chalmers (1998). First we present the Active Externalism and its differences from Internalism and Content Externalism. Then we present the Tetris and MoMA examples and a few ME objections. Then, some answers will be briefly exposed to such objections based on the functionalist intuition and finally it is argued that the thesis remains intact by showing that there can be information without belief and EM without overload.

## **Keywords**

Active externalism, extended mind, belief, information, content

## **Introdução**

Na tese da Mente Estendida (Clark & Chalmers, 1998) argumenta-se que certos aspectos da vida mental extravasam os limites da cabeça (limites intracranianos; corporais se quisermos colocar os limites físicos do organismo no pacote) para objetos no meio externo.

Laptops, cadernos, blocos de notas, calendários, telefones celulares, entre muitos outros objetos, têm um papel importante em nossas vidas. Eles podem nos orientar espaço-temporalmente, servir como lembretes, entre vários modos de guiar-nos para ações, muitas vezes sem hesitação ou reflexão alguma, quase de modo automático. Pois a tese da Mente Estendida (ME) afirma que é esta relação de guiar para ações que faz com que objetos externos façam parte dos nossos processos cognitivos. Um laptop, um iPhone ou um simples diário, devidamente acoplado e utilizado, pode fazer parte ou cumprir um papel na vida mental de um indivíduo de maneira similar (ao menos disposicionalmente) aos neurônios dentro da cabeça.

A ideia é que objetos externos podem, assim como a atividade neural, constituir a base de realização de processos cognitivos, o que é uma reformulação radical do que entendíamos por 'mente' em Psicologia, Ciência Cognitiva e Filosofia da Mente. Segundo a tese da Mente Estendida, existe um preconceito de que a mente encontra-se somente dentro da

cabeça. Segundo a ME, a mente não está localizada somente dentro do organismo, mas também entre o organismo e o meio externo.

Chalmers (2008) diz que uma Filosofia da Mente ou Psicologia que permanece confinada à noção de atividade cognitiva somente dentro do organismo é tão empobrecida quanto uma Psicologia que se restringe ao cérebro ou uma parte dele. Se alguém quer descrever o estado mental de um organismo ou a evolução mental de um sujeito durante um período de tempo  $x$ , terá então que estudar e descrever o organismo + meio (meio ambiente, meio externo).

Andy Clark e David Chalmers (1998) defendem a ME utilizando a conhecida estratégia argumentativa da ‘inferência para a melhor explicação’ (Harman, 1965). De acordo com essa estratégia, a ME possui virtudes explanatórias importantes em relação à complexidade de certas formulações na Ciência Cognitiva. Estratégia que tem como pontos fortes a simplicidade, poder de síntese, facilidade na extração de resultados e elegância na explicação de dados empíricos.

Não vou argumentar a favor ou contra a verdade da tese da Mente Estendida, mas a favor da sua plausibilidade (e inteligibilidade<sup>1</sup>) em conjunto com o papel desempenhado por objetos externos em relação à memória, busca e atualização de informação.

## Externalismo ativo

Muitos filósofos consideram Descartes o pai da Filosofia da Mente. Para Descartes, a mente era algo tão diferente e dissociado do corpo, que poderia se divorciar do mundo e permanecer intacta. De acordo com a visão cartesiana, a mente pode interagir causalmente com o meio, porém é constituída de forma totalmente independente desse meio externo. Uma das façanhas que uma mente, assim concebida, pode realizar é ser transferida para outro organismo sem perda alguma, pois, devido a sua independência constitutiva, o mundo poderia ser radicalmente diferente e a mente permanecer a mesma.

Não é o que os defensores do externalismo (ou externismo) de conteúdo pensam. Tyler Burge (1986) afirma que o conteúdo de determinadas crenças e outros estados mentais depende de certas características do meio em que o indivíduo vive e depende de sua história. Uma duplicata exata de um indivíduo em outro ambiente pode ter diferentes conteúdos mentais em virtude apenas das diferenças do meio.

---

<sup>1</sup> - Tenho em mente algo como a defesa de Ruth Barcan aos ataques de Quine referentes ao compromisso essencialista de sua tese. Parece, de fato, que a verdade de uma tese como a da Mente Estendida deve ter uma base científica: “(...) a resposta tardia do professor Marcus de que o compromisso era com a *inteligibilidade*, não a *verdade* do essencialismo, e que de todo modo deve haver uma base científica para alguma forma de essencialismo.” (Williamson, 2012) – trad. do autor.

Putnam (1975) foi quem primeiro sugeriu tal experimento de pensamento. Dois indivíduos, Oscar e Toscar, podem ter exatamente a mesma organização funcional, incluindo os mesmo I/O motores e sensoriais fisicamente especificados e mesmo assim, seus conceitos, pensamentos, crenças, etc. podem ter conteúdos diferentes. Imaginem que Toscar viva em uma terra gêmea, que é exatamente como a Terra, exceto pelo fato de que o termo 'água' refere-se a um líquido com a estrutura química XYZ. Oscar e Toscar não podem distinguir XYZ de H<sub>2</sub>O, pois os dois líquidos são idênticos na aparência, sabor, cheiro, textura, etc. Na Terra Gêmea há XYZ exatamente onde há H<sub>2</sub>O na Terra: rios, nuvens, torneiras, oceanos. É, pois, possível que Oscar e Toscar tenham exatamente a mesma organização funcional, embora seus pensamentos sejam diferentes em conteúdo. Quando Oscar diz "a água é molhada", ele está se referindo ao líquido que é H<sub>2</sub>O e Toscar, quando diz que "a água é molhada", refere-se ao líquido que é XYZ. Vamos supor que Oscar e Toscar vivem em 1600 e não sabem nada sobre a estrutura química da água em seus respectivos mundos. O que Oscar e Toscar sabem sobre água faz referência ao líquido que é familiar aos respectivos ambientes. No entanto, os líquidos aos quais Oscar e Toscar se referem são bem diferentes. Porém, dado que o conteúdo determina a extensão e que as extensões são diferentes, os pensamentos de Oscar e Toscar devem diferir em conteúdo também. Portanto, conteúdos mentais não supervêm propriedades funcionais.

Timothy Williamson também tem seu legado externalista. Só que, ao invés de terras gêmeas e réplicas fiéis de indivíduos, ele argumenta a favor de certos tipos de 'estados mentais factivos' (Williamson, 2000). Conhecimento é um entre alguns dos estados mentais que podem ser factivos (perceber, lembrar, etc.). Um estado factivo possui conteúdo verdadeiro - pois depende inteiramente dos fatos - e estados mentais factivos dependem tanto do que acontece na cabeça, quanto do que se passa no ambiente. Só que mudanças no ambiente podem levar a uma mudança no estado mental factivo sem que haja qualquer mudança interna concomitante. Por exemplo, uma mudança no meio ambiente pode transformar conhecimento em crença sem que um indivíduo se dê conta disso.

A tese da Mente Estendida desafia o internalismo de outra maneira. De acordo com a ME, o meio ambiente atua de modo íntimo e invasivo ao constituir mecanismos de processamento cognitivo. Enquanto Putnam, Burge, Dennett e Williamson (entre outros) podem ser chamados de externalistas, Chalmers e Clark advogam uma espécie de externalismo ativo<sup>2</sup>.

---

2 - O externalismo de Chalmers é de *veículo*. Quanto ao conteúdo mental, Chalmers é internalista. **As diferenças entre externalismo de veículo e de conteúdo** serão expostas adiante. "O princípio geral da distinção conteúdo/veículo é relevante para modelos de processamento de informação do cérebro de maneiras que ainda não foram bem examinadas. De modo geral, devemos distinguir características dos representadores das características dos representados". Dennett&Kinsborn (1992) – trad. do autor.

Porém, antes vamos falar um pouco sobre algumas características internalistas. Uma característica importante do internalismo é que os processos e estados mentais de um indivíduo se dão unicamente internamente, ou seja, no tecido neural ou no organismo (corpo). Há uma variedade de maneiras por meio das quais é atribuído conteúdo a um pensamento de modo internalista. Um internalista que usa teoria da identidade afirma que, grosso modo, estados mentais são idênticos a estados cerebrais e, portanto, estados mentais estão dentro da cabeça. Um internalista funcionalista afirma que estados mentais são realizados por estados cerebrais e também são localizados internamente. Um internalista dualista de propriedades afirma que propriedades são instanciadas no cérebro e no sistema nervoso e, embora o mental seja não-físico, ainda assim encontra-se internamente. Mesmo para um dualista de substâncias como Descartes pode fazer sentido a ideia de que a cognição é um processo interno, pois para Descartes o lugar por onde os estados mentais entram no mundo físico, a glândula Pineal, fica dentro da cabeça. De modo resumido, a visão internalista nos diz que onde quer que os mecanismos dos processos mentais se localizem no espaço, esse espaço deve ser dentro do corpo.

A ME afirma que nossos estados mentais são constituídos por, ou realizados por, ou instanciados por processos ambientais, assim como são constituídos, realizados ou instanciados por processos neurais. De modo diverso ao externalismo de conteúdo, a tese da mente estendida argumenta sobre a localização dos *veículos* de estados mentais, não sobre o conteúdo. Para externalistas da escola de Putnam, os veículos de estados mentais permanecem neurais, mesmo que os fatores determinantes do conteúdo sejam externos. E em contraste com os estados mentais factivos de Williamson, a ME pode ser aplicada a qualquer aspecto da vida mental de um indivíduo, não apenas nos baseados em fatos.

Outra diferença em relação ao externalismo (não-ativo) é que para a ME, mudanças no ambiente podem causar mudanças na maneira pela qual pensamentos são *processados*, o que pode causar mudanças no comportamento do agente cognitivo. Basta pensar como seria a sua vida, hoje em dia, sem o telefone celular ou sem um processador de texto digital. O papel que a interação com os objetos do meio desempenha guia-nos a ações totalmente diferentes e tem papel ativo na maneira como a atividade mental é processada. O interessante é notar que esta intuição vale também para uma série de objetos que desempenham um papel relevante na construção de processos cognitivos que guiam as ações. Não são apenas laptops ou telefones celulares, mas também lápis, cadernos, calendários, régua, etc. Parece que tal intuição já estava presente nas *Investigações*:

*Posso, num mesmo sentido, num relance, ver um pensamento diante de mim ou*

*compreendê-lo, como posso também anotá-lo em poucas palavras ou traços.*

*O que torna esta anotação um resumo deste pensamento?*

(Wittgenstein, 1999, §319)

Alguma tinta já foi gasta com essa entrada das *Investigações Filosóficas*, mas a idéia básica é o questionamento de até onde podemos dizer que a anotação é uma mera epítome do pensamento? Por que não parte constitutiva dele? Será que pensamos da mesma forma, que o nosso processo cognitivo se dá de modo similar com e sem o uso de uma anotação? Nos casos de cálculo matemático complexos parece claro que a resposta é negativa. Avançamos muito mais quando auxiliados por um lápis e um pedaço de papel para anotarmos os cálculos. Parte fundamental das operações certamente se dá em nossas cabeças, mas parte fundamental do processo cognitivo envolvido na resolução do cálculo se dá externamente, a saber, na anotação das etapas do cálculo e auxílio/aumento da memória de resultados parciais. Sem a influência externa direta das anotações, do exercício de anotar e visualizar o anotado na constituição do processo cognitivo não seríamos capazes de avançar muito.

Enquanto no externalismo ‘convencional’ o ambiente pode afetar o conteúdo ou status factivo de um estado mental, este estado mental que desempenha o papel de guia para ações permanece tipicamente intocado (Hurley, 1998). No entanto, temos que determinar como a mente pode depender do ambiente para a ME. Existe um tipo de dependência chamada ‘dependência causal’. Um cérebro depende de sangue, oxigênio e de outras substâncias para funcionar. Mas isso não faz do sangue, nem do oxigênio partes do cérebro. De modo similar, estados mentais dependem do meio ambiente. Não poderíamos desfrutar de uma vida mental rica se não fossem os *inputs* sensoriais do meio externo. Porém, um internalista ainda poderia afirmar que não há nada demais nisso. Um internalista pode admitir que a riqueza dos estados mentais depende causalmente desse *inputs*, mas esses servem somente como provedores, como uma espécie de alimento para os processos mentais que permanecem internos. O ambiente teria um papel unicamente instrumental (Hurley, 1998).

Para a ME, a dependência da mente com respeito ao ambiente é *constitutiva*, não somente causal. Os mecanismos da mente de um indivíduo são feitos em parte pelo ambiente assim como os mecanismos da mente são feitos em parte, p.ex., por uma região especializada do córtex cerebral. Em termos funcionalistas, os mecanismos cognitivos têm realização conjunta: uma parte da atividade do meio externo, outra parte da atividade neural interna. Mais do que fazer com que estados internos sejam disparados, o meio ambiente torna-se parte *constitutiva* de mecanismos de certos processos cognitivos.

Adams e Aizawa (2003, 2007) são, talvez, os maiores críticos da ME. Entre as várias objeções que mantêm acerca da ME, destacamos a que é contra a existência da relação constitutiva de *loops* causais entre partes do ambiente e partes da mente [tradicionalmente concebida] (Clarke Chalmers, 1998). Eles sustentam que a ME incorre no que eles chamam de *close-coupling fallacy*. Não é somente pelo fato de  $x$  e  $y$  estarem causalmente acoplados que faz com que  $x$  seja parte de  $y$ , ou que  $y$  faça parte de  $x$ . Os autores afirmam que os limites constitutivo-causais devem ser decididos por meio do que chamam de ‘marca do cognitivo’, uma teoria que especifica o que faz com que algo seja um processo cognitivo. Segundo Adams e Aizawa (2007) essa teoria possui duas condições necessárias. Um processo cognitivo deve envolver somente conteúdos não-derivados e a estrutura causal de tais processos deve possuir o grau de refinamento similar a de um processo cognitivo humano. O debate ainda está vivo e não há consenso quanto ao que seja a ‘marca do cognitivo’.

## Tetris, MoMA e críticas

Para que não percamos o rumo pelos caminhos do intrincado e interessante debate, vamos analisar diretamente a tese de Chalmers e Clark (1998). Eles introduzem a ME por meio de dois experimentos de pensamento. No primeiro, somos convidados a imaginar três maneiras distintas de jogar Tetris - o *videogame* no qual o jogador gira blocos coloridos para tentar completar linhas horizontais que são gradualmente eliminadas cada vez que uma linha é inteiramente preenchida. As três maneiras de jogar são:

Tetris 1 - Sentar em frente à tela do computador e rotacionar mentalmente os blocos que caem e julgar como eles se encaixam nos espaços abaixo;

Tetris 2 - Sentar em frente à tela do computador e rotacionar os blocos fisicamente, com o auxílio do botão, como funciona o jogo normalmente;

Tetris 3 - Num futuro *cyberpunk*, um implante é inserido no cérebro do jogador que faz os blocos girar. Ele pode escolher entre usar o implante ou girar mentalmente apenas.

Chalmers e Clark (1998) argumentam, em primeiro lugar, que na versão com implante (Tetris 3) há tanto processo cognitivo quanto na versão sem implante (Tetris 1). Parece

que não há razão alguma para que um implante não possa contar como cognitivo apenas por ser artificial. Além disso, alguém pode imaginar o implante como sendo integrado com o restante do sistema cognitivo do jogador.

Depois, Chalmers e Clark afirmam que Tetris 2 é um processo tão cognitivo quanto Tetris 3. Alguém pode imaginar que Tetris 2 e Tetris 3 têm a mesma estrutura funcional. Por exemplo, que o implante neural de Tetris 3 usa o mesmo algoritmo para a rotação dos blocos que Tetris 2 (máquina), é iniciado da mesma maneira (por meio da atividade do córtex motor) e produz um *output* de modo similar (imagem na retina). A diferença é que, em Tetris 2, o processo se dá entre o agente e o computador, enquanto em Tetris 3 o processo se dá dentro do agente. Chalmers e Clark afirmam que Tetris 2 e Tetris 3 são semelhantes e julgam que ambos são processos cognitivos.

O segundo experimento de pensamento envolve crenças disposicionais: Inga e Otto querem ir a uma exposição de arte no Museu de Arte Moderna de Nova Iorque (MoMA). Inga lembra-se que o MoMA é localizado na rua 53 e parte em direção ao museu. Otto é um paciente de Alzheimer num estágio ainda brando e tem o hábito de tomar notas de informações relevantes que pode esquecer. Ao saber sobre a exposição no MoMA, Otto consulta o bloco de notas, lê o endereço e parte em direção ao museu. Chalmers e Clark afirmam que o bloco de notas de Otto desempenha um papel funcional similar à memória biológica de Inga. O estado (informacional) do bloco de notas de Otto interage com seus desejos e crenças de modo similar ao modo que a memória biológica de Inga interage com suas crenças e desejos. Exposição a novas informações faz com que Inga modifique sua memória biológica. Exposição a novas informações faz com que Otto modifique o seu bloco de notas. O estado atual do bloco de notas de Otto causa a parada de Otto no endereço correto, rua 53. O estado atual da memória biológica de Inga faz com que ela pare no mesmo endereço, rua 53. O papel funcional é o mesmo em ambas as situações.

Ambos os experimentos de pensamento fazem uso do que os autores chamam de ‘princípio de paridade’. Tal princípio garante tratamento igual entre casos internos e externos, pois afirma que se um processo externo é relevante de maneira similar a um processo cognitivo interno - à exceção de possuir partes externas -, então tal processo externo deve ser considerado também cognitivo:

*Se, ao confrontados com uma tarefa, uma parte do mundo funciona como um processo o qual, se estivesse na cabeça, não hesitaríamos em reconhecê-lo como parte de um processo cognitivo, então aquela parte do mundo é (assim afirmamos) parte do*



*processo cognitivo.* (Chalmers e Clark, 1998, p. 8) – trad. do autor.

Se dois processos são semelhantes funcionalmente, mas um é externo e outro interno, então ambos podem ser chamados de cognitivos, ou seja, a idéia geral é que há processos estendidos no mundo atual que são processos cognitivos assim como os internos.

Além de Adams e Aizawa, citados anteriormente, Rupert (2004) também critica a tese da mente estendida. Ele nos convida a imaginar a memorização de uma lista de pessoas casadas. Chamemos a primeira lista de lista 'A' e nela estão os casais João e Maria, Pedro e Joana, Davi e Sarah. Alguns anos depois, em meio à tempestuosa vida moderna, os casais separam-se e, depois, casam novamente, entre eles mesmos, donde temos que decorar a lista de novos casados, esta chamada agora de lista 'B', em que estão os casais João e Sarah, Pedro e Maria e Davi e Joana. Rupert argumenta que demoramos significativamente mais tempo para decorar a nova lista 'B' de novas associações. O que acontece é que a antiga lista A atrapalha a memorização da nova lista B, um fenômeno chamado 'transferência negativa'. Esse fenômeno é amplamente exibido na memória humana, seja ela de curta, média ou longa duração, mas está ausente em processos estendidos como formulados por Chalmers e Clark. Para Otto, daria no mesmo lembrar tanto da lista A quanto da lista B.

Rupert (2004) acrescenta que, mesmo se o bloco de notas fosse ajustado para simular a transferência negativa, ainda assim outras características da memória humana estariam ausentes, como satisfação pelo poder de lembrar e esquecer, efeitos generativos de melhorar a performance quando exercitamos a memória sem consulta externa, curva de aprendizado, etc. E se ajustássemos o bloco de notas de Otto de modo a simular todas essas características, estaríamos tão longe do cenário proposto por Chalmers e Clark que o experimento de pensamento perderia o seu propósito. Rupert ataca a memória e afirma que não existem processos de memória estendida.

Adams e Aizawa (2007) argumentam que a estrutura causal e funcional no caso de Inga e Otto também é diferente: Otto precisa consultar uma página, o virar de páginas ativa o sistema motor. Ele também precisa ler, o que ativa o sistema visual, entre outros mecanismos que não se encontram necessariamente em casos de memória biológica como o de Inga.

## Respostas e funcionalismo

Clark possui um conjunto de respostas chamado de *Memento's Revenge 1* (2006) e 2 (ainda a ser publicado) no qual tenta mostrar que, se a fronteira entre o cognitivo e o não-cognitivo for traçada de modo tão detalhado (*fine-grained*) quanto querem Rupert, Adams e Aizawa, então esses autores também estariam comprometidos a afirmar que Marcianos não estariam aptos a possuir processos cognitivos. A intuição do Marciano, semelhante à intuição do cérebro de queijo de Ned Block (1996), afirma que é possível que existam criaturas com estados mentais como os nossos a despeito da constituição física. Um organismo inteligente poderia apresentar no lugar de neurônios, digamos, queijo, limo, diamantes ou outra coisa qualquer. Em vez de o seu corpo ter como base química o carbono, poderia ser feito de silicene.

A intuição funcionalista é que não há razão para crer que mentalidade deve envolver sangue, tecido neural, DNA, etc. É uma intuição semelhante a que guia a pesquisa séria dos que apostam na ideia da inteligência artificial forte, guardadas as proporções. Cito Shoemaker:

“Mas qual a razão que há para pensar que esses processos e mecanismos subjacentes [envolvidos na percepção, memória, processamento de informação] devem ser os mesmos em todas as criaturas que possuem estados mentais? Em outras palavras, que razão há para pensar que todas as criaturas que têm estados mentais devem possuir a mesma ‘psicologia profunda’? Até aonde posso ver, não há razão para pensar que assim é, e há boas razões para pensar que não é assim.” (Shoemaker, 1984, p.281) – trad. do autor.

Além disso, por que um Marciano deveria possuir transferência negativa, curva de aprendizado como a nossa, padrões de reflexo como os nossos, etc.? Se, para Adams e Aizawa (2007), Otto faz uso dos sistemas visual e motor para acessar o bloco de notas, Clark (ainda a ser publicado) responde que um Marciano poderia acessar sua memória dessa mesma maneira, ativando um certo padrão motor e visual e recuperando a memória que está armazenada ao ver uma imagem. Clark também diz que podemos imaginar um Marciano que, ao invés de ter a memória armazenada em padrões neurais, tem a memória armazenada internamente como uma série de marcas de tinta. Se o Marciano quisesse guardar uma nova informação, ele teria que criar novas marcas de tinta em seu sistema de armazenamento. Se quisesse readquirir a informação, ativaria um processo que produziria uma imagem das marcas de tinta, que apareceriam no sistema visual. Para Clark, seria errado afirmar que um Marciano, com uma memória assim concebida, é desprovido de atividade mental. Tal criatura teria estados internos (o armazenamento das marcas de tinta é interno) com causas e efeitos típicos do bloco de notas de Otto. Não é apenas porque o Marciano usa marcas de tinta ao invés de neurônios para armazenar a informação que podemos concluir que não

possuem estados mentais.

Tanto Rupert quanto Adams e Aizawa afirmam que o grau fino de detalhamento dos processos cognitivos humanos é necessário para a mentalidade, o que parece errado, pois vai de encontro à intuição central funcionalista que pensamos estar correta.

Para o funcionalismo, de modo geral, o que faz com que um organismo possua estados mentais é a sua organização funcional. A organização funcional é tipicamente compreendida em termos do papel causal, que por sua vez é entendido como um padrão de causas e efeitos. Vejamos como o papel causal da dor é descrito na entrada ‘Funcionalismo’ da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*:

*Dor é o estado que tende a ser causado por uma lesão corporal, e causa a crença de que algo está errado com o corpo e o desejo de sair desse estado; ela também tende a causar ansiedade, e, na ausência de quaisquer desejos conflitantes mais fortes, há retração e gemido. (Levin, 2004) – trad. do autor.*

Qualquer estado que apresente tal padrão de causas e efeitos é um estado de dor. Diferentes tipos de funcionalismos diferem a respeito de como o papel causal deve ser especificado, se por um nível de detalhamento maior ou menor. Como os estados mentais possuem muitas causas e efeitos, algumas são ignoradas na especificação funcional. O motivo pelo qual algumas causas e efeitos são ignorados é porque muitas delas não são relevantes para especificação funcional.

Enquanto algumas causas e efeitos são ignorados, outros são abstraídos para formar um tipo mais geral. Há várias causas de dor física em humanos, a causa pode ser uma pancada na cabeça, um corte no dedo, uma queimadura no braço, etc. Ao invés do funcionalista enumerar cada causa de dor física, ele forma um tipo geral - *lesão corporal*. Tal generalização não apenas é importante pelo poder óbvio de concisão, mas é essencial para preservarmos a intuição do Marciano, pois este pode não ter nunca dor de barriga, por exemplo, mas pode sentir prazer ao beber ácido sulfúrico.

Um dos problemas com o funcionalismo é que pode existir uma variedade enorme de parâmetros que controlam o grau de detalhamento dos papéis funcionais. Se o parâmetro é muito rígido e o detalhamento muito fino, estaremos comprometidos com tantos detalhes que será muito difícil especificar como Marcianos teriam estados mentais. Por outro lado, se os parâmetros são muito frouxos e o nível do detalhamento é muito grosseiro, então as

especificações dos papéis funcionais seriam facilmente satisfeitas e possivelmente processos não-mentais acabariam contando como mentais.

O que deve ser levado em conta é que, se o parâmetro for minimamente suficiente para permitir que Marcianos possuam estados mentais, então o mesmo parâmetro também permite casos de mente estendida *a la* Chalmers e Clark (1998).

Vejam os casos do bloco de notas de Otto. Podemos imaginar que a memória do Marciano opera da mesma maneira que o bloco de notas de Otto. Não é porque o Marciano possui um sistema de armazenamento e recordação que operam de modo diverso dos humanos que podemos concluir que não possuem crenças genuínas. Como vimos, podemos determinar um parâmetro que evite extremos de nível de detalhamento de modo a acomodar que tais criaturas não exibam transferência negativa, tenham curvas de aprendizado diferentes, assim como tempo de resposta e reflexos diferentes. Papéis funcionais assim determinados satisfazem também o sistema de bloco de notas de Otto, que conta como crença estendida. E podemos acrescentar que não é difícil imaginar seres inteligentes tais como os ‘Marcianos’ que tenham um sistema de recordação mais bizarro ainda. Se concebemos que tais criaturas podem ter crenças, concebemos que o bloco de notas de Otto satisfaz os parâmetros funcionalistas.

Um problema que já foi mencionado é que não há consenso ou maneira correta de determinar tais parâmetros ou de estabelecer o que Adams e Aizawa chamam de ‘a marca do cognitivo’. O argumento baseia-se unicamente no fato de que, seja qual for o parâmetro, se for suficiente para salvar a intuição do Marciano, a tese da Mente Estendida também está salva. Esse problema não será tratado neste trabalho, mas fica a sugestão de que o nível de detalhamento necessário para determinarmos a organização funcional para a mentalidade pode ser investigado por meio do método que Floridi chama de ‘Método dos Níveis de Abstração’ (Floridi, 2008) e que possui como precursores na filosofia Putnam (1960) e Dennett (1971).

## **Informação sem crença e ME sem sobrecarga**

Parece que um problema ainda mais grave do que os dos parâmetros de detalhamento para a tese da Mente Estendida é o da sobrecarga de informação, como também julga Andy Clark<sup>3</sup>.

---

3 - Em debate aberto, Março de 2010, Universidade de Oxford - *Mind Network*. *A network for philosophy of mind and cognitive Science*. Com Matt Soteriou (Warwick), Andy Clark (Edinburgh), Lisa Bortolotti (Birmingham) e Phil Gerrans (Adelaide, visiting Oxford). [http://www.philosophy.ox.ac.uk/events/conferences/mind\\_network](http://www.philosophy.ox.ac.uk/events/conferences/mind_network)

Se o funcionalismo salva a intuição do Marciano, não fica claro que salve também a tese da Mente Estendida após o acréscimo de uma cláusula na lista das ‘analogias relevantes’ no *Memento’s Revenge 2* (Clark, a ser publicado). Para Clark o bloco de notas de Otto deve possuir as características listadas abaixo:

- Ser constantemente acoplado;
- Estar disponível de maneira confiável;
- Conteúdos são endossados quando acessados;
- Conteúdos guiam ações;
- Conteúdos foram previamente conscientemente endossados.

Apesar da plausibilidade das quatro primeiras características, a última parece ir de encontro a alguns desdobramentos da lógica da informação que serão expostos. Mas apenas aparentemente. Na verdade, corrobora com uma das consequências epistemológicas da ‘Lógica de Estar Informado’ (Floridi, 2006)<sup>4</sup>. Antes vamos analisar de maneira breve as primeiras características.

Quanto ao bloco de notas (ou celular, laptop, etc.) estar constantemente acoplado, isso parece um tanto razoável para que este faça parte ativa de processos cognitivos. As informações armazenadas em algum objeto externo devem ser acessadas para que o seu conteúdo guie as ações e para que tal acesso ocorra, de fato, algum tipo de acoplamento deve existir. O ‘constantemente’ da cláusula pode indicar uma falsa ideia de que não podemos perder um celular ou um bloco de notas, pois não perdemos (analogia feita) nossas cabeças por aí. No entanto, o acoplamento deve ser constante no momento do acesso, enquanto o agente estiver acessando alguma informação, de outro modo tal informação poderia não apenas se perder, mas também conceber um tipo de acesso externo que não tenha qualquer tipo de acoplamento físico, podendo dar endosso de uma espécie de acesso sobrenatural, o que seria, no mínimo, esquisito.

Na mesma linha de raciocínio, ‘estar disponível’, ‘endossar conteúdos’ e ‘guiar ações’ também são características que uma analogia com processos cognitivos devem apresentar. Se por detrás da analogia existe a noção fundamental de funcionalismo, nada mais justo do que, para que determinadas informações guiem ações, elas devem estar disponíveis e

---

4 - Esta é uma mudança de opinião que se deu desde a apresentação de trabalhos no I Congresso de Filosofia Analítica (Maio 2010, São Leopoldo - RS) e na XIV Anpof (Outubro 2010, Águas de Lindóia - SP).

ser endossadas quando da ocasião de acesso, de outro modo, não guiariam a determinadas ações, não seriam relevantes para modificar a ação de um indivíduo.

Mesmo que reconheçamos que algumas de nossas ações são guiadas por informações que, por vezes, não são endossadas conscientemente, ou seja, que há certas informações que guiam ações e que nem sempre são endossadas, por exemplo, certas informações sobre o terreno onde pisamos (se este não muda bruscamente as características de formato, densidade, cor, etc.), que são processadas e ajustadas pelo córtex motor e não chegam a ser conscientes em uma variedade enorme de casos, não parece errado dizer que, no caso do bloco de notas, para que conteúdos guiem ações, estes devem ser endossados.

O problema é com a última característica, com o ‘previamente consciente’. Tanto no exemplo de Chalmers e Clark (1998) do bloco de notas de Otto, como no exemplo de Memento de Clark (a ser publicado) - o herói Leonard sofre de um tipo de amnésia anterógrada e é incapaz de armazenar novas informações depois de um acidente grave - não é difícil imaginar, pois ambos sofrem de condições graves no processamento da memória natural, uma situação na qual, ao consultarem uma informação acessando uma anotação qualquer, que esta informação tenha sido modificada, ou seja, ela (nova informação) não foi endossada previamente de modo consciente. Aliás, isso acontece no filme<sup>5</sup>.

De que modo conteúdos não endossados conscientemente previamente podem afetar a validade da tese? Acreditamos que por dois motivos importantes. Primeiro porque, como a tese diz respeito a crenças estendidas, não parece legítimo que o acesso a uma informação que não tenha sido previamente endossada conte como uma crença. Segundo, e mais grave, parece que o endosso de conteúdos que não foram previamente endossados leva a uma espécie de onisciência factual (Girle, 2000, p.154), o que seria equivalente a dizermos que todo o conteúdo disponível através de uma busca no Google, por exemplo, também faz parte de nossas mentes quando temos um *laptop* ou iPhone conectado à internet (constantemente acoplado, disponível, etc.).

## Conteúdos previamente endossados

Argumentamos que a última característica das analogias relevante – que conteúdos devem ter sido previamente conscientemente endossados – é de fato uma cláusula necessária para que seja mantida a tese da Mente Estendida.

---

5 - *Memento*, Diretor: Christopher Nolan, <http://www.imdb.com/title/tt0209144/>.

Em primeiro lugar, vamos analisar o problema das crenças disposicionais. Chalmers e Clark (1998) argumentam que, no exemplo do bloco de notas, Otto possui uma crença disposicional de que o MoMA localiza-se na rua 53, da mesma forma que Inga, só que a única diferença é que uma informação está num bloco, no primeiro caso, e na cabeça, no segundo. Pensamos que, se Otto não tivesse endossado previamente conscientemente tal conteúdo, o processo não poderia contar como cognitivo. A confusão se dá devido à manutenção de um princípio epistemológico importante, a saber, o princípio de que o conhecimento implica em crença,  $Kp \supset Bp$  (Girle, 2000).

Argumentamos que, no caso da informação, embora esse princípio seja razoável, não é a única alternativa. Isso se dá porque  $\neg Bp \rightarrow \neg Kp$  não é mais necessariamente verdadeiro, uma vez que podemos ter  $Kp \supset Ip$  e não é necessariamente verdadeiro que  $Bp \supset Ip$ , ou seja, que a relação de ‘ser informado que  $p$ ’ é redutível necessariamente à relação mais fraca de ‘acreditar que  $p$ ’. Em resumo,  $a$  estar informado que  $p$  não precisa ser baseado em algum processo doxástico<sup>6</sup>.

Essa última observação nos leva diretamente ao segundo problema apontado, o problema da sobrecarga de informação, pois se podemos estar informados sem que exista um processo doxástico envolvido, parece que todas as informações disponíveis (lembrando que devemos respeitar a tese da veracidade<sup>7</sup>), digamos, numa rede de computadores, fazem parte da nossa mente, segundo a tese da Mente Estendida (se extraíssemos a última cláusula das ‘analogias relevantes’), o que de fato é uma consequência indesejada.

Embora tenhamos expandido nossa capacidade de busca e memória com o avanço da tecnologia da informação, e em geral termos à disposição recursos computacionais e processamento de informação facilitados, ainda assim existe um trabalho que deve ser feito para que uma informação torne-se explícita de fato. Se a posse de uma informação abre caminhos para exploração de inúmeras outras informações que estão conectadas na rede, ainda assim é o *upgrade* de ‘tornar-se informado’, a ação de tornar uma informação explícita no qual o agente deve realizar algum trabalho, *awareness raising*, que leva a  $Ex\psi$ . Na formalização da implicação

6 - Floridi (2006) traduz esse estado mental reflexivo para linguagem da Teoria da Comunicação (Shannon e Weaver, 1949) e diz que se há um canal de comunicação que permite que  $a$  tenha acesso à sua condição doxástica ou epistêmica, este deve ser um canal único (*single-channel*), que não requer um segundo canal, um meta-canal de comunicação. Isso não acontece no caso de ‘estar informado’. Deter uma informação não requer necessariamente que exista um ato mental consciente que visa o estado de estar informado. O mote de Floridi é que crença e conhecimento estão na cabeça, mas informação pode estar no bolso (ou no HD). Dito de outro modo, agentes, sejam eles biológicos ou artificiais, podem deter a informação que  $p$ , sem que possuam mentes ou algum tipo de estado mental que concerne  $p$ .

7 - A tese da veracidade (Floridi 2005, 2006, 2007) incorporada na definição de ‘informação semântica’ corresponde à caracterização da definição de ‘conhecimento’ (sem introspecção positiva e negativa e sem  $\circ K_p p \supset B_p p$ ). Formalizamos ‘ $a$  está informado que  $p$ ’ como  $I_p p$ , então a tese da veracidade da informação semântica é formulada através do axioma  $A_4$  e temos: Tese da Veracidade:  $I_p p \supset p$ . Interpretamos:  $a$  está informado que  $p$  somente se  $p$  é verdadeiro.

$Ex(\varphi \rightarrow \psi) \rightarrow (Ex\varphi \rightarrow Ex\psi)$  é inserida uma lacuna [ ]<sup>8</sup>:

$Ex(\varphi \rightarrow \psi) \rightarrow (Ex\varphi \rightarrow [ ]Ex\psi)$

Informações que estão disponíveis numa rede computacional, mas que não estão explícitas para guiar ações de agentes, tratamos como informações implícitas, e a potencial onisciência factual é anulada. Como dito anteriormente, é somente a capacidade de busca e memória que são ampliadas, mas não podemos afirmar que todo conteúdo da rede faz parte de nossas mentes na ME.

Fórmulas  $A\varphi$  são lidas como “o agente está ciente de  $\varphi$ ” e fórmulas  $I\varphi$  são lidas como o agente está informado que  $\varphi$  implicitamente.

O modelo semântico da *awareness* é definido assim:

Def.  $M = (W, R, A, V)$

Onde  $A : W \rightarrow \rho(L)$  é a função de *awareness* que nos dá as fórmulas que o agente “tem em mente”.

Se um agente está informado que  $j$  implicitamente (a informação está disponível na rede) e  $j$  é *considerado* explicitamente temos (o agente acessou a informação):

$Ex\varphi := I(\varphi \wedge A\varphi)$

Lembremos, segundo nota anterior, que tal possibilidade da informação estar ‘no bolso’, ou seja, de ter uma natureza *não-mental*, requer que para que haja *II* um segundo nível ou canal de comunicação seja adicionado, o que não caracteriza uma reflexividade autêntica, pois, ao invés do acesso privilegiado que faz com que *KK* e *BB* sejam transparentes (e imediatos), *II* requer um meta-canal que permite uma relação *I* entre  $a$  e  $I\varphi$  e esta relação também não é ela mesma reflexiva.

---

<sup>8</sup> - Tal modelo pretende apenas nos auxiliar na definição de conhecimento explícito. Para a pesquisa de uma lógica dinâmica completa que dá conta das operações contidas nas lacunas [ ] ver van Benthem 2008, 2009 e 2010. Para dinâmica de *awareness*, ver Fagin e Halpen (1998).



## Conclusão

‘Estar informado que *p*’ está mais próximo de ‘gravar que *p*’ do que ‘acreditar que *p*’ ou ‘saber que *p*’ (Floridi, 2006). Parece que, no caso do bloco de notas de Otto, a *leitura* não conta como *introspecção*, como diz Butler (1998, p. 211):

*Em casos mundanos, os sujeitos terem que agir de um modo que demanda deles que percebam em seu ambiente o fato de que os resultados podem ser atingidos de maneiras tão notavelmente diferentes, sugere que a explicação para um pode ser bastante diferente da explicação para um outro(...) Otto tem que olhar seu bloco de notas enquanto Inga não tem que olhar para nada. – trad. do autor.*

Mas é somente por ter previamente conscientemente endossado o conteúdo, segundo Clark, que o bloco de notas torna-se parte de um único, porém estendido, sistema cognitivo, que serve como memória externa, assim como na intuição do Marciano, por ter o agente, Otto, ele mesmo armazenado de forma consciente a informação como uma nota. Por isso, também, um dos critérios dentre as analogias relevantes ser o de ‘estar disponível de maneira confiável’. No caso de *Memento*, que vive uma trama de suspense com envolvimento em um crime, as informações mais importantes viram tatuagens, de modo a afastar o perigo da informação ser modificada/manipulada por algum inimigo. Cito Clark (ainda a ser publicado, p. 33):

*É importante, na nossa estória sobre Otto, que ele também trata o bloco de notas como um dispositivo de armazenamento normalmente confiável. Ele não deve se sentir compelido a verificar e verificar novamente informações armazenadas. Se isso pode mudar (talvez alguém cuidadosamente comece a mexer na sua base de conhecimentos armazenada externamente), e Otto pode notar as mudanças e tornar-se cauteloso, o bloco de notas passa nesse momento a deixar de contar como uma parte adequada da sua economia cognitiva pessoal. Claro, Otto pode torna-se suspeito equivocadamente. Esse seria um paralelo com o caso de uma pessoa que começa a suspeitar que aliens inserem pensamentos em sua cabeça. Nesses últimos casos, nós começamos a tratar o fluxo informação biológica interna de modo cauteloso distinta da percepção.*

E na página 35 do mesmo *Memento's Revenge 2*, Clark afirma que a nossa preocupação é justificada:

*Mas, mesmo assim, devo admitir (a Sterelny e outros) que a estabilidade funcional da informação armazenada no espaço público é provavelmente quase nunca a mesma das informações armazenadas usando nossos recursos biológicos internos. Pode isso apenas garantir a conclusão de que as informações assim armazenadas não podem contar como um estoque de crenças disposicionais para agentes?*

Como vimos, pensamos que, se mantida a última cláusula das analogias relevantes e se o nível de detalhamento funcional não for muito refinado, a resposta à pergunta de Clark é negativa.

## Referências bibliográficas

- ADAMS, F. (2003), “The Informational Turn in Philosophy”, *Minds and Machines* 13(4): 471-501.
- ADAMS, F. & Aizawa, K. (2007). *The Bounds of Cognition*. Oxford, Blackwell.
- BLOCK, N. (1996). “What is Functionalism?” *The Encyclopaedia of Philosophy Supplement*. Nova Iorque, MacMillan Reference Books.
- BURGE, T. (1986). “Intellectual Norms and Foundations of Mind”. *Journal of Philosophy* 83 (December):697-720.
- BUTLER, K. (1998). *Internal Affairs: A Critique Of Externalism In The Philosophy Of Mind*. Dordrecht, Kluwer.
- CHALMERS, D. J. (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Nova Iorque, Oxford University Press.
- CHALMERS, D. J. (2008), “Foreword to Supersizing the Mind”. In Andy Clark, *Supersizing the Mind*. Oxford University Press.
- CLARK, A. (forthcoming). “Memento’s revenge 2: The extended mind, extended”. In R.

- Menary (Ed.), *The Extended Mind*. Cambridge, MA: MIT Press. 3, 5, 11
- CLARK, A. & CHALMERS, D. J. (1998). "The extended mind". *Analysis* 58, 7–19.
- DENNETT, D. C. (1971). "Intentional Systems". *Journal of Philosophy* 68 (February):87-106.
- DENNETT, D. C. & KINSBOURNE, M. (1992). "Time and the observer: the where and when of consciousness in the brain". *Behavioral and Brain Sciences* 15, 183-247.
- FAGIN, R. F. & HALPERN, J. Y. (1988), "Belief, Awareness, and Limited Reasoning", in: *Artificial Intelligence*, 34, 39-76.
- FLORIDI, L. (2005), "Semantic Conceptions of Information". In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/entries/information-semantic/>
- \_\_\_\_\_. (2006), "The Logic of Being Informed". *LogiqueetAnalyse* 49: 433- 460.
- \_\_\_\_\_. (2007), "In Defence of the Veridical Nature of Semantic Information". *The European Journal of Analytic Philosophy* 3 (1), 1-18.
- GIRLE, R. (2000), *Modal Logics and Philosophy*. Londres, McGill-Queen's University Press.
- HARMAN, G. (1965), "The Inference to the Best Explanation". *Philosophical Review* 74 (1):88-95.
- HURLEY, S. (1998). "Vehicles, Contents, Conceptual Structure, and Externalism". *Analysis* 58: 1-6.
- LEVIN, J. (2004). "Functionalism". In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/entries/functionalism>
- RUPERT, R. D. (2004). "Challenges to the hypothesis of extended cognition". *The Journal of Philosophy*, 101, 389–428.
- PUTNAM, H. (1960). "Minds and Machines". *Dimensions of Mind: A Symposium*. S. Hook. Collier, 138-164.
- PUTNAM, H. (1975). "The Meaning of 'Meaning'". *Language, Mind and Knowledge*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, VII, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SHANNON C. E. & Weaver W. (1949). *The Mathematical Theory of Communication*. University of Illinois Press.
- SHOEMAKER, S. (1984). "Some varieties of functionalism". In *Identity, Cause and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 261–286.

VAN BENTHEM, J. (2008). “Merging observation and access in dynamic logic”. *Journal of Logic Studies* 1(1), 1–17.

\_\_\_\_\_. (2009). “Logic, mathematics, and general agency”. In P. Bour, M. Rebuschi, & Rollet, L. (Eds.), *Festschrift for Gerhard Heinzmann*. Nancy: Laboratoire d’histoire des sciences et de La philosophie.

\_\_\_\_\_. (2010). *Logical dynamics of information and interaction*. Cambridge, Cambridge University Press.

WILLIAMSON, T. (2000), *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. (2012), “Laudatio: Professor Ruth Barcan Marcus”, in M. Frauchiger and W.K. Essler, eds., *Themes from Barcan Marcus* (Lauener Library of Analytical Philosophy, vol. 3), Frankfurt, Paris: Ebikon / Lancaster, New Brunswick: ontos verlag.

WITTGENSTEIN, L. (1999). *Investigações Filosóficas*. Nova Cultural, São Paulo.

# O que há de errado com a pornografia?

*Lucas Miotto \**

*Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*

## **Resumo**

O meu objetivo neste ensaio é mostrar que alguns dos argumentos geralmente fornecidos pelos movimentos feministas e pelos conservadores contra a pornografia não são argumentos sólidos e, por essa razão, são insuficientes para sustentar que a pornografia é moralmente errada.

## **Palavras-chave**

Pornografia, feminismo, ética prática

## **Abstract**

My aim in this essay is to show that some of the arguments usually offered by the feminist

\* Agradeço ao Matheus Martins Silva pela leitura atenta e pelos frutíferos comentários nas versões anteriores do artigo e também à Elisa Coimbra por apontar alguns aspectos importantes dos argumentos feministas que havia negligenciado.

movements and conservatists against the pornography are not sound, and so, are not sufficient to hold that pornography is morally wrong.

## **Keywords**

Pornography, feminism, practical ethics

## **1. Uma visão geral**

Não é muito difícil ter acesso à pornografia hoje em dia. Também não é muito difícil encontrar pessoas que vejam ou já viram algum tipo de pornografia. Posso até dizer que esse é um hábito bastante comum, que não é restrito a uma cultura ou a outra<sup>1</sup>. Porém, hábitos por si só não dão respaldo moral a qualquer coisa que seja: em Roma, havia o hábito de se escravizar pessoas e colocá-las em arenas para digladiarem até a morte a fim de satisfazer o mero prazer do público. É difícil defender que esse hábito era moralmente justificado e um simples raciocínio revela que ele é injustificado. Se hábitos podem ser moralmente injustificados, então perguntar se há algo errado com o hábito da pornografia é relevante.

Note que trato “errado” como equivalente a “moralmente injustificado”. Mas não quero presumir que o termo “moralmente injustificado” seja autoexplicativo. Dar uma justificação para alguma coisa é dar uma razão para se acreditar nessa coisa. As justificações, por sua vez, podem ser de diversos tipos e podem ter inúmeras características: podem ser confiáveis ou não, verdadeiras ou falsas, podem ser religiosas, morais, jurídicas, científicas e assim por diante. No entanto, essa definição não é boa, pois é possível achar qualquer tipo de razão para se acreditar em qualquer tipo de coisa. É mais plausível dizer que *x* é injustificado quando não há uma boa razão para acreditar em *x* e, por analogia, *x* seria moralmente injustificado quando não há uma boa razão moral para acreditar em *x*.

Isso leva ao problema de saber o que é uma boa razão. Nesse caso, um exemplo é melhor do que uma definição: imagine que eu quero explicar de onde vêm os bebês. Uma explicação é que os bebês geralmente vêm de pés de repolho e outra é que geralmente vêm de uma relação sexual entre um homem e uma mulher. Posso achar que há uma razão para crer que os bebês geralmente vêm de pés de repolho: alguns são esverdeados quando nascem e

---

*I* - Para estatísticas relacionadas ao consumo mundial de pornografia, ver: <http://www.internet-filter-review.toptenreviews.com/internet-pornography-statistics.html>.

não cheiram bem, por isso deve haver alguma coisa em comum. Essa razão é extremamente ruim. Isso porque, no mínimo, ela não consegue explicar como outras coisas esverdeadas que não cheiram bem não geram bebês. No entanto, há boas razões para crer que bebês geralmente vêm de uma relação sexual entre um homem e uma mulher. Uma delas, apesar de não ser a melhor, poderia ser que pessoas que seguem o celibato à risca nunca têm bebês. Ela é uma boa justificação, pois consegue mostrar que o modo de vida dos celibatários carece de um dos elementos necessários para se ter bebês.

Para alguém defender que a pornografia é errada, isto é, moralmente injustificada, então terá de mostrar que não há boas razões morais que sustentam a prática da pornografia. Um modo de fazer isso – e é o modo como geralmente é feito – é mostrar que a prática da pornografia infringe um princípio moral básico. Tome o seguinte exemplo:

- 1) Causar dor e sofrimento é errado.
- 2) A prática da pornografia envolve dor e sofrimento.
- 3) Logo, a pornografia é errada.

No exemplo, (1) é um princípio moral básico e (2) é uma descrição factual do mundo. Por um simples raciocínio dedutivo, concluí que a pornografia violou o princípio moral básico assumido. Se (1) for plenamente aceito e a descrição estabelecida por (2) for verdadeira, isto é, de fato corresponder à realidade, então há uma boa razão moral para concluir que a pornografia é errada<sup>2</sup>.

O debate sobre a pornografia se torna mais interessante quando o que se está em causa não é o princípio moral básico assumido<sup>3</sup>, mas a descrição factual usada para se chegar à conclusão de que a pornografia é errada. Muitas vezes, no entanto, as descrições factuais não chegam diretamente a um princípio moral básico, como no exemplo que forneci acima, mas chegam a princípios morais derivados de princípios morais básicos. Um exemplo seria o princípio “estuprar é errado”. Ele é um princípio moral derivado, pois posso remetê-lo ao princípio da dor e do sofrimento.

Meu objetivo neste ensaio é tentar mostrar que os argumentos geralmente fornecidos pelos movimentos feministas<sup>4</sup> e pelos conservadores contra a pornografia não são argu-

---

2 - Essa espécie de raciocínio aplicada à ética é exposta por Michael Tooley. Em sua página pessoal é possível ter acesso ao conteúdo de suas aulas que detalham os métodos de raciocínio em ética: <http://spot.colorado.edu/~tooley/Lecture9.html>.

3 - Não quero entrar aqui na discussão se há ou não princípios morais básicos e se eles variam de sujeito para sujeito. Assumo, para os fins deste ensaio, que princípios morais básicos existem e são dedutíveis pelo raciocínio ou autoevidentes.

4 - Note que o movimento feminista não é um movimento uniforme. Há feministas que inclusive defendem que a pornografia

mentos sólidos ainda que se concorde com os princípios morais básicos e derivados assumidos. Note que o âmbito que quero tratar é restrito. Quero tratar sobre o debate moral, ou seja, verificar se a pornografia é moralmente errada ou não. Há uma linha tênue entre esse debate e o debate político que levanta se a pornografia deve ser proibida ou não. A linha que divide esses debates é tênue, pois normalmente se invoca algum princípio moral para justificar a proibição da pornografia<sup>5</sup>. A grande diferença é que o debate político se foca no conflito entre a liberdade de expressão e algum outro direito, enquanto o debate moral se foca nas qualidades intrínsecas à pornografia.

## 2. O que é a pornografia?

Creio que a primeira intuição que vem à tona quando se pensa em pornografia é a de que ela envolve algum material sexualmente explícito (WEST, 2008). Seja o que for que tenha conteúdo sexual explícito conta como pornografia: livros, revistas, filmes, esculturas, pinturas, etc. Segundo essa definição, o filme *Deep Throat* contaria como pornografia, mas também contaria como pornografia o livro *O Bom Crioulo* e um manual de ginecologia.

Essa definição não é boa, pois inclui coisas demais. O livro de ginecologia e *O Bom Crioulo*, por exemplo, não parecem ser o tipo de coisa que normalmente se considera como pornografia. O livro de ginecologia foi escrito com a intenção de informar estudantes e médicos sobre os aspectos anatômicos do órgão genital feminino. *O Bom Crioulo* é um romance que contém algumas passagens sexualmente explícitas, mas claramente não foi escrito com o único propósito de descrever práticas sexuais explícitas. Já o filme *Deep Throat* contém inúmeras cenas de sexo explícito e o propósito central do filme parece ser justamente o de mostrar essas cenas. O que se extrai disso é que a intenção do material também é relevante para considera-lo como pornográfico (*Idem*).

No entanto, nada do que eu disse até agora sobre o filme *Deep Throat* o diferenciaria, por exemplo, de um documentário educativo sobre as relações sexuais, já que ambos têm como foco mostrar relações sexuais explícitas. Uma forma de diferenciá-los é dizer que, na verdade, “mostrar relações sexuais explícitas” não é o propósito central, mas o meio pelo qual o propósito é alcançado. Se esse é o caso, então uma diferença já pode ser traçada: o

---

não é moralmente errada. Portanto, quando me refiro aos movimentos feministas, me refiro somente à parte do movimento que defende que a pornografia é moralmente errada.

5 - Os princípios morais geralmente invocados são o da dignidade e o do dano aos outros. A defesa clássica do princípio do dano aos outros se encontra em John Stuart Mill, no seu livro *Sobre a Liberdade*. Para uma defesa e ampliação do argumento de Mill associado diretamente à pornografia, ver DYZENHAUS, 1992.



documentário educativo faz uso de relações sexuais explícitas *a fim de* educar, e o filme *Deep Throat* faz uso de relações sexuais explícitas *a fim de* provocar excitação sexual em quem assiste. Portanto, uma definição melhor de pornografia é a de que ela é “material sexualmente explícito que é primariamente designado a produzir excitação sexual em quem assiste.” (*Idem*)<sup>6</sup>. Essa definição é melhor, pois o critério da intenção consegue abranger aquilo que se costuma identificar por pornografia, nomeadamente filmes, revistas e alguns livros que ilustram ou descrevem pessoas nuas ou em pleno ato sexual, e consegue excluir algumas espécies de materiais que também contêm conteúdo sexualmente explícito, tais como documentários educacionais, livros de anatomia e romances.

Há uma definição alternativa usada por algumas feministas: pornografia é “material gráfico sexualmente explícito que subordina as mulheres por meio de figuras ou palavras.” (MACKINNON, 1996. p.22)<sup>7</sup>. Penso que essa definição é demasiado ruim por quatro motivos. O primeiro é porque o âmbito dela é muito restrito. Seguindo a definição, um filme que contenha sexo explícito de homossexuais do sexo masculino não seria considerado pornografia e um filme contendo cenas de sexo explícito que envolve uma mulher praticando tortura em um homem também não seria pornografia. O segundo motivo é porque não há qualquer referência ao propósito do material, o que leva ao problema que discuti anteriormente. O terceiro motivo é que é arbitrário escolher a mulher como ponto central na definição: não há qualquer justificação para não incluir outros sexos e gêneros, ainda que se mostre que estatisticamente há mais conteúdo pornográfico que envolve mulheres. E finalmente, o quarto e mais importante é que essa definição torna trivial a questão acerca da pornografia ser moralmente errada ou não. Se eu partir dessa definição, não há como concluir que a pornografia não é moralmente errada a não ser que eu defenda que subordinar a mulher não seja moralmente errado, o que eu não estou disposto a fazer. A própria definição já pressupõe o que está em causa no debate, nomeadamente, se a pornografia é errada ou não, ou se a pornografia subordina as pessoas de modo ruim ou não. Portanto, não é uma boa definição para um debate racional.

---

6 - REA (2001) argumenta que provocar excitação em quem assiste não é condição necessária para algo contar como pornografia. Ele defende que para algo contar como pornografia, entre outras coisas, é mais importante que a pessoa deseje que o conteúdo de um material provoque-lhe excitação. Além do mais, outro requisito é o material ser considerado como pornográfico pela maioria das pessoas para as quais o material foi desenvolvido. Penso que esse conceito não é bom, no entanto não irei discuti-lo aqui.

7 - Antes de dar essa definição, MacKinnon defende o seguinte argumento: “Pornografia é material de masturbação. Ela é usada como sexo. Logo, ela é sexo.” (*Idem*, p. 17). Esse argumento é inválido e uma analogia mostra a sua invalidade: Um vibrador é material de masturbação. Ele é usado como sexo. Logo, ele é sexo. Obviamente que o vibrador não é “sexo”, ele continua sendo o vibrador, sua constituição não se altera devido ao uso que lhe foi empregado. Isso mostra que as premissas são verdadeiras, mas a conclusão é falsa, portanto o argumento é inválido.

Algumas feministas, para sair de alguns desses problemas, fazem a distinção entre pornografia e *material erótico*. Elas defendem que *material erótico* é um material sexualmente explícito que não envolve a subordinação da mulher, ou contém algum outro tipo de relação sexual, por exemplo, a homossexualidade. Algumas chegam a admitir essa distinção e ainda incluem em seu conceito quaisquer pessoas que sofram subordinação (WEST, 2008).

Essa distinção é *ad hoc*: ela parece ser feita unicamente com o propósito de escapar das objeções anteriores. Não há uma razão independente para sustentá-la. Além disso, ela continua tornando trivial a questão de que a pornografia é moralmente errada, dado que já contém na própria definição da pornografia a relação de subordinação. Esse tipo de definição é ruim para a discussão racional, pois cerceia, sem motivos, algumas intuições. No caso, especificamente, cerceia a intuição de que é possível a pornografia sem subordinação. Dado que o meu objetivo é investigar se há algo de errado com a pornografia, tenho interesse de saber se há algo errado com qualquer tipo de pornografia, independentemente de ela envolver subordinação ou não.

Uma questão correlata à definição é saber se a pornografia é apenas uma representação de um ato sexual explícito ou é um ato sexual de fato (MACKINNON, 1996. p. 28). Alguém pode defender que é uma representação para tentar escapar da objeção de que a pornografia é moralmente errada. Ele poderia usar o seguinte gênero de argumento: não há porque se preocupar com a pornografia, pois aquilo que é mostrado não é a realidade. Há um exagero nas práticas justamente para provocar a excitação em quem assiste<sup>8</sup>. Na verdade, a pornografia não passa de uma ficção, um teatro, uma representação exagerada da realidade. Os julgamentos morais que fazemos da vida real não podem ser estendidos à mera ficção. Logo, não podemos julgar a pornografia com os mesmos critérios que julgamos a vida real. Mackinnon (*Idem, ibid.*) defende que a pornografia é um ato real e que não há, por exemplo, qualquer diferença entre quem assiste a um filme de estupro em grupo e quem assiste um estupro em grupo de fato<sup>9</sup>. Defendo que saber se é uma ficção ou não é irrelevante para o julgamento moral. Ficções também envolvem crenças morais não ficcionais. Imagine só um livro que retrate Hitler como um salvador da humanidade. Certamente, esse livro seria suscetível a julgamentos morais. Se esse é o caso, então não vejo razão para não ser possível estender julgamentos morais à, por exemplo, uma revista pornográfica que retrate inúmeras mutilações. Logo, sendo a pornografia ficção ou não, os julgamentos morais se operam da mesma forma.

---

8 - A mera existência de vídeos amadores ou de filmagens feitas por câmeras escondidas que depois foram lançadas na internet e veiculadas como material pornográfico refutaria essa ideia.

9 - Contra MacKinnon poderia ser dito que no filme pornográfico a mulher consentiu a ser "estuprada", enquanto que, na vida real, não - apesar de as imagens serem semelhantes.

Dadas essas considerações, creio que é mais plausível seguir com a definição de que a pornografia é qualquer material sexualmente explícito, primariamente designado a produzir excitação sexual em quem a assiste.

## 2. Os argumentos

Há inúmeros argumentos contra a pornografia. Nesta seção, pretendo apresentá-los de maneira simples e intuitiva e levantar objeções a alguns dos argumentos mais comuns defendidos pelos movimentos feministas e por alguns conservadores. Esses argumentos se utilizam daquele tipo de raciocínio que mencionei nas considerações gerais: eles encontram uma descrição factual que violam um princípio básico assumido e concluem que a pornografia é errada. Tentarei mostrar em cada um deles que a descrição factual não é suficiente para se chegar à conclusão desejada.

### 1) O Argumento do mau gosto e da degradação dos valores:

Um dos argumentos usados pelos conservadores contra a pornografia é o de que o conteúdo sexual explícito degrada os valores tradicionais de decência e alguns valores religiosos e familiares; logo, ela é errada. Além disso, argumentam que a pornografia incita a violência e aumenta a promiscuidade sexual (WEST, 2008).

Esse não é um bom argumento. Os defensores desse argumento confundem o que é politicamente incorreto com o que é moralmente incorreto. Pode ser verdade que a pornografia não é condizente com os valores tradicionais. Ela pode ser uma prática de mau gosto que tira a beleza da relação sexual ao mostrar práticas sexuais semelhantes à de animais não-humanos e realça os órgãos sexuais e a nudez. A prática ofende essas pessoas, mas ela parece ofender essas pessoas por um único motivo: pelo fato de as crenças associadas ao que é uma sociedade correta excluir esse tipo de prática. Fica claro, aí, o problema desse tipo de argumento: grupos diferentes têm diferentes crenças acerca do que constitui uma sociedade correta. Sexo explícito pode ser o tipo de coisa que não ofende outro grupo de pessoas.

Do mesmo modo, muitas coisas podem ofender ou incomodar diferentes tipos de pessoas. Por exemplo, penso que mascar chiclé com a boca aberta é indecente e vai contra alguns valores básicos de boa educação. Penso, também, que estender roupas nas janelas de prédios é indecente e vai contra o que acredito ser uma cidade organizada e harmônica. No entanto, nada disso é suficiente para mostrar que essas práticas são moralmente erradas.

Elas, no máximo, vão contra algo que valorizo. Mas seria arbitrário eu colocar minhas preferências como um valor moral que todos devem respeitar.

Note que não estou sustentando o relativismo moral. Estou defendendo que as crenças associadas ao que é uma sociedade correta variam, mas não estou defendendo que o que de fato é uma sociedade correta varia. Penso que, para mostrar que a pornografia é errada, alguém deve fornecer um argumento que mostre que ela é prejudicial para a sociedade, seja quais forem as crenças das pessoas associadas à sociedade.

Um modo de fazer isso é mostrando que a pornografia gera consequências ruins e é exatamente isso que a segunda parte do argumento em causa faz: defende que a pornografia incita a violência e a promiscuidade sexual. Falarei num tópico específico sobre a violência, mas adianto que não há evidência empírica suficiente para se sustentar que a pornografia gera violência. Quanto à promiscuidade sexual, alguém pode argumentar que ela é ruim, pois ajuda a propagar doenças venéreas. Concordo que, em uma sociedade onde haja um alto índice de doenças venéreas, haverá maior risco de contaminação se houver um índice maior de promiscuidade. Mas isso, por si só, não é suficiente para dizer que a promiscuidade é moralmente incorreta, pois ela só parece errada em uma circunstância em que haja esse tipo de doenças. Numa situação hipotética em que o índice de doenças venéreas é quase nulo e todas as pessoas usam métodos para se proteger, a promiscuidade não parece causar qualquer mal. Defender que a promiscuidade é um mal parece mais motivado por preconceitos associados a essas práticas do que por alguma característica ruim que ela tem por si mesma.

Outra versão desse tipo de argumento é dada por Roger Scruton (2001; 2012). Scruton defende que a relação sexual entre pessoas se difere das relações sexuais entre animais não-humanos. A relação sexual entre pessoas envolve diversos sentimentos complexos que são identificados entre os parceiros por meio de olhares e insinuações. No entanto, estabelecer uma relação com alguém não se resume em identificar esses sentimentos e buscar satisfazê-los. Além da identificação dos sentimentos, é necessária uma forma de negociação entre os parceiros e, nessa negociação, a liberdade e a responsabilidade entram em jogo. Só há uma relação genuína se a pessoa é livre para aderir aos apelos sentimentais da outra e for responsável por essa aderência. A relação envolve riscos, por exemplo, de ofender a outra pessoa, de deixá-la traumatizada. Por isso que a responsabilidade também desempenha um papel importante.

A pornografia suprime o papel da liberdade e da responsabilidade das relações. Ela proporciona uma satisfação de desejos sexuais sem riscos. Isso faz com que as pessoas se tornem viciadas nessas formas de satisfação isentas de riscos e passem a desvalorizar as relações genuínas em que a liberdade e a responsabilidade desempenham um papel crucial.

O argumento de Scruton é bastante poético, mas infelizmente não é um bom argumento. Discordo da premissa que diz que há uma diferença substancial entre relações sexuais dos animais humanos em relação à dos animais não-humanos<sup>10</sup>. Mas, aceitando-a para fins de argumentação, ainda assim penso que o argumento continua ruim. O primeiro motivo para pensar isso é que Scruton não tem evidência empírica que mostre que a pornografia leva a supressão do papel da liberdade e da responsabilidade nas relações. Porém, ainda que seja verdade que a pornografia leva a essa supressão, não vejo como isso tornaria a pornografia moralmente errada. Parece-me que, no máximo, a supressão da liberdade e da responsabilidade – do modo entendido por Scruton – só arruinaria um tipo específico de relação: uma relação profunda em que as partes compartilham sentimentos complexos e não meros desejos carnisais. Mas esse não é o único tipo de relação sexual que existe.

Scruton parece pressupor que há alguma coisa de errado com o sexo casual, por exemplo. No sexo casual, essa relação profunda não existe, há mera satisfação de desejos carnisais. Mas, o que há de errado se duas pessoas consentem em satisfazer mutuamente os seus prazeres por algumas horas? Esse tipo de relação não tem toda a mágica que Scruton pressupõe, mas não parece haver razão alguma para condená-la. Se as partes consentirem, não há qualquer dano para qualquer pessoa que seja.

No caso da pornografia, os atores envolvidos podem não compartilhar sentimentos profundos uns pelos outros. Porém, se estiverem ali de modo consensual, não parece haver nada de errado. Se alguém quiser defender que é errado, terá de apresentar um argumento mostrando que há algum dano ou a violação de algum princípio moral básico, ainda que pessoas totalmente informadas adiram consensualmente à prática da pornografia, o que não é feito por Scruton.

## 2) O Argumento da instrumentalização

O argumento da instrumentalização, normalmente, vem acompanhado de alguma defesa de um princípio moral da dignidade da pessoa humana. Uma das formas do argumento é a seguinte: pornografia instrumentaliza as pessoas envolvidas, pois as coloca como mero meio para a satisfação dos interesses financeiros da indústria pornográfica e do desejo sexual de quem assiste. Tratar as pessoas como meio fere a dignidade delas e, dado que ferir a dignidade é errado, tratar as pessoas como um meio é errado (HILL, 1987. p. 39).

Esse argumento é muito ruim. Só pode haver instrumentalização se as pessoas envolvidas

---

<sup>10</sup> - Para uma comparação das relações sexuais dos animais humanos com a dos animais não-humanos, ver: MORRIS (2001) e RIDLEY (2003).

não consentirem. No entanto, é possível que circunstâncias fora do controle do indivíduo o façam engajar na prática da pornografia, tais como a necessidade financeira ou outra adversidade qualquer. Nessas circunstâncias, é possível que a própria pessoa procure se engajar com a pornografia – logo, consente – mas a sua vontade é condicionada a fatores externos. Isso não é um problema. Essa situação pode ser considerada como falta de consentimento: a pessoa não tinha a liberdade de escolher outra coisa, portanto, não foi totalmente livre.

O máximo que o argumento da instrumentalização consegue mostrar é que há casos em que pessoas se engajam na prática da pornografia sem consenso e, por isso, são instrumentalizadas. Mas – creio – nem todas as pessoas que se engajam na prática da pornografia o fazem sem consentimento. Se houver apenas um único caso em que as pessoas se engajam consensualmente, o argumento da instrumentalização cai por terra.

Um modo de ver como o argumento da instrumentalização é inofensivo à pornografia é usar o raciocínio contrafactual para imaginar uma situação em que todas as pessoas ou algumas se engajam na pornografia por vontade própria. Se nessa situação ficar claro que há instrumentalização dessas pessoas, então o argumento funcionará. Penso que o defensor da instrumentalização não conseguirá mostrar isso, pois a própria noção de instrumentalização pressupõe a falta de consentimento.

Outro problema desse argumento é o apelo ao princípio moral básico da dignidade. A dignidade é um conceito bastante confuso e pode até ser usado para posições incompatíveis (PINKER, 2008). Por exemplo, poder-se ia dizer que a pornografia é contra a dignidade, pois trata as pessoas como instrumentos; poder-se ia dizer, também, que a pornografia favorece a dignidade das pessoas envolvidas, pois as tornam famosas e desejadas e, assim, considera os interesses delas. Portanto, creio que ele não é um bom princípio moral para decidir se a pornografia é certa ou errada.

### *3) O Argumento da subordinação das mulheres*

O argumento da subordinação das mulheres é uma espécie do argumento da instrumentalização. Creio que as mesmas objeções que fiz ao argumento anterior cabem aqui, mas há alguns aspectos particulares relevantes.

As feministas, em geral, argumentam que a pornografia é danosa às mulheres<sup>11</sup>, pois ela reforça ou constrói uma imagem de que a mulher é objeto sexual do homem, de que ela

---

**11** - Por exemplo, MacKinnon (1996, p.20) diz que: “Empirically, all pornography is made under conditions of inequality based on sex, overwhelmingly by poor, desperate, homeless, pimped women who were sexually abused as children. The industry’s profits exploit, and are an incentive to maintain, these conditions.” Porém, apesar de dizer que “empiricamente” isso é verdade, ela não diz de onde tirou tais informações.

deve se submeter aos desejos sexuais do homem, de que ela é submissa e gosta de violência nas relações sexuais, entre outras coisas. Segundo elas, há uma estrutura social denominada “patriarcado”, que impede que as mulheres sejam tratadas com a mesma consideração e respeito que os homens. Essa estrutura social impõe papéis submissos à mulher e cria a imagem de que a mulher deve servir ao homem. A pornografia, portanto, reforçaria essa estrutura social ao mostrar que a mulher, de fato, é submissa nas relações sexuais e gosta de ser tratada desse modo.

Há diversas variações desse argumento. Há quem defenda que a pornografia é equiparada ao hate speech, mas é tolerada – assim como algumas formas de hate speech não são penalizadas – por se dar maior peso à liberdade de expressão (MACKINNON, 1996), que a pornografia cria uma situação social na qual, quando a mulher diz “não”, ela na verdade está estimulando o homem a possuí-la (LANGDON, 1993; 1998), e isso decorre de a pornografia ser um ato de fala em que a compreensão (uptake) é retirada (BUTLER, 1997), e há, inclusive, defesas mais radicais do próprio fato de que ser mulher já implica na ausência de escolhas livres, dada a profundidade da dominação social feita pelo homem. Nesse caso, a pornografia não passaria de mais um desses instrumentos de dominação e objetificação da mulher. (DWORKIN, A. 2007)

Normalmente, as defensoras dessa espécie de argumento restringem a definição de pornografia para “material sexualmente explícito que subordina as mulheres”. Como já dito anteriormente, essa definição não é boa e é arbitrária. Ela trivializa o fato de a pornografia ser moralmente errada. Ao se adotar o conceito de pornografia que propus na seção anterior, veremos claramente que os argumentos feministas não são suficientes para mostrar que a pornografia é errada, já que haverá formas de pornografia que não envolvem quaisquer mulheres reais, por exemplo, pornografia em quadrinhos e pornografia entre dois ou mais homens.

Um aspecto crucial é que, mesmo assumindo, para fins de argumentação, a existência do patriarcado, isso não prova que a pornografia é intrinsecamente errada. Essa espécie de argumento só consegue mostrar que “subordinar a mulher” é errado, que “tratar a mulher como um objeto” é errado, que suprimir a capacidade de consentir é errado, que não deixar a mulher escolher é errado. Os argumentos feministas conseguem denunciar a existência de uma situação social ruim para as mulheres, mas eles não são bons argumentos contra o fato de a pornografia ser moralmente errada. Para ela ser moralmente errada, tem-se de mostrar que, em *qualquer* situação, a mera prática da pornografia implica na violação de um princípio moral básico ou derivado. Os argumentos feministas não conseguem fazer isso e a mera existência de ao menos uma mulher que escolha livremente ser uma atriz pornô e os filmes que ela fizer não mostrarem-na sendo submissa, mas sendo tratada com respeito, mostrará

a debilidade desse gênero de argumento feminista.

Antes de seguir, é preciso deixar claro que há, sim, uma relevância nos argumentos feministas. Penso que os argumentos feministas são importantes para um debate político da formação dos processos de decisão na sociedade e no debate sobre a desigualdade. Se, de fato, houver uma situação de disparidade entre homens e mulheres, penso que isso deve ser corrigido. Penso também que a sociedade atual é machista, mas não sei afirmar o grau de machismo presente na sociedade e, infelizmente, parece que as feministas não se preocupam em fazer pesquisas quantitativas para recolher dados sobre isso. Penso que atacar a pornografia é uma péssima estratégia das feministas para combater a disparidade. Seria mais produtivo se elas atacassem a disparidade diretamente, mas antes é preciso ter informações precisas sobre isso. Debates teóricos técnicos sobre conceitos da filosofia da linguagem e da epistemologia não vão ajudar em nada.

#### 4) O Argumento da violência

O argumento da violência é simples e pode ser formulado da seguinte maneira: causar violência injustificadamente é errado. A pornografia causa violência injustificadamente. Logo, a pornografia é errada (WEST, 2008). O problema desse argumento é que ele faz uma alegação que só pode ser verificada empiricamente. Só através de dados é que se pode saber se, de fato, a pornografia gera violência ou não.

Andrea Dworkin (2007, p.294), por exemplo, baseia-se nos dados da *California Commission on Crime Control and Violence Prevention* produzidos em 1982. Esses estudos parecem apoiar a conclusão de que a pornografia leva à violência. No entanto, a relação de causa e efeito não é tão clara. Não posso concluir desses estudos se é a pornografia que causa violência ou se são as pessoas já violentas que gostam de consumir pornografia, por exemplo. Além do mais, esse estudo é bastante antigo e pode ser que a situação tenha mudado bastante.

Outro estudo que apoia a tese de que a pornografia leva à violência foi feito pela comissão do *U.S Department of Justice*, em 1986. O relatório final dessa comissão foi escrito por Frederick Schauer. No entanto, há razões para se duvidar desse estudo. O jurista Anthony D'Amato alega que os dados dessa comissão foram os mesmos dados usados por uma comissão dez anos antes que obteve a conclusão oposta: que não havia relação entre a pornografia e a violência (D'AMATO, 1990). Segundo esse autor, houve manipulação de dados e interesses políticos que influenciou nos resultados<sup>12</sup>.

Há outros estudos que concluem que a pornografia diminui a taxa de violência. Por

---

12 - D'Amato escreveu um relatório avaliando os detalhes e as falhas do relatório final escrito por Schauer, mas não obteve resposta. Ver: D'AMATO (1990; 2006).



exemplo, D'Amato (2006) constatou que houve uma redução de 85% da violência nos últimos 25 anos, seguida de um aumento progressivo do consumo de pornografia. Há a hipótese de que a pornografia gera uma espécie de *cooling down* nas pessoas que a assistem. A pessoa assiste a pornografia e se satisfaz, portanto, não procura mulheres para violentar. Penso que esse estudo é insuficiente para estabelecer uma relação forte entre o aumento da pornografia e a diminuição da violência. Há, sim, uma relação, mas não acho que esse estudo em particular prova que o aumento da pornografia é causa necessária da diminuição da violência. Sendo assim, a diminuição da violência observada nesse período de tempo pode estar simplesmente associada ao aumento de vigilância do Estado, a penas mais duras, a um maior número de policiais, a um aumento de índices de emprego local e, até mesmo, ao progresso moral da sociedade.

Penso que os estudos disponíveis são bastante insuficientes para dar qualquer resposta à alegação de que a pornografia incita a violência. Portanto, a melhor coisa a fazer, nesse caso, é suspender o juízo até que estudos mais completos sejam feitos. Não é intelectualmente idôneo simplesmente assumir que a pornografia aumenta ou não a violência sem o respaldo empírico.

#### 4. Considerações finais

Nenhum dos argumentos que apresentei é suficiente para concluir que a pornografia é moralmente errada. Portanto, aparentemente, não há boas razões para defender essa tese. Ainda resta dúvida sobre o argumento de que a pornografia incita a violência, porém essa dúvida só será sanada ao se realizarem estudos mais precisos sobre o tema.

Quero, por fim, deixar claro que dizer que não há boas razões para defender que a pornografia é moralmente incorreta não implica em dizer que a pornografia tem uma beatitude moral. Posso, por exemplo, defender que não há nada de moralmente errado com a pornografia e sustentar que ela é de mau gosto e que crianças devem ser privadas de acessarem esse conteúdo por não terem maturidade suficiente.

Apesar de não ter considerado os argumentos políticos sobre o problema da liberdade de expressão, creio que, se o critério de proibição for um critério moral, então as conclusões deste artigo mostram que há poderosas razões para não se proibir a pornografia. O ônus da prova, então, está com quem defende que ela deve ser proibida.

## Referências bibliográficas

BUTLER, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge, 1997.

D'AMATO, Anthony. A New Political Truth: Exposure to Sexually Violent Materials Causes Sexual Violence. *31 Wm. & Mary L. Rev.* Vol. 575: 1990. Disponível em: <http://anthonydamato.law.northwestern.edu/Adobefiles/A90b-newtruth.pdf>. Acesso dia 18/06/2012.

\_\_\_\_\_. Porn Up, Rape Down. *Northwestern Public Law Research Paper No. 913013*: 2006. Disponível em: [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=913013](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=913013). Acesso dia 18/06/2012.

DWORKIN, Andrea. *Intercourse*. The Twentieth Anniversary Edition. New York: Basic Books, 2007.

DYZENHAUS, David. John Stuart Mill and the Harm of Pornography. *Ethics*. Vol. 102, N. 3, pp. 534-55: 1993.

HILL, Judith. Pornography and Degradation. *Hypatia*. Vol. 2, N.2, pp. 39-54: 1987.

LANGDON, Rae. Free Acts and Unspeakable Acts. *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 22, N. 4, pp. 293-330: 1993.

\_\_\_\_\_. Free Speech and Illocution. *Legal Theory*. Vol. 4, N. 1, pp. 21-37: 1998.

MACKINNON, Catharine. *Only Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

MORRIS, Desmond. *O Macaco Nu: Um estudo do Animal Humano*. Tradução Hermano Neves. Rio de Janeiro: Record, 2001.

PINKER, Steven. *The Stupidity of Dignity*. The New Republic: 2008. Disponível em: <http://pinker.wjh.harvard.edu/articles/media/The%20Stupidity%20of%20Dignity.htm>. Acesso dia 18/06/2012.

REA, Michael C. What is Pornography? *Nôus*. Vol.35, N.1, pp.118-145: 2001.

RIDLEY, Matt. *The Red Queen: Sex and The Evolution of Human Nature*. New York: Harper Perennial, 2003.

SCRUTON, Roger. *Porn and Corn*. Blunt Edge, 2001. Disponível em: <http://www.artinfluence.com/bluntedge/PornandCorn.html>. Acesso dia 18/06/2012.

\_\_\_\_\_. *Pornography, Persons and Sexual Desire*, 2012. Disponível em: <http://payingattentiontothesky.com/2012/05/18/pornography-persons-and-sexual-desire-roger-scruton/>. Acesso dia 18/06/2012.

TOOLEY, Michael. *Introduction to Ethics: Extracting an Argument from a Text*. Disponível em: <http://spot.colorado.edu/~tooley/Lecture9.html>. Acesso dia 18/06/2012.

WEST, Caroline. Pornography and Censorship. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/pornography-censorship/>. Acesso dia 18/06/2012.



# A educação e a educação moral em *Uma Teoria de Justiça* de Rawls

Marcos Rohling  
Universidade Federal de Santa Catarina

## Resumo

A educação é um dos temas mais recorrentes no âmbito das ciências humanas e, como tal, não passa despercebido pela teoria de Rawls. Embora o autor não tenha elaborado uma teoria da educação, depreendem-se, de sua teoria da justiça, importantes considerações sobre a educação. Em Rawls, a educação pode ser vista como o desenvolvimento e o treinamento de habilidades e aptidões tendo em vista permitir que o indivíduo se aproprie da cultura humana (produções artísticas e científicas, conhecimentos em geral, religião, entre outros), no contexto de uma sociedade bem ordenada, reforçando o valor de si mesmo. O artigo analisa a educação sob dois aspectos: primeiro, as implicações da teoria política, por meio do princípio da igualdade equitativa de oportunidades para a educação e, segundo, uma teoria da aprendizagem calcada no princípio da reciprocidade, que conduziria a uma *pedagogia da justiça*.

## Palavras-chave

Educação, educação moral, justiça como equidade, senso de justiça, princípio da igualdade equitativa de oportunidades

## **Abstract**

Education is one of the most recurrent themes in Humanities and, as such, does not go unnoticed by the theory of Rawls. Although the author has not developed a theory of education, important considerations about education can be deduced from his theory of justice. According to Rawls, education can be seen as the development and training of skills in order to allow the individual to take ownership of human culture (artistic and scientist productions, general knowledges, religion, and others) in the context of a well-ordered society. The article examines the education in two ways: first, the implications of political theory, through the principle of fair equality of opportunity for education and, second, a theory of learning grounded on the principle of reciprocity, which would lead to pedagogy of justice.

## **Keywords**

Education, moral education, justice as fairness, sense of justice, principle fair equity opportunities

## **Introdução**

Um dos aspectos relevantes de uma teoria inovadora é a capacidade que ela tem de apresentar problemas e soluções e, particularmente com mais intensidade, elaborar a linguagem dessas discussões, permitindo, por conseguinte, divisar novos horizontes onde, antes, apenas pairava comodidade e passividade. A teoria da justiça de Rawls a partir da obra *A Theory of Justice*<sup>1</sup>, enquadra-se nessa acepção, pois dialoga com uma miríade de áreas desenvolvendo uma reflexão original e genuína.

É notório que Rawls não tenha elaborado uma teoria robusta acerca da educação, como fizeram, por exemplo, Platão e Rousseau. Isso, contudo, não implica na negativa de que o pensador não tenha nada de importante a dizer acerca da temática. Contrariamente, como ocorrera com Kant<sup>2</sup> e muitos outros pensadores, o pensamento de Rawls sobre a educação é

---

1 - Doravante, usar-se-á *TJ* para referir-se a obra *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Jussara Simões São Paulo: Martins Fontes, 2009. Sabe-se que a norma para a referência em citação obedece ao padrão: (AUTOR, data da publicação utilizada, página); entretanto, para Rawls, se utilizará (AUTOR, data da publicação utilizada, parágrafo da obra, página). A razão disso é para facilitar o leitor em sua busca tendo em vista as muitas traduções de *A Theory of Justice*.

2 - Johnston aponta para a herança kantiana sobre o pensamento de Rawls: “*The features that stand out as Kantian are well-known to most readers of Rawls. They include his allegiance to the inviolability of the individual; his insistence on autonomy and self-respect as an important, if not the most important, primary good; his prioritization of the right over the good; and, most significant, his proceduralism, represented as it is by his original position and the veil of ignorance.*” Cf. JOHNSTON, 2005, p. 204.

consequência de suas ideias acerca da melhor forma de organizar o Estado, refletindo as crenças sobre o que é justo e bom. Suas declarações que tinham por objeto a educação, embora em número reduzido, refletem a preocupação com a criação de instituições sociais que sejam justas e equitativas no modo como operam em relação aos cidadãos dentro da *estrutura básica da sociedade*.<sup>3</sup> Uma vez que esse seja o caso, as ideias de Rawls acerca da educação, ou a compreensão que faz dela como uma instituição social responsável pela formação do caráter e do senso moral é um componente de sua ampla reflexão sobre a justiça.

Este artigo tem por escopo apresentar as declarações e os argumentos de Rawls sobre a educação, que é vista a partir de duas perspectivas: da distribuição de riquezas e oportunidades e da formação do caráter e do senso moral. Sendo assim, terá dois momentos distintos: inicialmente, a consideração sobre a educação e o princípio da igualdade equitativa de oportunidades; ao que se segue a consideração da educação do caráter moral, que leva ao desenvolvimento de um senso de justiça. Deve-se deixar claro que a proposta desse artigo é discutir certos elementos, a partir de *TJ*, que tornem mais evidentes a educação no contexto da concepção da *justice as fairness*.

## 1. Educação, sociedade bem ordenada e bens primários

Como já explicitado, o contexto das afirmações de Rawls sobre a educação está imerso numa reflexão muito mais ampla sobre a justiça, que veio a lume desde os primeiros anos da década de 50 até resultar na monumental obra *A Theory of Justice*, em 1971. *TJ* é organizada em três partes: *Teoria*, *Instituições* e *Objetivos*.<sup>4</sup> Na primeira parte estão contidos os conceitos de *posição original*, *véu de ignorância* e *bens sociais primários*, com os quais se ob-

---

3 - O conceito de *estrutura básica da sociedade* é central no desenvolvimento teórico da teoria da *justiça como equidade*. Segundo Rawls, em função de o tema central de sua teoria ser a justiça social, “o objeto principal da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou, mais precisamente, o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens decorrentes da cooperação social” (RAWLS, 2009, §2, p. 8). Esta estrutura, por sua vez, é formada pelas instituições sociais mais importantes, entre as quais, a constituição política e os principais acordos econômicos e sociais. Nesse sentido, “a proteção jurídica da liberdade de pensamento e da liberdade de consciência, mercados competitivos, a propriedade privada dos meios de produção e a família monogâmica são exemplos de instituições sociais importantes” (RAWLS, 2009, §2, p. 8). Tomadas em conjunto, como um único esquema, tais instituições mais elementares da sociedade definem os direitos e os deveres dos homens assim como influenciam seus projetos de vida, isto é, o que eles podem esperar vir a ser e o bem-estar econômico que podem almejar. Acredita-se que a educação é uma parte importante dessa estrutura da sociedade, embora não tenha sido claramente nomeada por Rawls.

4 - Aqui apenas se indica alguns dos conceitos mais importantes da teoria da justiça de Rawls, tal como se encontra em *TJ*. Por uma questão de economia textual e em razão desses conceitos serem largamente discutidos, o que demandaria precisas ponderações, muitas das quais demasiadamente extensas, esses conceitos apenas serão definidos quando resultarem relevantes para o tema do presente artigo.

têm os *princípios de justiça*, caracterizando como *procedimentalista* o esquema de Rawls. Na segunda, estão as *instituições sociais* que requisitam os princípios de justiça, aquelas de uma democracia constitucional, formando uma *estrutura básica da sociedade*. Na terceira parte, por sua vez, Rawls desenvolve as bases humanas sobre as quais se assenta a justiça bem como os fins a que pretende chegar a sua concepção da *justiça como equidade*, que prepondera sobre as *concepções de bem* individuais. É nessa última parte que, mais especialmente, Rawls desenvolve a sua concepção de educação e formação moral – o desenvolvimento do *senso de justiça*, que serve de norte para uma educação para a justiça, tendo em vista ser compatível com os princípios que as partes escolheriam com racionalidade deliberativa numa situação inicial de igualdade bem como demais aspectos que envolvem essa escolha, numa sociedade democrática.<sup>5</sup>

Dito isso, pode-se mais exatamente tratar da educação. Preliminarmente, na linha do que aduz Rawls, a educação será entendida como o desenvolvimento e o treinamento de habilidades e aptidões individuais. Assim, para que se compreenda o seu significado e o seu papel que desempenha em *TJ*, é crucial entender os conceitos de *sociedade bem ordenada* e *bens primários*. A *sociedade bem ordenada*, para o autor, é aquela que é regulada por uma concepção pública de justiça de tal modo que todos aceitam e sabem que os outros também aceitam os mesmos princípios de justiça. Além disso, as principais instituições sociais têm suas diretrizes orientadas pela mesma concepção, fato este igualmente do conhecimento de todos (RAWLS, 2009, §69, p. 560).

Como assinala Johnston (JOHNSTON, 2005, p. 204-5), é significativo ter presente que o ponto importante para qualquer teoria da educação que parta dos pressupostos rawlsianos, isto é, que seja derivada dos princípios de justiça, é o fato social/psicológico segundo o qual as pessoas preferem ter mais *bens primários*, e não menos, fato este para o qual os princípios de justiça são mais adequados em termos de distribuição (RAWLS, 2009, §25, p. 173).<sup>6</sup> A introdução da noção de bens primários tem por objetivo evitar que a teoria da justiça seja tomada como uma teoria abstracionista, isto é, desligada dos interesses de pes-

---

5 - Genericamente, vai-se entender a educação como o desenvolvimento, por parte da criança, de aspectos da sua personalidade. Via de regra, esse é o modo como Rawls, muitas vezes, caracteriza a educação, vista por uma via mais ampla, no sentido de que não explica o que se passa na escola, na família e noutros ambientes sociais. Como explica Johnston, é interessante observar a semelhança com a noção que o próprio Kant tinha em mente quando discutiu o assunto. Cf. JOHNSTON, 2005, p. 204.

6 - A ideia que se faz presente aqui é aquela das *circunstâncias da justiça* (RAWLS, 2009, §22). Entre as condições da justiça, conflituam: i) escassez de recursos, isto é, os recursos disponíveis não atendem aos desejos de todos; ii) necessidades desses bens por parte dos beneficiários; iii) reivindicação explícita desses bens, isto é, o conflito de interesses. Como afirma Felipe, “uma distribuição de recursos é justa quando coloca o montante de bens disponíveis à disposição daqueles cuja expectativa de recebimento é considerada válida, e o faz de modo tal que possa receber o consentimento de todos os cidadãos.” (FELIPE, 1998, p. 43-4). Em síntese, os princípios de justiça da justiça como equidade são considerados por Rawls como os mais adequados para lidar com essas circunstâncias.



soas reais<sup>7</sup>, embora, conforme assevera Barry, os princípios da justiça sejam definidos em função desses bens primários (BARRY, 1993, p. 62-3). Tais bens, como Rawls deixa claro, são fundamentais para os indivíduos, tanto como pessoas morais quanto como cidadãos. Os bens primários, neste prisma, podem ser conceituados, em sentido amplo, como direitos, liberdades e oportunidades, assim como renda e riqueza, e o senso do próprio valor – a autoestima. Como sustenta o autor, os bens primários

*[...] são coisas que se presume que um indivíduo racional deseje, não importando o que mais ele deseje. Sejam quais forem as minúcias dos planos racionais de um indivíduo, presume-se que há várias coisas que ele preferiria ter mais a ter menos. Com uma quantidade maior desses bens, em geral é possível prever um maior êxito na realização das próprias intenções e na promoção dos próprios objetivos, sejam quais forem esses objetivos (RAWLS, 2009, §15, p. 110).*

Os bens primários seriam, para Rawls, não apenas coisas, mas aquilo que é racional querer, independentemente do que mais se queira, já que são, em geral, necessários para a estruturação e a execução de um plano racional de vida (RAWLS, 2009, §66, p. 536).<sup>8</sup> Assim, são necessidades que os cidadãos, como pessoas livres e iguais, requerem para o desenvolvimento de seus planos racionais de vida e, como tais, têm conhecimento disso em suas considerações desde o interior da posição original, enquanto sabem que os princípios de justiça devem assegurar-lhes um número suficiente destes em sua vida de cidadãos.<sup>9</sup>

As pessoas, na *posição original*, deliberam racionalmente sobre esses bens, escolhendo o meio mais eficaz para que atinjam o fim determinado. Portanto, o desenvolvimento dos

---

7 - Como observa Mejia Quintana, a primeira objeção que se poderia fazer a esse intento é que ao desconhecer as particularidades de sua vida e da vida social, as partes não teriam critérios sólidos para selecionar os princípios de justiça mais adequados, caindo no abstracionismo no qual teriam caído outros modelos ou concepções de justiça. Cf. MEJIA QUINTANA, 2003, p. 56.

8 - Os bens primários, tais quais são definidos posteriormente, em *Political Liberalism*, são: i) as liberdades básicas; ii) a liberdade de movimento e a livre escolha de profissão; iii) os poderes e prerrogativas de cargos de responsabilidade; iv) a renda e a riqueza; e, v) a autoestima, considerada por Rawls o mais importante dos bens primários. Cf. RAWLS, 1993, p. 181.

9 - Felipe observa que os bens primários preceituados por Rawls podem ser materiais ou imateriais. Além disso, é necessário atentar que o autor destaca entre dois tipos de bens primários: os sociais e os naturais. Os do primeiro tipo são aqueles diretamente distribuídos pelas instituições sociais, incluindo, desse modo, a riqueza, as oportunidades e os poderes, bem como os direitos e as liberdades. Do segundo tipo são aqueles que, apesar de serem influenciados, não são diretamente distribuídos pelas instituições sociais, e incluem, portanto, a saúde, a inteligência, o vigor, a imaginação e os talentos naturais. Uma última observação quanto a este tema deve ser feita no sentido da classificação dos bens, que reiteradamente foi abordada pelo filósofo. Além dessas características elucidadas, conforme especialmente se encontra no § 42, os bens são ainda possíveis de serem distinguidos entre públicos e privados. Cf. FELIPE, 1998, p. 44.

bens primários está intimamente ligado aos próprios poderes da racionalidade deliberativa, pois, para Rawls, “*nosso bem é definido pelo plano de vida que adotariamos com plena racionalidade deliberativa se o futuro fosse previsto com precisão e adequadamente percebido na imaginação*” (RAWLS, 2009, §64, p. 521). Nesse sentido, consoante pontua Johnston, para que a educação seja justa, ela deve ser cobrada não somente com o cultivo desses bens, mas com o desenvolvimento do caráter deliberativo necessário para reconhecê-los e garantir sua aquisição (JOHNSTON, 2005, p. 205). É esse processo do raciocínio deliberativo que fornecesse a base para o procedimentalismo que conduz aos dois princípios de justiça no interior da *posição original*.<sup>10</sup>

A educação, dentro do esquema da teoria da justiça proposta por Rawls, preocupa-se com a oportunidade e a distribuição de todos os bens sociais primários, mas favorece uns sobre outros. Isso se explica porque, para Rawls, eles não têm hierarquicamente o mesmo valor e, sendo assim, uns mais que outros, contribuem para a deliberação em torno dos princípios de justiça. Dessa forma, por exemplo, entende-se a importância que o autor destina ao bem social primário da autoestima. Como aponta Johnson, a autoestima é duplamente importante: não só é um bem primário que, junto com os outros bens primários, fornece a base para os princípios de justiça, mas ele próprio é uma condição necessária para o desenvolvimento da moral no sentido exigido por aqueles que estão a deliberar de acordo com os princípios (JOHNSTON, 2005, p. 206).

Inobstante, para Rawls, é a tarefa da educação tanto cultivar os bens primários necessários para a deliberação política e moral quanto o caráter deliberativo das razões.<sup>11</sup> Além disso, a educação, como instituição social, é encarregada de assegurar a igualdade de oportunidades por meio da redistribuição dos recursos, pois,

*[...] o princípio da diferença alocaria recursos para a educação, digamos, para elevar as expectativas de longo prazo dos menos favorecidos. Se tal fim for alcançado dando-se mais atenção aos mais talentosos, é permissível; caso contrário, não. E, ao tomar essa decisão, não se deve aferir o valor da educação apenas no tocante a eficiência econômica e ao bem estar social. Tão ou mais importante é o papel da*

---

**10** - Napoli sustenta que “o primeiro princípio refere-se à liberdade e o segundo à distribuição dos bens básicos equitativamente, de modo que ninguém possa partir em uma posição mais favorecida do que outros, a não ser que isso seja para oferecer maior igualdade ainda aos que mais precisam. Nesse caso, a desigualdade em favor dos menos favorecidos se justifica só se fosse para oportunizar a eles uma melhora nas condições para realizar seus planos de vida.” Cf. NAPOLI, 2003, p. 146.

**11** - Rawls afirma textualmente que o bem social primário da autoestima, usado na deliberação dos princípios de justiça, é o mais importante entre todos eles. Ademais, as razões que conduzem aos princípios de justiça são todas elas de natureza deliberativa. Por isso, a educação deve tratar delas de modo a direcionar para a autonomia Cf. RAWLS, 2009, §78, p. 635.

*educação de capacitar uma pessoa a desfrutar da cultura de sua sociedade e participar de suas atividades, e desse modo, proporcionar a cada indivíduo um sentido seguro de seu próprio valor* (RAWLS, 2009, §17, p. 121).

Percebe-se que a reflexão sugere que o argumento de Rawls exige que os recursos devam ser comprometidos, em primeiro plano, com os menos favorecidos, de modo a elevar-se sua expectativa quanto à realização de seus projetos dentro da sociedade. Isso aponta que a educação deve procurar diminuir as desigualdades, e que essas não devem ser vistas unilateralmente pelo viés da economia ou do bem estar social, mas, principalmente, pela capacidade de permitir a uma pessoa desfrutar da cultura de sua sociedade, podendo, por conseguinte, participar de suas atividades. Assim, a educação permitiria e reforçaria no indivíduo o senso do próprio valor, um dos principais bens primários.

### **1.1. Loteria natural, justiça distributiva e educação**

Um elemento a ser considerado no presente texto é relativo às contingências individuais. Esse elemento ganha expressão nos termos da relação entre a loteria natural e a educação, isto é, a distribuição natural dos talentos e a educação (WEITZ, 1993, p. 421-34). Rawls não aborda essa questão nesses termos, mas é possível derivar algumas importantes considerações acerca dessa temática a partir daquilo que, laconicamente, aduz a respeito da questão.<sup>12</sup>

Quando os indivíduos, na *posição original*, deliberam acerca dos princípios mais adequados para regular suas instituições sociais, eles levam em consideração aqueles que mais podem diminuir as desigualdades entre eles por meio da *regra maximin*, isto é, maximização da condição do pior colocado. Rawls está seguro de que as partes não se colocariam no lugar do apostador, mas teriam uma posição mais conservadora, escolhendo aqueles princípios

---

<sup>12</sup> - Weber, em seu livro *Rawls, Dewey, and Constructivism. On the Epistemology of Justice*, sustenta sinteticamente uma crítica a Rawls quanto ao pouco espaço que cede para a educação em sua reflexão sobre a política. Em linhas gerais, sua tese se estabelece no sentido em que Rawls desconsidera, em primeiro lugar, a história das pessoas para a obtenção dos princípios de justiça e, em segundo lugar, ao que chama *black box of historical society* (caixa preta da sociedade histórica), segundo o que, partindo das ideias de Latour, Rawls não examina e nem investiga os conceitos centrais que levariam a formação do que o filósofo chama de *juízos ponderados*. A ideia de Weber é que a educação é relevante, pois agiria na formação desses juízos ponderados não permitindo que ideias distorcidas, como certos preconceitos, sejam formados Cf. WEBER, 2010, p. 113-8. Não é a pretensão deste artigo explorar a validade ou não desse tipo de argumento, mas, como indicado, apenas apontar para a educação dentro de *TJ* em duas direções: i) como resultado dos princípios de justiça – o princípio da igualdade equitativa de oportunidades – e ii) como se aprende a agir justamente (as leis do desenvolvimento moral que conduzem ao senso de justiça).

que favorecem os menos abastados. Os princípios de justiça são, portanto, princípios de justiça social.

Seguindo esse raciocínio e, tendo em vista que os indivíduos têm uma inviolabilidade calcada na justiça que nem mesmo o bem da sociedade como um todo pode sobrepujar (RAWLS, 2009, §1, p. 4); pode-se arguir que não seria estranho defender que a educação deva ser estruturada de tal modo a diminuir as disparidades entre os indivíduos, tendo em vista o grau de respeitabilidade que exigem os princípios de justiça. Cabe, então, dizer que o acesso à educação deve ser tal que possibilite a todos o acesso a posições sociais relevantes. Além disso, deve-se ter em conta que, para Rawls,

*A distribuição não é justa nem injusta; nem é injusto que se nasça em determinada posição social. Esses são meros fatos naturais. Justo ou injusto é o modo como as instituições lidam com esses fatos. [...] Os dois princípios são um modo equitativo de enfrentar a arbitrariedade da sorte; e, por mais imperfeitas que possam ser em outros aspectos, as instituições que atendem a esses princípios são justas (RAWLS, 2009, §17, p. 122).*

Uma leitura atenta de *TJ* faz perceber que, para o filósofo, conforme indica van Parijs, “os talentos inatos não são merecidos por aqueles que com eles são dotados e constituem, por isso mesmo, um fator de desigualdade moralmente arbitrário” (Van PARIJS, 1997, p. 168). Segundo Rawls, “ninguém merece sua maior capacidade natural nem um ponto de partida mais favorável na sociedade” (RAWLS, 2009, §17, 121). Isso significa o rechaço do mérito e, evidentemente, um posicionamento com importantes implicações para a educação. Mas, o que se pretende pontuar é que, se o mérito é rejeitado, pois os indivíduos não são merecedores dos talentos inatos ou sociais dos quais são possuidores, a educação, sendo o exercício e treinamento dessas habilidades, será tal que as injustiças e desigualdades, em virtude da desigualdade natural da dotação de talentos, moralmente arbitrária, sejam dirimidas, tendo como referencial a posição do pior colocado socialmente.<sup>13</sup>

Essa questão, evidentemente, trata do problema da justiça distributiva, que foi cuidadosamente visto por Rawls, sendo considerado pelo próprio autor como central em sua teoria da justiça.<sup>14</sup> Cumpre dizer que o segundo princípio de justiça orienta a distribuição dos be-

**13** - Van Parijs apresenta uma interessante discussão sobre a distribuição e os talentos. Cf. Van PARIJS, 1997, p. 169-75.

**14** - É verdade que essa questão é inicialmente discutida, sob a influência de Sidgwick, anos antes de *TJ*, num artigo chamado *Distributive Justice*. Como indica Fleischacker, ao afirmar enfaticamente a importância da individualidade humana e, conseqüentemente, a necessidade de a sociedade proteger os indivíduos até mesmo contra os interesses maiores dela própria, Rawls

nefícios e vantagens oriundos da cooperação social e que, lexicalmente, deve ser respeitado em primeiro lugar o primeiro princípio de justiça, que preceitua a igual liberdade. Todavia, “a distribuição de renda e riqueza, e de cargos de autoridade e responsabilidade, deve ser compatível tanto com as liberdades fundamentais quanto com a igualdade de oportunidades” (RAWLS, 2009, §11, p. 75). Assim, o filósofo entende que a injustiça se caracteriza nas desigualdades sociais que não sejam vantajosas para todos.

Presumindo-se a existência das instituições que requisitam o primeiro princípio de justiça e a igualdade equitativa de oportunidades, Rawls pontua que as expectativas mais elevadas dos que estão em melhor situação serão justas se, e somente se, fizerem parte de um esquema que eleve as expectativas dos membros em condições menos favoráveis. Portanto, das expectativas dos mais bem situados socialmente, a justiça relaciona-se diretamente com o grau de elevação das expectativas dos que estão em posições mais desfavorecidas, de tal modo que as desigualdades são justas se forem vantajosas para os menos favorecidos (RAWLS, 2009, §11, p. 75; §13, p. 91). Nesse contexto, como afirma Freeman, o governo, se bem que não precise monopolizar o oferecimento do serviço, deve oportunizar o acesso à educação como uma forma de dirimir as desigualdades sociais (FREEMAN, 2007, p. 90).

A educação está especialmente relacionada ao segundo princípio de justiça que tem duas partes. A primeira, chamada de *princípio da igualdade equitativa de oportunidades*, em oposição à igualdade formal de oportunidades do liberalismo clássico, preceitua a igualdade de oportunidades, para aqueles com talentos e habilidades semelhantes, no seio de uma sociedade bem ordenada. Freeman aduz que Rawls distingue a ideia liberal clássica das posições abertas – igualdade formal de oportunidades – da igualdade equitativa de oportunidades, uma ideia mais substantiva de igualdade, pois, além de prevenir a discriminação e aplicação das posições abertas, procura corrigir a desvantagem social (FREEMAN, 2007, p. 89). Nessa senda, segundo a interpretação de Freeman, o princípio da igualdade de oportunidades é um corretor de diferenças de classe social, pois

*[...] aqueles que têm capacidades e habilidades similares devem ter oportunidades similares de vida. Mais especificamente, presumindo-se que haja uma distribuição de dotes naturais, os que estão no mesmo nível de talento e capacidade, e têm a mesma disposição para usá-los, devem ter as mesmas perspectivas de êxito, seja qual for seu lugar inicial nos sistema social. Em todos os setores da sociedade deve haver perspectivas mais ou menos iguais de cultura e realizações para todos os que têm motivação e talentos semelhantes. As expectativas dos que têm as mesmas ca-*

---

tem um ponto de partida para definir a noção de justiça distributiva. Cf. FLEISCHACKER, 2006, p. 162.

*pacidades e aspirações não devem sofrer influência da classe social a que pertencem* (RAWLS, 2009, §12, p.88).

Não obstante, em *TJ*, Rawls estabelece, segundo a interpretação liberal do segundo princípio, somente dois requisitos institucionais impostos pelo princípio da igual oportunidade: prevenção da acumulação de bens e riquezas e a manutenção de oportunidades iguais de educação para todos (RAWLS, 2009, §12, p. 88; FREEMAN, 2007, p. 90).<sup>15</sup>

Decorre, por conseguinte, desse princípio o dever de a sociedade oferecer oportunidades iguais de educação para todos; sobretudo, para aqueles com talentos e dotes naturais semelhantes aos quais, por conta de condição social, estão em posições desfavoráveis para a competição com aqueles que, embora tendo talentos semelhantes, encontram-se socialmente favorecidos. Contudo isso não implica, segundo Freeman, a exigência de um sistema público de educação, pois um sistema privado seria compatível com os requisitos do princípio da igualdade equitativa de oportunidades. Para Freeman, as razões que levariam Rawls a afirmar uma educação pública obrigatória precisam ser derivadas não do princípio da igualdade equitativa de oportunidades, mas da ênfase na democracia mediada pelo primeiro princípio e nas condições de estabilidade de uma sociedade democrática.

É interessante ver também que o modelo de Rawls rejeita as *ações afirmativas* como, diríamos, políticas de governo, posto serem incompatíveis com o princípio da igualdade equitativa de oportunidades. Embora esse seja o caso, desse fato não se implica a negativa de que ela não possa ser usada circunstancialmente, pois, como indica Freeman, Rawls mesmo indicou que as ações afirmativas podem ser um corretivo para discriminações passadas que podem ser usadas temporariamente. Em condições ideais, numa sociedade bem ordenada, todavia, as ações afirmativas são incompatíveis com a igualdade equitativa de oportunidades, não sendo compatível com a ênfase sobre os indivíduos e direitos individuais (FREEMAN, 2007, p. 90).

Na teoria de Rawls, a educação é vista como um elemento crucial para dirimir as desigualdades sociais e permitir, entre aqueles com talentos semelhantes, uma competição justa, independentemente de contingências sociais e naturais. Assim é porque, se por um lado o princípio da igualdade de oportunidades estabelece que a educação deva fazer desaparecer as diferenças de ordem social, por outro lado, isso ocorre porque, na *justice as fairness*, tal princípio opera sempre em harmonia com o princípio da diferença, o que garante uma

---

15 - De acordo com aquilo que se lê em *TJ*, é importante advertir, Rawls discute as diferentes interpretações do segundo princípio de justiça (§12) que sua teoria sugere, discussão esta que o faz apontar a interpretação da igualdade democrática como a mais adequada (§13). No entanto, o modo como Freeman discute conjuga elementos dessas diferentes interpretações, mais especialmente, das interpretações liberal e da igualdade democrática, de tal sorte a derivar, assim se entende, conclusões mais acertadas acerca da temática da educação em *TJ*.

distribuição do produto da cooperação justa para todos, já que maximiza as expectativas dos piores colocados no sistema social.

Evidentemente, não é esquecível a prioridade lexical do princípio da igualdade equitativa de oportunidades sobre o princípio da diferença, a qual, segundo Freeman, pode se expressar de alguns modos: a) ela pode limitar o grau de desigualdade de renda, riqueza e outros recursos de outros modos, conforme permissão do princípio da diferença, em benefício dos membros menos favorecidos da sociedade (FREEMAN, 2007, p. 92); b) a prioridade lexical implica que a igualdade de oportunidades educacionais não pode ser limitada por razões de maior renda e riqueza para o pior colocado socialmente.

Essa questão levanta algumas objeções, entre elas, a de Thomas Nagel. Segundo Freeman, com base na alegação de que o princípio da igualdade equitativa de oportunidades visa a estabelecer chances de vida semelhantes para aqueles com talentos semelhantes e entendendo o princípio como uma espécie de compensação para aqueles que são socialmente desfavorecidos, embora naturalmente favorecidos, Nagel interpreta tal princípio como aquele que permite às pessoas socialmente desfavorecidas educar plenamente as suas capacidades e competir em igualdade de condições com aqueles com talentos naturais semelhantes. Como Freeman pontua, esse entendimento conduziria os indivíduos à educação dentro dos limites de suas capacidades, pois o bem da educação, ainda assim, estaria desigualmente distribuído em favor dos mais talentosos dentro de tal sistema. (FREEMAN, 2007, p. 92-3).

Segundo a explanação de Freeman, nessa leitura, o princípio da igualdade equitativa de oportunidades corrige desigualdades de oportunidades educacionais que resultam de fatores sociais e não de fatores naturais. Para o autor, essa interpretação de Rawls é questionável, por algumas razões:

- a) O *princípio da igualdade equitativa de oportunidades*, ao impor benefícios educacionais desiguais entre os mais e menos talentosos, não resulta em uma maior desigualdade de renda e riqueza. Claramente, ao abrir oportunidades de emprego, tal princípio promoveria a diminuição da desigualdade que a *igualdade formal de oportunidades* do liberalismo clássico estabeleceria, permitindo que mais candidatos estejam em uma condição para competir por posições desejáveis, reduzindo, por consequência, o nível de renda que receberiam os mais favorecidos.
- b) Além disso, ao ser cominado com o *princípio da diferença*, segundo o que



preceitua a *justiça como equidade*, as desigualdades somente são aceitas se beneficiarem os menos favorecidos, o que poderia não acontecer numa sociedade sob regime de igualdade liberal na qual a distribuição de renda e riqueza é decidida pelas distribuições do mercado.

- C) E, por fim, poder-se-ia questionar se, de fato, o *princípio da igualdade equitativa de oportunidades*, ao não permitir as desigualdades de benefícios educacionais, favorece efetivamente o talentoso, pois Rawls não concebe esse princípio como parte de um sistema social meritocrático que premia o talento para promover a eficiência econômica em relação a outros valores sociais. Na verdade, as exigências do princípio da igualdade equitativa de oportunidades são opostas: por meio de tal princípio, se exige que, para aqueles com menos talento natural, sejam ofertados maiores benefícios de ensino, de modo tal a que sejam habilitados para desenvolver as suas capacidades com o fito de efetivamente aproveitarem toda a gama de oportunidades disponíveis na sociedade (FREEMAN, 2007, p. 92-4).

Assim, a educação como um elemento de justificação do princípio da igualdade equitativa de oportunidades visa a reforçar nos indivíduos, por meio do igualitarismo, o senso do próprio valor e as bases sociais do autorrespeito para todos, sem levar em conta as suas capacidades naturais, e não meramente o avanço tecnológico e o estabelecimento de uma sociedade meritocrática para a maior realização da eficiência produtiva ou de valores perfeccionistas, que privilegiam os bem nascidos. Para Rawls, quando os indivíduos são incapazes de desenvolver plenamente suas capacidades, não importa quão modestas sejam, e quando as posições não estão abertas numa base justa para todos,

*[...] os excluídos estariam certos de se sentirem injustiçados, mesmo que se beneficiassem dos esforços maiores daqueles autorizados a ocupá-los [cargos]. Sua queixa seria justificada não só porque foram excluídos de certas recompensas externas de cargos, mas também porque foram impedidos de vivenciar a realização pessoal resultante do exercício competente e dedicado de deveres sociais. Seriam privados de uma das principais formas de bem humano (RAWLS, 2009, §14, p. 102).*

Eis que, ao ser conjugado com o princípio da diferença, o princípio da igualdade equitativa de oportunidades, respeitando a prioridade lexical, estabelece maiores benefícios edu-



acionais para os que estão socialmente piores colocados no esquema social, reforçando nos indivíduos, principalmente, o bem primário do autorrespeito.

## 1.2. Educação formal numa sociedade bem ordenada

Este texto pressupõe que a educação está implícita nas análises de Rawls sobre a justiça. Como já dito, essa posição se justifica em função de que os principais conceitos da *justice as fairness* apoiam-se na percepção que os indivíduos têm de si mesmos como cidadãos livres, iguais e participativos da cooperação social. Nessa senda, a educação formal coloca-se como uma via latente à estrutura básica da sociedade.

A educação formal, vista sob esse ângulo, faz parte da estrutura básica da sociedade, pois é nesta que se desenvolvem todas as atividades associativas dos cidadãos. Como indicam Albuquerque e Goergen, uma das principais atribuições dessa estrutura é a de formar os indivíduos dentro de uma concepção pública de justiça. Pode-se dizer que, por meio da educação formal, os cidadãos são capazes de desenvolver suas faculdades morais e de tornarem-se membros cooperativos da sociedade (ALBUQUERQUE & GOERGEN, 2011, 8). Assim, embora Rawls não faça ostensivamente ponderações acerca da educação formal, nem mesmo estabeleça um currículo mínimo, é permissível deduzir-se que esteja entre as principais instituições da estrutura básica da sociedade.<sup>16</sup>

Sendo esse o caso, é bom que se diga que a educação formal não faz isso por si só. Ela relaciona-se, evidentemente, com outras dimensões da formação do cidadão, embora, como pontua Rawls, os efeitos da estrutura básica sobre a vida dos cidadãos sejam profundos e presentes desde o início da vida. Assim, a educação e tudo que a rodeia deve ser tal que prepare o indivíduo para a vida, sobretudo, para o exercício de seu papel na sociedade. Portanto, conteúdos que reforcem o valor de si mesmo e que preparem para a cidadania e para o senso de cooperação social estão de acordo com o espírito da proposta da justiça como equidade em *TJ*.

---

**16** - É bem verdade que, em *Political Liberalism*, o autor dirá que a educação formal deva ocupar-se com os valores da cidadania e de alguns conteúdos cívicos, como o conhecimento dos direitos constitucionais, não traça desdobramentos sobre os conteúdos específicos da educação formal. RAWLS, 1993, p. 199-200.

## 2. Formação moral e teoria da aprendizagem: o senso de justiça e os estágios do desenvolvimento moral

Na história do pensamento ocidental, como aponta Menezes, a formação moral é o âmbito no qual a maioria dos pensadores do esclarecimento vai centrar os seus esforços de conduzir os homens para a maioridade, preservando a si mesmos dos tutores externos e conduzindo, por consequência, a humanidade para o progresso coletivo. Educar moralmente é, pois, desenvolver no indivíduo os sentimentos e disposições que convenham à virtude (MENEZES, 2000, p. 113-7). Claramente, o que está em pauta é o ideal iluminista para uma educação para a autonomia. Em *TJ*, quando Rawls trata da educação moral, revela, *mutatis mutantis*, algo similar, pois que, calcada na noção de reciprocidade, por meio de práticas justas mediadas pelas principais instituições da estrutura básica da sociedade, aprende a agir justamente e contrai vínculos gradualmente com a família, com as associações e a ter respeito aos próprios princípios de justiça. Assim, leva à formação de um senso de justiça, processo no qual há implicitamente uma noção de aprendizado traduzida na reciprocidade.

Não se percebe ostensivamente a adesão de Rawls a uma teoria robusta da educação (WEBER, 2010, p. 118) em *A Theory of Justice*, isto é, o endosso a uma teoria já existente sobre a educação bem como a formulação de uma teoria específica da aprendizagem.<sup>17</sup> Em vez disso, como sugere Johnston, Rawls apresenta uma ideia de educação que se vale dos princípios recolhidos a partir de uma variedade de teorias da aprendizagem (JOHNSTON, 2005, p. 205), uma vez que acredita que a educação deve orientar e conduzir o desenvolvimento moral de um indivíduo para a autonomia numa sociedade fundada nos dois princípios de justiça (RAWLS, 2009, §78, p. 636). Tal educação, em *TJ*,

*[...] foi regida pelos princípios do direito e da justiça com os quais concordaria numa situação inicial na qual todos tivéssemos uma igual representação como pessoas morais. [...] a concepção moral adotada é independente de contingências naturais e de circunstâncias sociais acidentais e, por conseguinte, os processos psicológicos pelos quais adquiriu seu senso moral estão de acordo com os princípios que ela mesma teria escolhido sob condições que ela admitiria serem justas e não*

---

<sup>17</sup> Quando discute a questão da estabilidade e do equilíbrio, no parágrafo sobre a sociedade bem ordenada, Rawls distingue, em geral, duas grandes tradições da aprendizagem moral. A primeira é originada historicamente no empirismo e defendida por autores especialmente de vertentes utilitaristas, tais como Hume, Sidgwick e James Mill, entre outros, embora, também, seja parcialmente encontrada em Freud, tendo em vista haver semelhanças entre elas e na teoria da aprendizagem social. Outra tradição do aprendizado moral é a proveniente do pensamento racionalista e ilustrada por autores como Rousseau e Kant, parcialmente por J. Stuart Mill e, recentemente, por Piaget e Kohlberg. Cf. RAWLS, *TJ*, § 69, 565-9.

*distorcidas pelo acaso* (RAWLS, 2009, §78, p. 635).

Depreende-se dessa afirmação que a educação, em cada uma das três etapas, deve prefigurar os conceitos de direito e de justiça, pois essa abordagem desenvolvida por Rawls ensina a criança a reconhecer como o novo material – isto é, aquilo que, em cada etapa, existe como novidade, em relação ao estágio anterior, nos diversos âmbitos da experiência humana no que respeita aos vínculos interpessoais e sociais – é consistente com as lições anteriores em termos de sua relação com os direitos vigentes e as normas adotadas pela sociedade, regulada por uma concepção pública de justiça.<sup>18</sup>

A criança, dentro do esquema proposto por Rawls, em *A Theory of Justice*, deverá ter, em termos de educação moral, experiências tais que a levem a desenvolver um nível suficiente de autoestima e autorrespeito. Nesse sentido, vale lembrar os três estágios do desenvolvimento moral descritos pelo autor, norteados pela ideia de *reciprocidade*. Esta ideia é resultado de um fato psicológico profundo, segundo o qual os indivíduos tendem a formar seus vínculos com pessoas e instituições de acordo com a percepção de que o bem individual é por elas afetados. Segundo Freeman, essa tendência à reciprocidade é o pressuposto psicológico mais significativo da teoria da justiça de Rawls, sendo ela a base para as três leis psicológicas do desenvolvimento moral. O autor aplica essas leis para argumentar que, normalmente, as pessoas chegam a querer fazer justiça em resposta à justiça e que, nas circunstâncias especiais de uma sociedade bem ordenada da *justiça como equidade*, as pessoas acabarão por adquirir um desejo de apoiar instituições justas porque se beneficiam delas (FREEMAN, 2007, p. 254-5).<sup>19</sup>

As três fases distintas do desenvolvimento do senso moral são: a *moralidade de autoridade*, em que os filhos, ao submeterem-se à autoridade dos pais, aprendem a lidar com relações primariamente sociais; a *moralidade de grupo*, própria do convívio social, ocasionada pela ocupação de diversos cargos e funções, ao participarem ativamente de uma cooperação social as pessoas compreendem a importância de desempenharem papéis sociais diversos e de colocar-se no lugar do outro; e a *moralidade de princípio* que fundamenta o desejo de ser uma pessoa justa. Assumindo-se como cidadão e admitindo padrões de justiça para regular as condutas, a pessoa assume responsabilidades sociais coerentes com o ideal de cidadania

---

**18** - Vale dizer que, para Rawls, uma sociedade bem ordenada é aquela moldada para promover o bem de seus membros e regulada de forma efetiva por uma concepção pública de justiça de tal forma a ser uma sociedade na qual todos aceitam e sabem que outros aceitam os mesmos princípios de justiça e as instituições sociais básicas atendem e se sabe que atendem a esses princípios. RAWLS, *TJ*, § 69, 560.

**19** - Vale ressaltar que esse entendimento guarda conexão com o *fair play*, costumeiramente entendido como *jogo limpo* – embora não exista uma expressão mais feliz para traduzir o sentido dessa expressão inglesa. O importante é ver que a reciprocidade é o elemento crucial latente na concepção de sociedade divisada por Rawls.

(RAWLS, 2009, §§70, 71 e 72).

No que diz respeito à educação moral, a criança deve ter desenvolvido um efetivo senso de justiça, pois que, assim, a justiça far-se-á presente em todos os níveis das instituições sociais levando as crianças a, por assim dizer, aprender a agir justamente.<sup>20</sup> Nesse sentido, a educação, tal qual sugerida em *TJ*, tem como característica a preocupação com a educação moral. Essa formação, no que se refere aos termos de uma *teoria da aprendizagem*, ancora-se nos princípios prevalescentes da psicologia e da sociologia e tem por finalidade desenvolver um *senso de justiça* por meio do qual os indivíduos, nos estágios sucessivos de desenvolvimento moral, são levados, cada vez mais, a dar conta de complexas atividades deliberativas, no contexto de uma sociedade bem ordenada (JOHNSTON, 2005, p. 206).

Rawls enfatiza tanto mecanismos associativos e ambientais quanto mecanismos cognitivos e racionais para a formação desse senso moral. No fundo, ao apresentar as diferentes versões para a gênese de um senso moral, Rawls parece pretender apontar, com sua ideia, uma noção conciliatória, intermediadora, acerca dos elementos constitutivos da mesma. Mas, além disso, num contexto mais amplo, o autor postula que a educação é crucial para um estado de justiça baseado na obtenção de quantidades cada vez maiores de bens primários. Sendo assim, na linha do que afirma Johnston, a característica mais importante do entendimento acerca da educação elaborado por Rawls, tal como se deduz de *A Theory of Justice*, é que o senso moral da criança pode e deve ser desenvolvido nas relações com um conjunto de instituições sociais justas, de modo que os princípios de justiça sirvam de guia e facilitador para o crescente senso de justiça da criança que está em formação. Isto é, práticas justas desenvolveriam no indivíduo a disposição para agir justamente a partir da concepção pública de justiça que regula as instituições da estrutura básica da sociedade. Dentro desse quadro, como resultado, pode-se dizer que justiça e moralidade coincidem nessa concepção de educação (JOHNSTON, 2005, p. 206).

## 2.1. As leis do desenvolvimento moral

O desenvolvimento do senso de justiça e, por conseguinte, do aprendizado que uma concepção de justiça pode propiciar são, segundo Rawls, correlacionados ao problema da

---

20 - É importante que se diga que essa é uma temática que se relaciona com uma outra muito mais extensa e relevante em *A Theory of Justice*, que é a da estabilidade. Uma concepção de justiça, para que uma sociedade seja bem-ordenada, deve ser tal que leve efetivamente seus cidadãos a desenvolver, mediante práticas justas, um senso de justiça. Quanto mais uma concepção de justiça for capaz de conduzir e produzir um senso de justiça, mais consistente e forte é essa concepção. Além disso, os princípios para os indivíduos, que orientam propriamente as condutas individuais, são escolhidos na posição original.

estabilidade. Segundo Mandle, há duas fases, no tocante a essa questão: i) a primeira diz respeito ao processo em que se tem o desenvolvimento psicológico com o qual o indivíduo adquire um senso de justiça; ii) a segunda diz respeito à questão da congruência entre o bem e o justo, pelo que se indaga se existe, por parte daquele que desenvolveu um senso de justiça, a possibilidade de endossar essa congruência.<sup>21</sup> Evidentemente, apenas a primeira fase dessa questão interessa aos propósitos do presente artigo.

Como referenciado, as perspectivas tradicionais do desenvolvimento da psicologia moral têm sido dominadas por duas abordagens principais que Rawls identifica como *empirismo* (associada a Hume, Sidgwick e, até certo ponto, Freud) e *racionalismo* (associada a Rousseau, Kant, Piaget e Kohlberg). O empirismo, chamado também de “teoria da aprendizagem social”, estabelece que a sociedade deve fornecer a motivação moral inicialmente faltante à criança. Em contraste, de acordo com o racionalismo, a aprendizagem moral ocorre quando os indivíduos desenvolvem suas capacidades intelectuais e emocionais inatas de acordo com suas inclinações naturais. Em vez de escolher entre esses modelos, Rawls procura combiná-los naturalmente, como sugere Mandle, para uma sociedade bem ordenada que concretize os princípios da justiça como equidade (MANDLE, 2009, p. 120). Rawls apresenta uma sequência de três estágios do desenvolvimento psicológico em que cada um deles é caracterizado por mudanças nos laços afetivos que pertencem aos nossos objetivos últimos (RAWLS, 2009, §75, p. 609).

O primeiro estágio esboçado por Rawls é o da *moralidade de autoridade*, que ocorre na vida de uma criança no sentido de formar laços para com aqueles que delas cuidam, notadamente seus pais. Para Rawls, a estrutura básica de uma sociedade bem ordenada inclui, de alguma forma, a família, de tal modo que as suas regras e condutas internas refletem-se no meio social. Os filhos passam a afeiçoar-se aos pais, de acordo com Rawls, segundo a primeira lei psicológica, de inspiração rousseauiana: “a criança só passa a amar os pais se primeiro eles a amam de forma manifesta” (RAWLS, 2009, §70, p. 572). Evidentemente, nessa fase, o nível de

---

21 - Como o próprio Mandle aduz, em primeiro lugar, essa questão diz respeito a aquisição de um senso de justiça no contexto de uma sociedade bem ordenada, a qual, tal como indicado anteriormente, pode ser entendida como aquela em que todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça e que as principais instituições da estrutura básica da sociedade não só respeitam, mas, também, satisfazem tais princípios. Em segundo lugar, procura-se estabelecer uma perspectiva comparativa entre a estabilidade relativa da justiça como equidade e aquela das suas rivais, especialmente, do utilitarismo, de tal modo que cada sociedade apresentará, assim como seus indivíduos, algumas pressões e tentações contra a justiça. No que respeita a força relativa desses elementos e das pressões que tendem a gerar nos indivíduos, para Rawls, uma concepção de justiça será mais estável do que outra se o senso de justiça que tende a gerar for mais forte e mais propenso a substituir as inclinações de tais tipos, impelindo, por meio das práticas institucionais, as pessoas a não agirem injustamente. Evidentemente, nessa senda, a estabilidade é uma virtude das sociedades justas. Além disso, no contexto da deliberação da posição original, pode-se dizer que, se os dois princípios forem significativamente menos estáveis do que seus rivais, há razões bastante fortes para se reconsiderar a sua escolha e perguntar por que eles não seriam capazes de gerar seu próprio sustento ao passo que, se pelo menos são tão ou mais estáveis que seus concorrentes, esse aspecto reforça a sua justificação. MANDLE, 2009, p. 119.

maturidade da criança é tal que ela não está em posição de avaliar a validade dos preceitos e injunções dirigidas a ela por aqueles que lhe estão em posição de autoridade.

As ações da criança são inicialmente motivadas por certos instintos e desejos e seus objetivos são regulados por um interesse próprio racional, pois “*seu amor pelos pais é um novo desejo que surge em razão de seu reconhecimento do evidente amor que eles lhe têm e de se beneficiar dos atos em que o amor deles se expressa.*” (RAWLS, 2009, §70, p. 572). Como aponta Mandle, à medida que a criança vem a amar os pais, e para afirmar a noção de valor de si próprio, a estrutura de seus desejos sofre mudanças, pois os pais passam a ser valorizados não somente por conta dos desejos pré-existentes da criança: em função do amor e da confiança que se estabelece entre eles, a criança passa a aceitar os preceitos e as instruções dos pais, gerando um sentimento de culpa, quando da transgressão de um deles, e uma disposição para adotar a posição dos pais em relação à má conduta (MANDLE, 2009, p. 120).<sup>22</sup>

A família pode ser vista como a primeira de muitas associações (escola, clubes, bairros, entre outras) nas quais a criança, eventualmente, toma parte. Por meio da participação nessas associações, as crianças aprendem as virtudes do bom aluno e do bom colega e os ideais do bom esportista e do camarada (RAWLS, 2009, §71, p. 577). A *moralidade de associação*, para Rawls, consiste num grande número de ideais, cada um definido de maneira adequada ao respectivo *status* ou papel que os indivíduos têm dentro da associação a que pertencem. Assim, ao ocupar papéis nessas associações, o indivíduo aprende que os outros têm diferentes coisas para realizar, isto é, diferentes responsabilidades conforme o papel que ocupa no esquema cooperativo, por meio do qual aprende, por conseguinte, a assumir diferentes pontos de vista.

Desse modo, é por meio da compreensão dos papéis desempenhados e dos objetivos do grupo que se obtém uma compreensão ampla do funcionamento da cooperação social. Da mesma forma, é por essa compreensão que se pode, inicialmente, perceber que há deveres e posições diferenciadas num sistema de cooperação, assim como aprender a adotar a pers-

---

22 - É interessante observar que Rawls expressa que certas condições favorecem, nas crianças, o desenvolvimento da *moralidade de autoridade*, que deve estar subordinada aos princípios da justiça. Assim procede porque incutem, nas crianças, a restrição de seus impulsos naturais de tal modo que, aceitando o poder paternal, elas apresentam uma capacidade em poder contornar e limitar suas vontades imediatas, isto é, aprendem a colocar limites nas inclinações que não são razoáveis. As condições seguidas pelos pais, descritas a seguir, que favorecem o desenvolvimento da moralidade, e através dela, a aquisição do senso de justiça, por parte das crianças, são: i) os pais devem amar a criança e ser objetos dignos de sua admiração, o que fará com que elas despertem em si um senso de seu próprio valor e o desejo de tornar-se o tipo de pessoa que são seus pais; ii) os pais devem enunciar regras inteligíveis e claras, de compreensão da criança; iii) os pais devem definir os motivos dessas injunções até eles poderem ser entendidos; e iv) os pais devem, por fim, exemplificar a moralidade imposta tendo em vista a sua aceitação por parte da criança e ciência da aplicação em casos particulares. Quando essas condições estão ausentes, o desenvolvimento moral deixa de ocorrer, ficando inconcluso e interrompido o processo pelo qual a moralidade se desenvolve. RAWLS, 2009, § 70, p. 574-5.

pectiva dos outros perseguindo benefícios recíprocos para a sociedade. É nesse sentido que Rawls entende que a moralidade de grupo inclui um grande número de ideais, dos quais cada um é definido de modo adequado para a respectiva função ou papel. Além disso, o entendimento moral aumenta, nessa perspectiva, à medida que as pessoas mudam de lugar passando por uma sequência de posições no curso da vida. Essa sequência correspondente de ideais exige cada vez mais um maior juízo intelectual e discriminações morais mais elevadas (RAWLS, 2009, §71, p. 579-80).

Rawls entende ainda que quando uma pessoa implementa a sua capacidade para sentimentos de companheirismo, adquirindo laços de acordo com a primeira lei psicológica, então, na medida em que seus consócios, com evidente intenção, correspondem aos seus deveres e obrigações, essa pessoa desenvolve sentimentos amigáveis em relação a eles, juntamente com sentimentos de confiança, de tal modo que, nessa formulação, encontra-se a segunda lei psicológica (RAWLS, 2009, §71, p. 580). Como acontece na primeira lei psicológica, há ocasiões em que os indivíduos podem ter desejos conflitantes de tal modo que ajam diferentemente da forma como deveriam agir. Quando isso acontece, eles tendem a experimentar sentimentos de culpa em relação à associação.

O terceiro estágio do desenvolvimento moral é, segundo Rawls, o da *moralidade de princípios*. Para Rawls, é certo que uma pessoa que atinge as formas mais complexas da moralidade de grupo, mediante o convívio social, certamente, tem um entendimento dos princípios da justiça assim como já tem desenvolvido um apego a vários indivíduos e comunidades em particular, estando, nesse sentido, disposto a seguir os padrões morais que se aplicam a ele nas várias posições que ocupa, os quais são sustentados pela aprovação ou desaprovação social.

Ademais, quando o indivíduo associa-se a outros e aspira a corresponder a essas concepções éticas, ele está interessado em conquistar a aceitação para sua conduta e seus objetivos. Além disso, concebendo a identificação que os indivíduos estabelecem entre si, em sociedade, cada sujeito tem estimulada sua obediência aos princípios da justiça, embora possa entendê-los, sua motivação para obedecê-los provém “de seus laços de amizade e camaradagem com os outros e de seu interesse em obter a aprovação da sociedade mais ampla” (RAWLS, 2009, §72, p. 583).

Na consideração do processo pelo qual o um indivíduo se apega aos princípios da justiça, de ordem superior, com o intuito de ser uma pessoa justa, fazendo surgir a moralidade de princípios, Rawls argumenta que a moralidade de grupo conduz a um conhecimento dos padrões de justiça. Esses padrões, numa sociedade bem ordenada, não apenas definem a concepção pública de justiça, mas também os cidadãos adquirem o interesse nas relações



políticas e aqueles que ocupam cargos legislativos e judiciais, assim como outros semelhantes, são obrigados a aplicá-los e a interpretá-los.

Rawls alerta ainda que, conforme a situação o exija, deve-se adotar a perspectiva de uma convenção constituinte ou de uma assembleia legislativa. O indivíduo acaba por adquirir, nessa perspectiva, um domínio desses princípios, entendendo os valores que eles garantem e o modo pelo qual eles trazem benefícios para todos. Isso, de acordo com Rawls, conduz o indivíduo à aceitação desses princípios segundo uma terceira lei psicológica, que afirma que, quando as atitudes de amor, amizade e confiança mútuos – originados de acordo com as duas leis psicológicas precedentes –, e o reconhecimento de que o indivíduo mesmo e aqueles com os quais se preocupa são os beneficiários de uma instituição justa e duradoura, tendem a criar no indivíduo o senso de justiça correspondente. Desse modo, o indivíduo desenvolve o desejo de aplicar os princípios da justiça e de agir em conformidade com eles no momento em que percebe como as organizações sociais que representam promoveram o seu bem e o bem daqueles com os quais se associou (RAWLS, 2009, §72, p. 584). Assim, a moralidade de princípios surge quando os sentimentos morais mostram-se autenticamente reguladores de nossa vida pública.

*[...] quando as atitudes de amor e confiança e de amizade e confiança mútua são geradas de acordo com as duas leis psicológicas anteriores, o reconhecimento de que nós e aqueles com quem nos preocupamos somos beneficiários de uma instituição consagrada e duradoura tende a engendrar em nós o correspondente senso de justiça (AGRA ROMERO, 1985, p. 20-1).*

Ora, se, mediante o estabelecimento de vínculos no seio de uma sociedade bem ordenada, a criança é levada não apenas a conhecer a justiça, mas a querer agir justamente por meio do respeito aos princípios de justiça, então, pode-se falar que, nos termos da formação moral, tem-se algo acerca do qual se pode dizer ser uma *pedagogia da justiça*.

As três leis psicológicas que respaldam respectivamente cada estágio do desenvolvimento moral e, por conseguinte, o aprendizado da justiça, são enunciadas por Rawls do seguinte modo:

Primeira Lei: dado que os pais expressam seu amor preocupando-se com o bem da criança, esta, por sua vez, reconhecendo o amor patente



que eles têm por ela, vem a amá-los.

Segunda Lei: dado que a capacidade de solidariedade da pessoa se constitui por meio de vínculos adquiridos de acordo com a primeira lei, e dado que o arranjo social justo e publicamente conhecido por todos como justo, então essa pessoa cria laços amistosos e de confiança com outros membros da associação quando estes, com intenção evidente, cumprem com seus deveres e obrigações, e vivem segundo os ideais de sua posição.

Terceira Lei: dado que a capacidade de solidariedade da pessoa foi constituída por meio da criação de laços em conformidade com as duas primeiras leis, e já que as instituições da sociedade são justas e publicamente conhecidas por todos como justas, então essa pessoa adquire o senso de justiça correspondente ao reconhecer que ela e aquelas com quem se preocupa são beneficiárias desses arranjos (RAWLS, 2009, §75, p. 605).

Segundo Rawls, esses princípios afirmam que os sentimentos ativos de amor e de amizade, e mesmo o senso de justiça, nascem da intenção manifesta de outras pessoas de agir para o bem dos indivíduos. E, por haver o reconhecimento de que agem em nome do bem dos indivíduos, deseja-se, em troca, o bem estar dessas pessoas. É desse modo que o vínculo com as pessoas e instituições é por elas estimulado: com a percepção de que o bem individual é por elas afetado. Nesse esquema, como o autor deixa claro, a ideia de reciprocidade é crucial, pois, sem essa ideia, a cooperação social seria uma noção frágil e o entendimento de que a educação estimule e permita apropriar-se de bens sociais primários careceria de sustentação (RAWLS, 2009, §75, p. 610-11).

Destarte, do que se viu, depreende-se que o acesso a uma educação que conserve e respeite os princípios de justiça é crucial para o desenvolvimento de um efetivo senso de justiça no contexto de uma sociedade bem ordenada. Além disso, o contato com instituições justas, pautadas pelo princípio da reciprocidade, conduz os indivíduos a fomentarem, inicialmente, vínculos uns com os outros, de modo a agirem sempre justamente, pois se beneficiam de um esquema cooperativo mutuamente vantajoso. Certamente, há um *aprendizado* moral nessa prática – do qual, indubitavelmente, a escola faz parte –, calcado na noção de reciprocidade, que permeia todos os três estágios do florescimento de um senso de justiça, na perspectiva da *justice as fairness*.

Portanto, a teoria da aprendizagem da justiça rawlsiana guia-se por meio da noção de reciprocidade. É, pois, ao presenciar e ser estimulado por certas práticas que o indivíduo, em primeiro lugar, estabelece laços e vínculos com seus pares e, em segundo lugar, efetivamente aprende a agir justamente, de acordo com as práticas justas que presencia. Uma concepção pública de justiça será tanto mais forte quanto mais intensa for a capacidade para estimular as pessoas a agir de acordo com seus preceitos. Ora, os indivíduos são formados no interior de instituições justas e, por meio de uma sequência de desenvolvimento moral, os indivíduos são formados por essas instituições – das quais, em diversos níveis, a escola faz parte – e, evidentemente, desenvolvem um senso de justiça. Pode-se dizer, portanto, que a teoria da aprendizagem rawlsiana que conduz ao senso de justiça é pautada categoricamente pelo conceito da reciprocidade, crucial para uma sociedade bem ordenada em que a cooperação social é fundamental para o seu estabelecimento.

## **Considerações finais**

Em *A Theory of Justice*, o ponto crucial são os princípios de justiça, cuja justificação dá-se mediante a posição original em que a racionalidade das partes opera, tendo em vista a distribuição de uma quantidade maior de bens primários. A *Justice as fairness* se consubstancia nos dois princípios de justiça: o primeiro princípio é o da liberdade igual ao passo que o segundo é composto de duas partes: o princípio da igualdade equitativa de oportunidades e o princípio de diferença. A primeira parte do segundo princípio legifera medidas que atenuem, senão façam desaparecer, as desigualdades de ordem social. Assim, esse princípio estabelece que pessoas que tenham talentos semelhantes não sejam, por contingências sociais, fadadas às piores experiências. Nesse sentido, o oferecimento de oportunidades educacionais é um modo de se diminuir certas disparidades sociais e proporcionar o desfrute de uma quantidade maior de bens primários. Conforme salientado, em si mesma, a distribuição natural de talentos não é justa nem injusta, mas tais atribuições são conseqüências do modo como as instituições lidam com elas. Desse modo, uma teoria da justiça deve ser tal que dirima essas desigualdades naturalmente arbitrárias, o que se dá mediante o oferecimento de oportunidades educacionais, inclusive, para elevar as expectativas dos menos dotados naturalmente.

Ademais, por meio do oferecimento de oportunidades equitativas de formação educacional, tem-se a educação como um elemento a permitir o acesso aos bens primários, entre os quais a autoestima é o mais importante. Nesse sentido, o valor da educação não é medido pela eficiência ou qualquer bem estar social que possa proporcionar, mas exclusivamente

por permitir ao indivíduo apropriar-se da cultura de sua sociedade e de toda a produção cultural humana, num sentido bem mais amplo. Desse modo, inexoravelmente, reforçará o valor de si mesmo para os indivíduos.

Além disso, como efeito da primeira parte do segundo princípio, tem-se a implicação de que a sociedade tem o dever de oferecer oportunidades iguais de educação para todos. Disso, como se observou, não se segue que o Estado deva primar por um sistema público de ensino. Em *TJ*, um sistema de educação privada é perfeitamente compatível com a concepção da justiça como equidade, desde que proporcione oportunidades iguais de educação para todos os membros da sociedade, que dirimam circunstâncias e condicionamentos de ordem social.

O papel da educação, como se vê em *TJ*, é realizar a autonomia individual, ao permitir o desenvolvimento e o treinamento de habilidades e aptidões individuais, permitindo que as pessoas tenham uma ação refletida pelos princípios de justiça que elas aceitariam como pessoas racionais, livres e iguais. Esse fato é levado a efeito por meio do aprendizado moral, condensado nas três leis do desenvolvimento moral para a formação de um senso de justiça. Embora Rawls não tenha uma teoria da aprendizagem, é possível ver-se que, no bojo de seus escritos, reforçando aspectos de diferentes tradições em questão educativa, prepondera o *princípio da reciprocidade*. Assim, uma pedagogia da justiça, mediada pelas instituições, é possível quando o indivíduo beneficia-se de instituições justas. Tais aspectos são descritos nos sucessivos momentos do florescimento moral: *moralidade de autoridade*, *moralidade de associação* e *moralidade de princípios*.

Quando o senso de justiça resultar formado, pode-se dizer que o indivíduo terá realizado a sua autonomia, pois agiria de acordo com os princípios que ele mesmo escolheria numa situação inicial de igualdade. Em *TJ*, esse aspecto corresponde à estabilidade de uma teoria da justiça, pois ela mesma teria condições de gerar sua manutenção.

## Referências bibliográficas

AGRA ROMERO, Maria José. *J. Rawls: El Sentido de Justicia en una Sociedad Democrática*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1985.

ALBUQUERQUE, E. D.& GOERGEN, Pedro L. Educação e Justiça na Perspectiva da Filosofia de John Rawls. In: 10º Encontro de Pesquisa em Educação da Região Sudeste, 2011, Rio de Janeiro. *Anais 10º Encontro de Pesquisa em Educação da Região Sudeste*. Rio de Janeiro: Anped, 2011. Disponível em <http://www.fe.ufrj.br/anpedinha2011/trabalhos/>

PPGE\_UNISO\_156.619.408-31\_trabalho.pdf, acessado em 23/07/12.

BARRY, Brian. *La Teoria Liberal de la Justicia: Examen Crítico de las Principales Doctrinas de Teoria de la Justicia de John Rawls*. Trad. Heriberto Rubio. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

BARRY, Christian. Education and Standards of Living. In: CURREN, Randall. *A Companion to the Philosophy of Education*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003.

BOTERO, Juan José (Org.) *Con Rawls y Contra Rawls*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Unibiblos, 2005.

DANIELS, Norman. *Reading Rawls: critical studies on Rawls' a theory of justice*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

FELIPE, Sônia T. Justiça: Igualdade Equitativa na Distribuição das Liberdades. In: FELIPE (Org.). *Justiça como Equidade: fundamentação, interlocuções polêmicas* (Kant, Rawls, Habermas). Florianópolis: Insular, 1998.

\_\_\_\_\_. Rawls: uma teoria ético-política da justiça. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. (Org.) *Correntes Principais da Ética Contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

FLEISCHACKER, Samuel. *Uma Breve História da Justiça Distributiva*, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FREEMAN, Samuel. *Rawls*. Taylor & Francis e-Library, 2007.

JOHNSTON, James Scott. *Rawls's Kantian Educational Theory*. *Educational Theory*, Vol. 55, N° 2, 2005.

KUKATHAS, Chandras & PETTIT, Phillip. *Rawls: "Uma Teoria da Justiça" e seus Críticos*. Trad. Maria Carvalho. Gradiva: Lisboa, 1995.

MANDLE, Jon. *Rawls's A Theory of Justice – An Introduction*, Cambridge University Press, New York, 2009.

MEJIA QUINTANA, Oscar. La Justificación Constitucional de la Desobediencia Civil. *Revista de Estudios Sociales*. n°. 14. CESO, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, Bogota, Colombia: Colombia. Febrero. 2003 0123-885X.

\_\_\_\_\_. La Filosofia Política de John Rawls [I]: La Teoria de la Justicia. In: BOTERO (Org.) *Con Rawls y Contra Rawls*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Unibiblos, 2005.

- MENEZES, Edmilson. *Kant e a Ideia de Educação das Luzes*. Educação e Filosofia, 14 (27-28) 113-126, jan./jun. e jul./dez. 2000.
- NAPOLI, Ricardo. Racionalidade na Teoria da Justiça de J. Rawls. In: NAPOLI, Ricardo, ROSSATTO, Noeli & FABRI, Marcelo (Orgs.). *Ética & Justiça*. Santa Maria: Palloti, 2003.
- PAPASTEPHANOU, Marianna. Rawls' Theory of Justice and Citizenship Education. *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 39, No. 3, 2005.
- PEGORARO, Olinto. *Ética dos Maiores Mestre Através da História*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2006.
- POGGE, Thomas W. *Realizing Rawls*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Revised Edition, Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Collected Papers*. (Org. Samuel Freeman) Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O Liberalismo Político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Political Liberalism*. New York, NY: Columbia University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Almiro Piseta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Jussara Simões São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SILVA, Sydnei. *Formação Moral em Rawls*. Alínea: São Paulo, 2003.
- Van PARIJS, Philippe. *O que é uma Sociedade Justa? – Introdução à prática da filosofia política*. Trad. Cintia Ávila de Carvalho. São Paulo: Ática, 1997.
- VOICE, Paul. *Rawls Explained*. Chicago: Open Court, 2011.
- WEBER, Eric Thomas. *Rawls, Dewey, and Constructivism. On the Epistemology of Justice*, London: Continuum, 2010.
- WEITZ, B. A. *Equality and Justice in Education: Dewey and Rawls*. Human Studies, v 16, nº. 4, p. 421-34, October, 1993.



# **Currículo de Filosofia no ensino médio: sua importância e desafios**

*Rafael da Silva Cortes*  
*Colégio de Aplicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul*

## **Resumo**

Com a inclusão da Filosofia no ensino médio (Parecer CNE/38 de 2006), os profissionais da área se depararam com uma nova realidade, a saber, maior cobrança da sociedade sobre a contribuição que a disciplina trará para a formação dos estudantes. Se antes o ensino de Filosofia era visto por parte da sociedade como uma espécie de “excentricidade pedagógica”, relegada a segundo plano, agora a disciplina adquire status obrigatório, colocando-a em pé de igualdade em relação às responsabilidades que as outras disciplinas já possuíam. A principal responsabilidade que os professores de Filosofia têm de assumir não diz respeito apenas à sua disciplina, mas se refere ao ensino médio como um todo: contribuir para a adequada formação profissional, intelectual, tecnológica e cidadã, dos jovens, preconizadas pela LDB (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional) e por outros documentos federais sobre educação (LDB/96. Art. 35). Diante disso, busca-se neste ensaio discutir a importância dos conteúdos de Filosofia para o desenvolvimento de competências e habilidades dos alunos de nível médio. Assim, espera-se que este ensaio endosse as reflexões já em curso no país sobre qual ensino de Filosofia queremos no nível médio: um que trate os conteúdos como fins ou outro que os vê como meio

## **Palavras-chave**

Currículo de filosofia, competências, habilidades, ensino médio

## **Abstract**

With the introduction of philosophy in high school (Parecer CNE/38 de 2006) the professionals were faced with a new reality, namely more demand from society about the contribution that Philosophy brings to the student's formation. For this, if teaching Philosophy had been viewed before by society as a kind of "pedagogical eccentricity", relegated to the background, now the subject acquire compulsory status putting in on equal level with respect to the responsibilities that the others subjects had. The main responsibility that Philosophy teachers must take is not just about their subjects, but it refers to the high school in all: to contribute to a right professional, intellectual, technological and citizen formation of the young alleged by LDB and by others federals directives about education. Therefore, this essay seeks to discuss the importance of the Philosophy's contents for developing the high school student's competencies and skills. Thus, it is hoped that this essay endorses the already underway reflections in the country about what sort of Philosophy teaching we want in the high school: one that treats the contents as ends or one that sees them as means.

## **Keywords**

Curriculum Philosophy, competencies, skills, high school

## **1. Introdução**

Vivemos um novo tempo na educação, em que grandes mudanças estão em curso, pois um antigo modelo educacional a cada dia vem sendo superado, dando lugar a um novo – mesmo que para tanto seja exigida muita argumentação no sentido de flexibilizar a resistência ao novo e, dessa forma, demonstrar suas vantagens em relação ao antigo. O modelo antigo da educação básica, mais especificamente de nível médio, objeto principal de nosso



estudo aqui, que visualizava essa fase da formação dos jovens a partir de duas vertentes – a pré-universitária ou a profissionalizante<sup>1</sup> – está em declínio. A comunidade escolar como um todo, isto é, pais, estudantes, professores e demais envolvidos com a educação neste país, tem se negado a aceitar um ensino fundado naquilo que Rocha (2008, p. 17) denominou de princípio do presépio, ou seja, fragmentado por disciplinas em que cada uma delas deposita isoladamente seu “punhadinho” de conteúdos como se fossem presentes no “cesto” da formação dos jovens. Esse novo tempo educacional exige uma formação unificadora, sistemática, envolvendo as diferentes áreas do conhecimento consideradas relevantes para a formação dos estudantes da última etapa da educação básica.

Nesse sentido, espera-se que os conteúdos das diferentes disciplinas inter-relacionem-se de tal forma que passem a fazer mais sentido para a vida do estudante e, assim, contribuam para sua efetiva formação básica. Além disso, como podemos ler em diversas passagens dos PCN+ (Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio) (p. 10, 12), visa-se, com este novo ensino médio, a mudança de foco dos já tradicionais programas curriculares como fins em si mesmos e atenta-se mais às competências e habilidades que devem ser desenvolvidas pelos estudantes para que possam ter uma melhor relação com o mundo em todos os sentidos. Dito de outra maneira, isso significa que os conteúdos passam da condição de protagonistas à de coadjuvantes, constituindo-se em mediadores da relação entre professor, aluno, competências e habilidades. Ou, ainda, como se lê numa passagem dos PCN+ (pág. 12) em que se expressa essa mudança de perspectiva na educação: se “(...) antes se desejava transmitir conhecimentos disciplinares padronizados, na forma de informações e procedimentos estanques; agora se deseja promover competências gerais, que articulem conhecimentos disciplinares (...)”.

Não há dúvidas de que a própria reinserção da disciplina de Filosofia no Ensino Médio está integrada nesse processo de reestruturação da educação básica do País, já que tal medida deve ser interpretada como o reconhecimento da importância da disciplina para a formação integral dos jovens. Porém, ao mesmo tempo em que devemos saudar a reinserção da Filosofia, devemos também refletir sobre nossas responsabilidades, agora como professores de uma disciplina obrigatória no programa curricular das escolas e que, por conseguinte, tem o dever de contribuir para a formação dos estudantes da última etapa da educação básica, como os profissionais das demais áreas.

Diante da inserção da Filosofia nos currículos de nível médio, algumas questões fundamentais inevitavelmente se levantam: que Filosofia ensinar? Qual perspectiva metodológica adotar para o ensino de Filosofia? Quais as finalidades do ensino médio? E, mais

---

<sup>1</sup> - Conforme declaram os PCN+, p. 8.

pontualmente, como elaborar o currículo de Filosofia dentro desse novo panorama da educação básica? Longe de tentar solucionar a totalidade dessas questões, abordaremos nesta exposição algumas delas tendo como foco principal os objetivos do Ensino Médio e sua relação com o currículo de Filosofia.

Por esse motivo, no presente artigo, buscar-se-á primeiro esclarecer quais são as finalidades prescritas pelos documentos federais para o ensino médio como um todo. Por conseguinte, analisaremos quais as finalidades da disciplina de Filosofia no nível médio prescrito por esses documentos. Por fim, apresentaremos uma proposta de estruturação curricular que priorize o desenvolvimento de competências e habilidades dos estudantes sem esquecer a exigência, cada vez mais presente, de que as disciplinas se inter-relacionem entre si.

## **2. As finalidades do ensino médio conforme os documentos federais**

Como alguns documentos federais sobre educação reconheciam há quase seis anos, a Filosofia ainda não estava consolidada como disciplina pertencente à última etapa do nível básico, nem no tocante a materiais didáticos adequados, nem quanto a procedimentos pedagógicos (OCEM, 2006, p. 16). Pode-se dizer que, desde então, a mudança mais significativa observada foi a inclusão da disciplina no conjunto daquelas áreas de conhecimento presentes no ensino médio. Entretanto, no que tange a materiais didáticos adequados e procedimentos pedagógicos, pouco se alterou.

Apesar de se verificar uma quantidade crescente de materiais sendo publicados para dar suporte ao ensino de Filosofia no nível médio, poucos deles parecem atingir às expectativas de educadores/pesquisadores quanto à contribuição desses materiais para uma adequada formação dos jovens. Esse parece ser o caso de grande parte dos livros didáticos da disciplina encontrados no mercado nacional<sup>2</sup>. Tais obras priorizam os conteúdos da Filosofia (seja pelo viés histórico ou de temas), apresentando-os de forma coerente e segura, mas demonstrando pouca preocupação com a relação entre eles e as finalidades do ensino médio. Talvez isso ocorra devido à concepção, já disseminada nos meios acadêmicos, de que a Filosofia tem como finalidade ela mesma, isto é, despertar o “amor pela sabedoria”, que os estudantes devem buscar o saber pelo saber.

Talvez essa finalidade seja suficiente para justificar a importância da disciplina para os estu-

---

2 - Os livros, *Convite à filosofia* (2010) de Marilena Chauí, *Filosofando* (2009) de Maria Lúcia de Arruda Aranha e Maria Helena Pires Martins e *Fundamentos de Filosofia* (2010) de Gilberto Cotrim e Mirna Fernandes, são exemplos de livros didáticos que adotam essa perspectiva.

dantes de Filosofia do ensino superior, mas devemos observar que isso dificilmente se aplica aos estudantes de nível médio. Assim, urge analisarmos quais são as finalidades dessa etapa da educação básica e como a disciplina de Filosofia deve se comprometer com elas, já que, se tanto pleiteamos por sua inclusão nos currículos escolares, agora que alcançamos esse objetivo, nada mais justo do que arcar também com as responsabilidades que inserção implica.

O Artigo 35 da *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional* (LDB/96) estabelece que as finalidades do ensino médio devem ser as seguintes: (I) consolidar os conhecimentos adquiridos pelos estudantes no ensino fundamental; (II) prepará-los para o trabalho e para cidadania; (III) aprimorá-los sob o ponto de vista ético, humano e intelectual de tal forma que desenvolvam a autonomia e o pensamento crítico e, por fim, (IV) que compreendam os fundamentos científico-tecnológicos com os quais se relacionam em seu dia a dia. Diante de tais finalidades, a notória impressão que temos é de sua amplitude<sup>3</sup> que, aliás, beira à vagueza. Entretanto, devemos nos lembrar que o exemplo citado consiste em uma lei que não visa prescrever normas de caráter particular, como referências específicas para cada área, por exemplo. Além disso, devemos considerar um ponto positivo na falta de especificação, a saber, que prescrições mais gerais não engessam a prática docente no tocante ao planejamento curricular.

Embora essa generalidade das finalidades do ensino médio encontradas na LDB possa vir a ser uma característica importante, não devemos perder de vista também suas implicações negativas, que podem depor contra sua eficácia, pois se seu objetivo é servir de orientação para o professor realizar sua prática pedagógica, não devemos pautar a construção curricular, única e exclusivamente, por tal lei.

Provavelmente em função dessa generalidade da LDB, outros documentos federais procuram estabelecer finalidades mais precisas para o ensino médio, concentrando seus esforços na tentativa de especificar melhor aqueles objetivos listados pela lei. Essa busca por melhor especificação pode ser observada em documentos federais, como os PCN, que optam por identificar competências e habilidades específicas que cada disciplina deve desenvolver ao longo da última etapa da educação básica. Os *Pareceres Curriculares Nacionais* expõem três conjuntos de competências e habilidades – pautadas nas finalidades prescritas pela LDB – para o ensino médio: *comunicar e representar, investigar e compreender e contextualizar social ou historicamente os acontecimentos*. Além disso, os PCN listam competências específicas de Filosofia que, ao término do nível médio, os estudantes deverão ter desenvolvido:

---

3 - PCN+, pág. 12.

*ler textos filosóficos de modo significativo; ler, de modo filosófico, textos de diferentes estruturas e registros; articular conhecimentos filosóficos e diferentes conteúdos e modos discursivos nas ciências naturais e humanas, nas artes e em outras produções culturais; contextualizar conhecimentos filosóficos, tanto no plano de sua origem específica quanto em outros planos; elaborar por escrito o que foi apropriado de modo reflexivo e; debater, tomando uma posição, defendendo-a argumentativamente e mudando de posição face aos argumentos mais consistentes<sup>4</sup>.*

No mesmo caminho dos PCN, os PCN+ também se detêm nas competências e habilidades prescritas pelo documento anterior e pela LDB, porém com o diferencial de que esse documento (PCN+) se propõe a explicitá-las ainda mais detalhadamente. Para tanto, os PCN+ reconhecem a necessidade de se realizar uma tarefa mais básica e importante que antecede a elaboração de um currículo pautado em competências e habilidades, finalidade do ensino médio. Segundo o PCN+, deve-se, inicialmente, empreender um mapeamento conceitual para identificar quais “conceitos estruturadores”<sup>5</sup> servirão de base para um currículo do ensino médio que seja não só integrado, mas, também, comprometido com aquelas finalidades descritas acima. Para tanto, os PCN+ elencam sete conceitos estruturadores da área de Ciências Humanas<sup>6</sup> a partir dos quais aquelas três competências e habilidades citadas pelos PCN e pela LDB são desmembradas dando origem, assim, a outras (dez ao todo), facilitando, dessa forma, a construção do currículo pelos professores de todas as disciplinas.

Já as *Orientações Curriculares para o Ensino Médio* (2006), em seu documento sobre Filosofia, acusa esse novo modelo de estruturação do ensino básico, pautado em competências e habilidades, de estar fundado em exigências externas ao sistema educacional do país, como as do Banco Mundial (OCEM, 2006, p. 29). Mesmo assim, os autores reconhecem que a construção de um currículo fundamentado em competências e habilidades vai ao encontro das habilidades que a Filosofia é capaz de aperfeiçoar, merecendo mais atenção.

É importante atentar aqui para uma finalidade do ensino médio, que é presença constante nos documentos sobre educação: o desenvolvimento do “pensamento, da consciência crítica”. O professor de Filosofia deve tomar o cuidado para não ser ingênuo de assumir como tarefa exclusiva sua a de ser “o” responsável por atingir tal finalidade. Trata-se de uma

---

4 - PCN, p. 44.

5 - Segundo esse documento os conceitos estruturadores são responsáveis pela caracterização e especificação de cada área do conhecimento (PCN+, pág. 24).

6 - Identidade, relações sociais, cultura, dominação, poder, ética e trabalho são os conceitos estruturadores da área de Ciências Humanas e suas Tecnologias listadas pelos PCN+.

finalidade comum a todas as áreas presentes no ensino médio e não, como destaca Rocha (2008, p. 52), uma tarefa privilegiada da Filosofia, afinal, segue ele, ao consultarmos os documentos curriculares das demais áreas perceberemos que “[...] elas têm uma percepção muito clara sobre a tarefa que lhes cabe na formação crítica e cidadã”.

Por conseguinte, deve-se perguntar se, na lista de conteúdos recomendadas pelas OCEM (Orientações Curriculares para o Ensino Médio) – nos conteúdos referentes à Filosofia, há comprometimento com as finalidades do ensino médio? Confuso: não entendi o hífen; sugestão: tirar o hífen e o ponto de interrogação. Deve-se observar que entre os documentos federais analisados aqui, somente esse (OCEM, 2006, p. 34/35) sugere uma lista de tópicos (trinta) para estruturar o currículo da disciplina, sendo que a escolha foi feita mesclando temas, problemas e a história da Filosofia e, mais do que isso, tendo como referência os currículos dos cursos de graduação. Diante disso, pode-se dizer que não é possível observar qualquer tentativa de estabelecer uma proposta curricular realmente comprometida com as finalidades do ensino médio – desenvolver competências e habilidades dos jovens nessa etapa da educação básica. Posto isso, é notório em todos os documentos aqui analisados que os conteúdos de Filosofia ainda são vistos como fins em si mesmos e não como mediadores de fins maiores.

Esse é o panorama da relação entre as finalidades do ensino médio e as orientações curriculares para o ensino de Filosofia no País. Por isso, urge elaborarmos uma proposta curricular para o ensino de Filosofia que esteja realmente comprometida com os fins do nível médio – sejam aqueles listados pelos documentos aqui analisados, sejam outros futuramente elaborados – pois tais fins extrapolam as limitações dos conteúdos de cada disciplina.

### 3. Competências, habilidades e o currículo de Filosofia

Ante o exposto, pode-se constatar a seguinte situação dos documentos federais em relação às finalidades do ensino médio: a LDB/96 prescreve algumas finalidades gerais para essa etapa da educação básica; os PCN, os PCN+ e as *Orientações curriculares para o ensino médio* procuraram especificar tais finalidades. Tais documentos, especificamente sobre Filosofia, apesar de listarem conteúdos ou eixos temáticos, não demonstram um comprometimento com as finalidades para o ensino médio. Além disso, constata-se, entre as prescrições curriculares, escassas propostas exequíveis que visem relacionar os conhecimentos da disciplina com as demais áreas do conhecimento humano. Mais um motivo para ratificarmos nossa afirmação de que, depois de quase seis anos da constatação pelos documentos curriculares

federais (OCEM, 2006, p. 16), pouco se avançou em Filosofia em relação a bons materiais didáticos e procedimentos pedagógicos. Porém, as exigências da comunidade escolar por uma melhor formação dos jovens parecem estar aumentando a cada dia.

Eis o desafio diante do qual nós, professores de Filosofia, estamos postados: como construir um currículo da disciplina que não esteja limitado às pretensões específicas da disciplina? Dito com outras palavras, o desafio é, segundo nosso juízo, elaborar um currículo de Filosofia alinhado àquelas competências, habilidades e finalidades do ensino médio sem perder a especificidade da disciplina. Para tanto, é necessário que o conteúdo que irá compor o currículo da disciplina não deva mais ser tomado como “a” finalidade das aulas de Filosofia, mas como um facilitador, um meio para se atingir aqueles fins maiores: as competências, as habilidades, isto é, as próprias finalidades do ensino médio. Afinal, como podemos ler nos PCN+: “(...) não se deve pretender formar jovens filósofos (...) na escola de Ensino Médio. Não são essas as finalidades desse segmento de ensino”. Mas como podemos superar tal desafio? E qual a estrutura de um currículo de Filosofia com essas características? Mesmo estando ciente da impossibilidade de oferecermos aqui respostas suficientes a tais questões, proporemos a seguir uma alternativa que acreditamos ser capaz de, ao menos, dar os primeiros passos rumo à construção de um currículo de Filosofia com aquelas características tão almejadas.

Embora a Filosofia busque tratar seus problemas de forma *a priori*, algumas informações oriundas das ciências empíricas podem contribuir para a abordagem filosófica de suas questões<sup>7</sup>. São exatamente esses pontos em comum entre a Filosofia e as outras áreas que o professor da disciplina deve explorar e, com efeito, efetivar o que Rocha (2008) denomina de “transversalidade pedestre” no ensino médio. Segundo o autor (ROCHA, 2008, p. 39), “transversalidade pedestre” significa utilizar aqueles conceitos que atravessam as demais disciplinas, mas não são obrigatoriamente tratados nelas, deixando assim, muitas vezes, dúvidas não sanadas na mente dos adolescentes que poderiam, perfeitamente, ser exploradas pelo professor de Filosofia. Os conceitos transversais a que Rocha (2008) se refere podem ser fundamentais para as aulas de Filosofia e também usados cotidianamente pelas outras disciplinas. Ou seja, além dos problemas que são tipicamente filosóficos, que somente o professor da disciplina tem formação adequada para tratá-los, existem também aqueles problemas oriundos de conceitos implícitos aos conteúdos de outras áreas, mas que os professores dessas disciplinas não têm a formação necessária nem o dever curricular de abordá-los.

O professor de Geografia, ao fazer uso do conceito de “mapa”, por exemplo, parte de

---

7 - Para usar um exemplo da importância das disciplinas empíricas para análise de problemas filosóficos podemos pensar no problema ético-prático do uso de animais (para alimentação humana, teste de remédios, etc.) que pode ser expresso por meio da seguinte questão: é moralmente correto causar dor aos animais não humanos? (MURCHO, 2008).

certos pressupostos para que os alunos compreendam suas informações, as quais o próprio professor talvez não dê conta de esclarecer. Ou seja, o professor, nesse caso, pressupõe que o aluno tenha noções de “representação”, tenha condições de representar um mapa mentalmente. Porém, não compete ao professor desta disciplina dedicar algumas aulas para trabalhar o conceito de representação, muito embora ele o domine (por vezes de modo inconsciente), sendo capaz de explicar habilmente noções de mapas para seus alunos. O aluno pode ter interesse em saber mais sobre representação, mas se o professor da disciplina não tiver condições de trabalhar com conceitos desse tipo o aluno buscará na Filosofia esse amparo conceitual. É exatamente nessa carência do aluno por mais informações sobre o conceito de representação – tão caro para a compreensão do conteúdo geográfico acerca dos mapas, por exemplo –, que o professor de Filosofia pode construir suas aulas, estruturando conceitos que servirão de entendimento para os demais conteúdos<sup>8</sup>.

Além dos conceitos citados acima como exemplos de conceitos transversais, Rocha (2008, p. 39/40) elenca outros: o conceito de infinito usado pela Matemática e pela Física, os conceitos de números naturais e números irracionais da Matemática, os conceitos de concreto e abstrato utilizados pela Matemática e pela Língua Portuguesa<sup>9</sup>. Esses são apenas alguns conceitos filosóficos transversais que subjazem conteúdos de outras áreas que, todavia, não são tratados por elas a contento dos alunos.

Diante disso, consiste numa etapa fundamental da proposta curricular a realização de um mapeamento de conceitos filosófico-transversais, semelhantes aos citados acima pelos PCN+ (p. 24), que se integram às demais disciplinas sem que sejam suficientemente abordados pelos profissionais dessas áreas. Pois, segundo Rocha (2008, p. 41), “a lista decorrente constituiria o ponto de partida de uma nova forma de ver o currículo de Filosofia para o Ensino Médio”.

Essa nova forma de ver o currículo de Filosofia, deve-se destacar, não pode esquecer também das finalidades do ensino médio, isto é, o currículo deve ter uma preocupação constante com o desenvolvimento de competências e habilidades dos estudantes. Por isso, deve-se ressaltar, ainda, a importância de termos sempre em mente que o currículo das disciplinas, mais especificamente da Filosofia, não deve ser tomado como fim, mas como meio, pois, mesmo que a proposta da transversalidade pedestre seja eficaz, se não visarmos desenvolver competências e habilidades dos estudantes de nível médio, todo esse esforço perde o sentido não só para os estudantes, mas também para toda a comunidade escolar.

---

8 - Permanecendo no exemplo da disciplina de Geografia poderíamos citar também os conceitos de “natureza”, “tempo”, “espaço”, “fenômeno”, todos presentes no documento das *Orientações curriculares para o ensino médio. Documento de Geografia*, p. 43 – 62.

9 - Ou ainda, poderíamos citar o conceito de causalidade, presente na Física e na Biologia.

#### **4. Considerações finais**

No presente artigo buscou-se, em primeiro lugar, traçar um panorama das finalidades do ensino médio prescritas pelos documentos e leis federais sobre educação. Nesse sentido, observou-se a constante tentativa de alguns desses documentos especificarem tais finalidades para, dessa forma, torná-las relevantes para a orientação pedagógica (curricular, metodológica, cognitiva etc.) das diferentes disciplinas presentes no nível médio. Além disso, constatou-se que, em se tratando dos documentos de Filosofia, são raras as propostas consistentes para construção de um currículo da disciplina que seja integrando às demais áreas e, ao mesmo tempo, comprometido com as finalidades do ensino médio. Parece-nos ainda dominante uma visão sobre o currículo de Filosofia que lhe atribui o papel de fim último do ensino quando, segundo nosso juízo, ele deve ocupar a posição de mediador, de facilitador do desenvolvimento das competências e habilidades prescritas pelos documentos sobre educação, e estas sim, devem ser vistas como “as” finalidades do ensino médio.

Enfim, acredita-se que, com a proposta de construção curricular para Filosofia no ensino, denominada “transversalidade pedestre” (ROCHA, 2008), seja possível iniciarmos a caminhada rumo à construção de um currículo que atente às finalidades estabelecidas pelos documentos e leis federais e que, além disso, efetive a tão esperada interdisciplinaridade.

#### **5. Referências bibliográficas**

BRASIL/MEC. *Orientações Curriculares para o Ensino Médio – Ciências Humanas e suas tecnologias*. Brasília, 2006, v. 3.

BRASIL. Leis, decretos, etc. *Lei nº 9.394/1996: Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Brasília, 1996.

BRASIL/MEC. Secretária de Educação Média e Tecnológica. *PCN+ENSINO MÉDIO: orientações educacionais complementares aos Parâmetros Curriculares Nacionais*. 2002.

MURCHO, Desidério. “A natureza da filosofia e seu ensino”. 2008. In: [www.criticanarede.com](http://www.criticanarede.com). Acesso em 06/10/2010.

ROCHA, Ronai Pires. *Ensino de Filosofia e currículo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.



# Traduções



# Significado como uso: uma interpretação

*Claudia Bianchi*  
*Università Vita-Salute San Raffaele de Milão*

*Tradução: Renato Railo\**  
*Universidade de São Paulo*

## Resumo

O legado de Wittgenstein à filosofia da linguagem é múltiplo e a sentença “o significado é uso” é uma de suas teses mais famosas e controversas. A filosofia da linguagem ordinária e, por consequência, a pragmática contemporânea são baseadas em interpretações dessa tese. De acordo com a visão pragmática, o significado convencional de qualquer sentença (regras linguísticas convencionalmente associadas às expressões da sentença pela semântica da linguagem) não é suficiente para determinar completamente suas condições de verdade. A visão de que uma sub-determinação semântica é essencial para a linguagem natural é explicitamente atribuída a Wittgenstein (e ao seu “significado como uso”) por todos os estudiosos da pragmática. Neste artigo, o objetivo não será o de se ater à questão controversa da legitimidade dessa atribuição, mas o de mostrar qual a versão da teoria semântica – tomadas, principalmente, das “Investigações Filosóficas” – que poderia justificar tal atribuição. Pretende-se, então, esboçar a imagem da linguagem

\* A presente tradução foi gentilmente autorizada pela autora e pela editora Il Mulino. O artigo foi originalmente publicado como: BIANCHI, C. “Significato come uso: un’interpretazione”. *Rivista di Filosofia*, v. 94, n. 1, abr./ 2003, p. 1-24. Disponível em: [http://www.mulino.it/rivisteweb/scheda\\_articolo.php?id\\_articolo=8460&from=%2Fws%2FrwDirectDownload.php%3Fdoi%3D10.1413%2F8460](http://www.mulino.it/rivisteweb/scheda_articolo.php?id_articolo=8460&from=%2Fws%2FrwDirectDownload.php%3Fdoi%3D10.1413%2F8460) (N. T.).

que Wittgenstein critica – em sua maioria, discutindo jogos de linguagem e semelhança de família – e oferecer uma reconstrução plausível da interpretação pragmática dessa crítica.

### **Palavras-chave**

Filosofia da linguagem ordinária, filosofia analítica, pragmática, semântica

### **Abstract**

Wittgenstein's legacy in philosophy of language is manifold, and the motto "meaning is use" is one of the most notorious and controversial Wittgensteinian theses. Ordinary language philosophy and, as a result, contemporary pragmatic models are based on interpretations of this very thesis. According to the Pragmatic View, the conventional meaning of any sentence (the linguistic rules conventionally associated with the expressions of the sentence by the semantics of the language) underdetermines its truth conditions. The view that a semantic underdetermination is essential to natural language is explicitly ascribed to Wittgenstein (and to his "meaning as use" thesis) by all pragmatic scholars. In my paper I shall not concern myself with the controversial question of the legitimacy of this ascription; my only aim is to show which version of the semantic theory – taken mainly from the *Philosophical Investigations* – could justify that ascription. I will then sketch the image of language that Wittgenstein criticises – mostly by discussing language games and family resemblance – and offer a plausible reconstruction of the pragmatic interpretation of this critique.

### **Keywords**

Ordinary language philosophy, analytic philosophy, pragmatic philosophy of language, semantic

### **Introdução**

Entre as inúmeras e diversas heranças que Wittgenstein deixou à filosofia da linguagem, encontra-se a tese resumida no slogan "O significado de uma palavra é o seu uso na lin-

guagem” (WITTGENSTEIN, 1968: §43)<sup>1</sup>, uma das mais notáveis e controversas doutrinas filosóficas. Tal proposta, diversamente interpretada, está na origem da filosofia da linguagem ordinária e o que se pretende com este artigo é mostrar como ela se insere também no centro da perspectiva pragmática da linguagem – que da filosofia da linguagem ordinária constitui a continuação mais explícita e consciente. Sob a cômoda denominação “corrente pragmática”, concentrar-se-á aqui em posições por vezes diversas e mesmo contrastantes, devido ao fato de possuírem particularidades por demais extensas para que pudessem ser reconhecidas por um paradigma unitário<sup>2</sup>. Apesar disso, acredita-se na possibilidade de delimitar uma base comum, chamada *tese de subdeterminação*, segundo a qual o significado convencional de *cada* enunciado (regras linguísticas convencionalmente associadas às expressões do enunciado pela semântica da linguagem) não é suficiente para determinar completamente as condições de verdade do próprio enunciado e que estes só vêm delimitados por meio da adoção de processos inferenciais ou pragmáticos.

O retorno aos filósofos da linguagem ordinária, a propósito da tese de subdeterminação, é, às vezes, explícito na corrente pragmática, ainda que raramente demonstrado<sup>3</sup>. O presente artigo não se ocupará, no entanto, da legitimidade histórica ou filológica dessa filiação; na primeira parte, tentar-se-á ilustrar a interpretação da teoria da linguagem apresentada pelos filósofos da linguagem ordinária que justificam tal evocação e, em relação a isso, limitar-se-á basicamente a um ponto negativo, isto é, a uma noção de linguagem que é ponto polêmico entre Wittgenstein, Waismann e Austin. Já na segunda parte, ao contrário, ter-se-á por objetivo explicitar e articular uma linha argumentativa plausível e coerente que seja capaz de justificar a tese de subdeterminação desenredada pela corrente pragmática.

---

1 - Edição brasileira: WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, § 43: “Pode-se, para uma grande classe de casos de utilização da palavra “significação” – se não para todos os casos de sua utilização –, explicá-la assim: a significação de uma palavra é seu uso na linguagem”. (N. T.)

2 - Tais posições podem ser encontradas nos trabalhos de linguistas, psicólogos e filósofos, como, entre outros, Kent Bach, Robyn Carston, François Récanati, John Searle, Charles Travis, Dan Sperber e Deirdre Wilson. Estes se apresentam ora por “*pragmatic view*” (cf. TRAVIS, C. “Pragmatics”. In: HALE, B.; WRIGHT, C. (orgs.). *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell, 1997, p. 87-107), ora como “*contextualistas*” ou por “*pragmática vero-condicional*” (cf. Récanati, F. *Direct Reference: from Language to Thought*. Oxford: Blackwell, 1993; Carston, R. “Implicature, Explicature and Thuth-Theoretic Semantics”. In: Kempson, R (org.). *Mental representations: the interface between language and reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 155-181), ou ainda por “*modelo comunicativo inferencial*” (cf. Sperber, D.; Wilson, D. *Relevance: Communication and Cognition*. Oxford: Blackwell, 1986. Edição italiana: \_\_\_\_\_. *La pertinenza*. Trad. G. Origg. Milano: Anabasi, 1993).

3 - Exceto os trabalhos de Travis, que caracterizam e articulam a derivação wittgensteiniana da tese; recomenda-se TRAVIS, C. *The Uses of Sense: Wittgenstein’s Philosophy of Language*. Oxford: Clarendon Press, 1989; TRAVIS, C. *Unshadowed Thought: Representation in Thought and Language*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2000.

## Wittgenstein, Waismann e Austin

Como dito antes, costuma-se atribuir a inspiração da linha teórica que pertence às correntes pragmáticas contemporâneas à tradição dos filósofos da linguagem ordinária e, em particular, ao segundo Wittgenstein, Waismann e Austin. Naturalmente, os três autores requerem análises diversas, sobretudo em relação às motivações presentes na origem das ideias aparentemente semelhantes. Por exemplo, se Waismann persegue o objetivo de enfraquecer os argumentos neopositivistas a favor da identificação do significado de uma frase com o método de investigação, Austin tenta atacar um dos pilares da noção tradicional (fregeana) da linguagem, ou seja, a ideia segundo a qual o significado convencional de um enunciado determina completamente e univocamente as suas condições de verdade<sup>4</sup>, enquanto que, em relação à Wittgenstein, as teses presentes nas *Investigações Filosóficas* só adquirem sentido completo se vistas em paralelo e em contraposição àquelas do *Tractatus Logico-Philosophicus*. Feita essa ressalva, é possível, no entanto, determinar exemplos, temas comuns e uma metodologia aos três filósofos – além de doutrinas, ora só acenadas, ora extensamente analisadas, que influenciaram diretamente os autores da corrente pragmática.

Pelo exame da linguagem ordinária surge o que Waismann chama de *textura aberta* (*open texture*) dos termos empíricos, caráter discriminante das linguagens naturais em relação às linguagens formais. Se, em uma linguagem formal, as convenções semânticas associam a cada termo e a cada frase um significado fixo, os termos empíricos de uma linguagem natural são caracterizados por uma *incompleteude* essencial que se reflete sobre a possibilidade de verificação dos enunciados que contém termos empíricos. Acredita-se que a expressão “textura aberta”, aplicada aos termos empíricos, presta-se a interpretações diversas que identificam pelo menos três possibilidades de sentido da expressão.

Em primeiro lugar, é possível perguntar-se, tal qual Waismann ou Austin, quantos e quais testes são necessários para investigar um enunciado como:

(1) *Há um gato no quarto ao lado.*

Isto é, basta ver o gato, ou é preciso tocá-lo, acariciá-lo e senti-lo ronronar?<sup>5</sup> Se a origem da

---

4 - Vale dizer que o artigo *Verifiability* de Waismann foi escrito no mesmo ano da publicação (1940) de *The Meaning of a Word*, de Austin, e trata substancialmente dos mesmos temas. Waismann pertence, primeiramente, à tradição intelectual oposta àquela de Austin, ou seja, ao neopositivismo, do qual toma os modelos de análise, a terminologia e retoma seus problemas. O comportamento crítico de Waismann contra a corrente neopositivista deve ser realçado também à influência de Wittgenstein.

5 - E para um telefone, questiona-se Austin, é preciso tentar adentrá-lo?

incompletude da verificação reside na incompletude dos termos empíricos, esta, por sua vez, deriva da incompletude das descrições factuais; a qualquer descrição empírica (como a descrição da mão direita, exemplo dado por Waismann) é possível sempre acrescentar complementos e detalhes, sem que se chegue a um fim, a um inventário completo. A impossibilidade de exaurir todos os detalhes de uma descrição empírica é o primeiro sentido que deve ser atribuído à expressão “textura aberta”, o que corresponde ao horizonte de possibilidades sobre o qual se estende cada conhecimento factual. Um horizonte que, também para Wittgenstein, não é limitado em *seja qual for* a direção, sem que isso seja considerado preocupante: “Mas então o emprego da palavra não está regulamentado; o ‘jogo’ que jogamos com ela não está regulamentado. Ele não está inteiramente limitado por regras” (WITTGENSTEIN, 1968: § 68). Mais à frente, diz: “Mas isto não é ignorância. Não conhecemos os limites porque nenhum está traçado” (Idem: § 69). E o mesmo continua:

*Torna-se estranho quando somos levados a pensar que o desenvolvimento futuro deva estar já de algum modo presente no ato de compreender, e, contudo, não está. Pois dizemos que não há dúvida de que compreendemos esta palavra, mas, por outro lado, que sua significação reside em seu emprego (Ibidem: § 197).*

Em outras palavras, não se trata de ignorância e nem de limites vagos; segundo Waismann, os termos empíricos são delimitados somente em certas direções, em função do conhecimento dos falantes e de seus interesses, objetivos e atividades que lhes vêm relacionados. Os limites são consequência dos objetivos atuais de uma comunidade linguística e cultural e são, portanto, limites não definitivos, mas sim abertos a usos inéditos, à criação de novas convenções em contextos imprevistos.

Pode-se então frisar um segundo sentido de “textura aberta”: Wittgenstein, Waismann e Austin se esforçam por variar as situações de pronúncia de enunciados que contêm termos empíricos, de forma a criar contextos de uso imprevistos, isto é, casos extraordinários que, em contraste com nossas intuições, são capazes de evidenciar as tensões da linguagem natural (WAISMANN, 1951: 118)<sup>6</sup>. Veja-se o exemplo

(2) *Ali tem uma poltrona,*

---

6 - Como em Wittgenstein (1968, § 250): “A questão da verificação só surge quando caímos em uma nova combinação de palavras... quando dizemos ‘O cão pensa’ criamos um novo contexto, saímos dos limites do discurso comum, e surge, então, a questão do quê se quer dizer com esta sucessão de palavras”.

ou, como o próprio Wittgenstein (1968: § 80) escreve:

*Digo: ali tem uma poltrona. Que aconteceria se eu fosse lá buscá-la e ela desaparecesse repentinamente da minha vista? [...] Você tem regras prontas para tais casos – que digam se se pode ainda chamar a isto de ‘poltrona’? Mas elas nos escapam quando usamos a palavra ‘poltrona’; e devemos dizer que não ligamos a esta palavra nenhuma significação, uma vez que não estamos equipados com regras para todas as possibilidades de seu emprego?*

Analogamente, Waismann também fornece exemplos; o enunciado,

(3) *Ali está um amigo meu*

é verdadeiro ou falso se, quando me aproximo, o homem desaparece, ou então se ele fala e se comporta como um homem, mas sua altura chega aos 10 centímetros? E o que dizer do enunciado,

(4) *É ouro,*

dito a propósito de um objeto que satisfaz todos os testes químicos para que seja classificado como ouro, mas que emite um novo tipo de radiação? (WAISMANN, 1951: 118) Austin continua: o que dizer do enunciado,

(5) *É um pintassilgo,*

proferido a propósito de um passarinho que explode ou cita Virginia Woolf? (AUSTIN, 1961a)<sup>7</sup> A expressão “textura aberta”, nesse segundo sentido, é, então, a impossibilidade inicial de prever todas as circunstâncias que poderiam modificar ou descrever um enunciado, de indicar novas experiências que obrigam a uma reformulação radical de uma parte da

---

7 - A tradução das referências à Austin é nossa.



nossa teoria sobre o mundo. Em seu *The Meaning of a Word*, Austin (Idem: 67) observa que nem a frase,

(6) *É um gato (verdadeiro),*

nem a sua negação parecem corresponder ao estado de coisas em que um gato, após anos de vida em comum com um homem, vida esta marcada pela harmonia e amizade, começa a discorrer em inglês perfeito: “[ambos os enunciados] são apropriados em situações diversas desta” (Ibidem); ou seja, em uma circunstância fora do padrão, anormal, “não sabemos o que dizer. Faltam-nos as palavras, literalmente” (Ibidem: 68).

E, enfim, da variação dos contextos tomados em consideração, crê-se que esta levada ao extremo permite a compreensão de um terceiro sentido de “textura aberta”, visto que se torna obrigatória a exploração dos limites *lógicos* do pensamento humano, isto é, o campo de possibilidades no interior do qual se pode exercitá-lo. Diante dos enunciados,

(7) *“X é extenso, mas não tem forma”* (Ibidem)<sup>8</sup>

ou

(8) *Este homem está e não está em casa,*

comprova-se que se está diante de frases que não se limitam a colocar à prova as intuições empíricas dos indivíduos, uma vez que parecem sair do espaço lógico até aqui ocupado pela língua e violar as regras de uso das expressões, como nos exemplos (2) a (6). Já (7) e (8) podem ser incorporadas à negação de proposições gramaticais no sentido de Wittgenstein, como em

(9) *Cada haste há um comprimento,*

---

8 - Mas recomenda-se também a leitura de Wittgenstein (1968: § 252).

que define os termos da seguinte forma: “Mas esta imagem, em relação à frase gramatical, pode apenas mostrar aquilo que chamamos de *comprimento de uma haste*” (WITTGENSTEIN, 1968: § 251, *grifo do autor*) – proposições das quais “não posso me representar o contrário” (Idem). Ainda nesses casos, porém, os termos da linguagem natural são suficientemente flexíveis a ponto de consentir seu emprego em usos inéditos e inconstantes. A propósito de (7) e (8), de fato, Austin (1961a: 68, *grifo do autor*) observa:

*Em certo sentido não podemos dizer que coisa isto ‘poderia querer dizer’ – não existem convenções semânticas, explícitas ou implícitas, que cubram este caso: pois isso não está excluído em modo algum – não existem regras que ponham limites sobre aquilo que podemos ou não podemos dizer em casos fora do ‘comum’.*

De um homem morto e estendido sobre o próprio leito, pergunta, diz-se que está em casa?  
Ou que não está em casa?

## Gatos, portas, gramas e geladeiras

Como dito na Introdução, a tradição da filosofia da linguagem ordinária foi renovada recentemente, especialmente com John Searle e Charles Travis, com trabalhos dedicados à generalização da propriedade de subdeterminação semântica<sup>9</sup>. Os dois autores retomam de Austin, Waismann e Wittgenstein os tipos de exemplos de situações estranhas e o método de questionar que Austin chamava “fenomenologia linguística” (1961b: 182). Para enunciados aparentemente banais e inocentes como

*O gato está sobre o tapete;*

*Paulo corta a grama;*

---

9 - Sobre este ponto ver: SEARLE, J. *Expression and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979; SEARLE, J. “The Background of Meaning”. In: \_\_\_\_\_; KIEFER, F.; BIERWISCH, M. (orgs.). *Speech Act Theory and Pragmatics*. D. Reidel Publishing Company, 1980, p. 221-232; SEARLE, J. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1992; TRAVIS, C. *Saying and Understanding*. Oxford: Blackwell, 1975; TRAVIS, C. *The True and the False: the Domain of Pragmatics*. Amsterdam: Benjamins, 1981; TRAVIS, C. “On What is Strictly Speaking True”. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 15, n. 2, 1985, p. 187-229; TRAVIS, C. *The Uses of Sense*, op. cit.; TRAVIS, C. “Meaning’s Role in Truth”. *Mind*, v. 105, n. 419, 1996, p. 451-466; TRAVIS, C. *Pragmatics*, op. cit.; TRAVIS, C. *Unshadowed Thought*, op. cit.

*Bia abriu a porta;  
Tem leite na geladeira,*

vêm conjecturados contextos desviantes ou bizarros, como, por exemplo, a viagem pelo espaço interestelar e sem gravidade do gato e do tapete, a grama que é cortada como um bolo de aniversário, as portas que são abertas após serem arrombadas, e as geladeiras que estão repletas de leite, prontas a submergir aquele que se atrever a abri-las. Nas intenções dos autores pertencentes à corrente pragmática, exemplos como os citados mostram que cada frase tem um só sentido, uma vez especificado um sistema de relações contextuais (que Searle chama *background*) que fixa as condições de verdade dos mesmos – em outras palavras, só uma vez fornecida uma descrição da ocasião de uso, que é fixada a interpretação pertinente. O sistema de relação contextual não é único, constante, estabelecido para sempre, associado de modo estável ao enunciado ou ao predicado, assim como não é única a ocasião de uso de um enunciado ou de um predicado. Variando oportunamente o que está por trás das hipóteses contextuais, é possível fazer variar, por consequência, as condições de verdade das frases. Os autores da corrente pragmática concluem, então, com Wittgenstein, que as propriedades semânticas de uma expressão dependem do uso que se faz da expressão e que o significado convencional de um enunciado, na ausência de uma ocasião particular de uso, subdetermina suas condições de verdade.

Ao se analisar os trechos dados como exemplos neste artigo, é possível perceber que a tese de subdeterminação não é o resultado de uma demonstração, mas emerge como simples hipótese empírica. Os exemplos se limitam a *mostrar*, sem *demonstrar*, a variação de condições de verdade que também diz respeito aos enunciados mais banais – como neste caso dado por Searle (1979: 127):

*Suponhamos que eu vá ao restaurante com a clara intenção de dizer exatamente e literalmente aquilo que quero dizer, isto é, com a intenção de proferir as frases imperativas que exprimem exatamente aquilo que desejo. Começo dizendo: “Traga-me um hambúrguer bem passado, com ketchup e mostarda, sem muito picles”. [...] Suponhamos que o hambúrguer que me fosse servido estivesse fechado dentro de um metro cúbico de matéria plástica transparente e rígida, de forma a só poder ser aberto com uma britadeira; ou suponhamos que o hambúrguer tivesse um quilômetro de extensão e que fosse necessário derrubar o muro do restaurante para que eu pudesse ser servido. A minha ordem “Traga-me um hambúrguer bem passado,*

*com ketchup e mostarda, sem muito picles” foi obedecida e satisfeita nestes dois casos?.*

No que se segue, tentar-se-á caracterizar com maior precisão o tipo de fenômeno que Searle e Travis tentam circunscrever ao descrever ocasiões particulares de uso de enunciados aparentemente não problemáticos, explicitando e articulando argumentações somente acenadas, geralmente implícitas na apresentação dos exemplos. Analisar-se-á, em particular, os exemplos com o verbo *abrir* propostos por Searle, a partir dos enunciados:

- (10) *Bia abriu a porta;*
- (11) *Bruno abriu a latinha de atum;*
- (12) *Francisca abriu os olhos;*
- (13) *Paulo abriu a ferida;*
- (14) *Lia abriu os braços.*

A propósito de (10) - (14), Searle afirma que, ainda que o significado convencional do verbo *abrir* seja sempre o mesmo, a sua interpretação é radicalmente diversa de enunciado para enunciado. O verbo parece ter um conjunto de condições de aplicação que varia sensivelmente de (10) - (14) e Searle se pergunta, por exemplo, se estaremos dispostos a considerar (10) verdadeiro se Bia abraze a porta com um abridor de latas ou com um bisturi. Aparentemente, o significado convencional do verbo determina uma contribuição diversa às condições de verdade de cada frase e o significado convencional da frase determina, para a mesma frase em contextos diversos, conjuntos distintos de condições de verdade.

## **Semântica tradicional**

Passamos agora a caracterizar a noção de linguagem contra a qual são diretos os exemplos dos filósofos da linguagem ordinária e, sobre seu rastro, dos pragmáticos. Por semântica tradicional tornou-se convenção identificar a semântica de modelos, filiação direta do paradigma fregeano e das teses semânticas do *Tractatus* (MARCONI, 1999). O centro desse paradigma é a ideia de que as expressões linguísticas têm sentidos fixos, estabelecidos

pelas convenções da linguagem, e condições de verdade determinadas. Particularmente: i) cada expressão linguística tem um sentido convencional – sentido determinado pela forma de expressão; ii) tal sentido se identifica, no caso de uma expressão subenunciativa (como um predicado), com as condições de aplicação da expressão (CDA, condições que um objeto deve atender de maneira que a expressão se lhe aplique) e, no caso de um enunciado, com as condições de verdade do enunciado (CDV, condições que o mundo deve atender de maneira que o enunciado constitua uma descrição apropriada dele); iii) o sentido de uma expressão complexa é função do sentido das expressões componentes.

A tese pragmática de subdeterminação, exemplificada na seção precedente, constitui uma objeção às bases da semântica tradicional: a ideia de que os enunciados tenham CDV determinados, fixados por convenções linguísticas. Na realidade, também a semântica tradicional reconhece exceções à identificação *tout court* das CDV de um enunciado com o seu significado convencional, a saber, os fenômenos de ambiguidade, elipses, indexicalidade ou sentido implícito. Crê-se, então, evidente que a tese pragmática representa uma objeção séria e relevante somente se conseguir desenhar um fenômeno de subdeterminação não passível de pertencer aos campos da ambiguidade, elipses, indexicalidade ou sentido implícito – fenômenos para os quais a semântica tradicional possui uma ampla gama de soluções. O objetivo desta seção será, então, o de ilustrar os caminhos que a semântica tradicional poderia adentrar para reconduzir a tese de subdeterminação ao interior do próprio paradigma. Na seção sucessiva, ao contrário, indicar-se-á uma leitura plausível da tese de subdeterminação, de forma a excluir as estratégias tradicionais, sendo que, dessa maneira, mostrar-se-á como a tese pragmática representa um fenômeno do qual a semântica tradicional não consegue dar conta.

#### a) Ambiguidade

No paradigma semântico tradicional, a linguagem é caracterizada por uma correspondência entre forma e conteúdo: o sentido de uma expressão é determinado pela forma da expressão. A linguagem natural contém expressões ambíguas; logo, esse modelo semântico postulará que a uma expressão ambígua, seja homônima (como crença) ou polissêmica (como jornal), estejam associados dois ou mais conjuntos de CDA e a um enunciado ambíguo, como em

(15) *Estou livre de todas as minhas velhas crenças,*<sup>10</sup>

<sup>10</sup> - A palavra italiana *credenza* significa tanto crença, ato ou efeito de crer, quanto armário, móvel de cozinha. Percebe-se, então,

dois ou mais conjuntos de CDV. As convenções da linguagem fixam a lista dos sentidos potencialmente disponíveis para uma expressão, postulando tantas unidades distintas (tantas formas diferentes) quantos são os sentidos – formas que podem ser assinaladas para distingui-las: *crença* (1) (que é associada ao sentido de “móvel de cozinha”) e *crença* (2) (que é associada ao sentido de “convenção, opinião”). É então possível formular uma estratégia em termos de ambiguidade para dar conta dos enunciados de (10) - (14), postulando mais sentidos distintos para *abrir*: *abrir* (1) associado ao sentido de “desfechar”, *abrir* (2) associado ao sentido de “fazer uma fenda”, *abrir* (3) associado ao sentido de “ampliar”, etc.

#### b) Elipse

A correspondência faz o significado e a CDV é posta em discussão também nos casos das elipses, como em:

(16) *João terminou de comer; também Lia terminou.*

É evidente que, para ser avaliado, ou seja, para ter a CDV determinada, o segundo enunciado deve ser completado com material linguístico e, no caso de (16), recuperado a partir do primeiro enunciado. Tem-se então:

(17) *João terminou de comer; também Lia terminou de comer.*

Da mesma forma, no que tange a (10), poder-se-ia postular que o enunciado, após ter a CDV determinada, deva ser completado com material linguístico, recuperável por meio do contexto extralinguístico, como em

(18) *Bia abriu a porta com a chave*

ou

---

que, ao ser traduzida, o exemplo perde sentido, razão pela qual se deve conceber a mesma homonímia em Português. (N. T.)

(19) *Bruno abriu a latinha de atum usando um abridor de latas.*

### c) Indexicalidade

A semântica tradicional retifica a identificação de significado e a CDV também para incluir expressões particulares das linguagens naturais, como os indexicais. As frases em que aparecem tais expressões têm, sim, um significado convencional, que, no entanto, não pode ser identificado diretamente com as condições de verdade da frase. É, de fato, necessário, para poder fixar as condições de verdade de uma frase indexical, como, por exemplo,

(20) *Eu sou italiana,*

determinar quem proferiu a frase, ou seja, o contexto de pronunciamento da frase. O significado de uma expressão indexical vem, então, concebido como uma função – que Kaplan (1989) chama de *caráter* da expressão –, desde elementos do contexto de pronúncia, como falante, lugar e tempo de tal pronúncia, até o valor semântico da expressão (ou CDV) (aquele que Kaplan chama de *conteúdo*)<sup>11</sup>. Em outras palavras, o valor semântico de uma expressão indexical é determinado pelas regras da linguagem e por fatores contextuais – onde o fator contextual pertinente é fixado pelas regras associadas à expressão (como em “*eu* se refere ao falante no contexto dado”). As CDV de um enunciado vêm *determinadas*, indiretamente, pelo significado linguístico do enunciado, com uma determinação que é automática, funcional e, portanto, semântica.

Tal concepção, se aplicada em (10) - (14), generaliza a ideia de que o significado linguístico associado convencionalmente às expressões linguísticas seja uma função e isso permitiria à semântica tradicional manter sua tese central de significados convencionais fixos associados às expressões linguísticas. No âmbito semântico tradicional, um critério desse tipo foi utilizado como exemplo para definir o significado convencional dos predicados como

---

**II** - A noção de contexto aqui utilizada corresponde à situação objetiva de pronúncia e é constituída por um número fixo e restrito de parâmetros: falante, lugar, tempo, conjunto de ouvintes, conjunto dos objetos que podem ser designados, segmento de discurso. São esses os parâmetros que aparecem na exposição montagoviana presente em: MONTAGUE, R. “Pragmatics”, 1968. In: \_\_\_\_\_. *Formal Semantics*. New Haven: Yale University Press, 1974, p. 95-118; David Lewis propõe, em apêndice, uma primeira expansão de tais índices: cf. LEWIS, D. “General Semantics”. *Synthese*, 22, 1970, p. 18-67.

*ser vermelho* ou *ser plano* (ou de preposições como *de* e verbos como *pegar*) com disjunções da forma:

$$\begin{aligned}
 f(x) &= \text{"..."} \text{ se } P1(x) \\
 &\text{"..."} \text{ se } P2(x) \\
 &\text{"..."} \text{ se} \dots\dots\dots \\
 &\text{"..."} \text{ nos outros casos (KEENAN, 1975)}^{12}.
 \end{aligned}$$

O valor semântico que o predicado assume em seu uso particular varia, dependendo do contexto linguístico (intuitivamente, o que significa *ser vermelho* muda se falamos de cabelos ou de tomates, assim como *ser plano* não tem o mesmo significado se falamos de uma mesa ou da Holanda). Adaptando essa proposta ao nosso exemplo, a função associada ao predicado *abrir* parece possuir valores diversos em contextos (linguísticos) diversos como (10) - (14). Também aqui, intuitivamente, existem modos diversos de abrir uma porta ou uma latinha de atum ou os olhos ou, ainda, uma ferida. E, então, a função associada ao predicado *abrir* será da forma:

$$\begin{aligned}
 \textit{Abrir} &= \text{"x"} \text{ se abrir (porta, janela);} \\
 &\text{"y"} \text{ se abrir (latinha);} \\
 &\text{"q"} \text{ se abrir (olhos);} \\
 &\text{"z"} \text{ se abrir (ferida);} \\
 &\text{"w"} \text{ nos outros casos.}
 \end{aligned}$$

Uma vez dado o objeto, a interpretação pertinente (o modo pertinente de *abrir*) vem calculada automaticamente. Como acenado, a proposta apresentaria a vantagem – extremamente sedutora para a semântica tradicional – de permitir, sim, a variação sistêmica dos valores obtidos aplicando a função aos diversos enunciados, mas mantendo fixo o *significado* do predicado, a partir do momento que o significado é dado pela totalidade da disjunção, pela função no seu complexo.

---

12 - Ver também: PARTEE, B. "Compositionality". In: LANDMAN, F.; VELTMAN, F. (orgs.). *Varieties of Formal Semantics*. Dordrecht: Foris Publications, 1984, p. 289-290.



## d) Sentido implícito

O último caminho aberto à semântica tradicional para tratar do fenômeno exemplificado em (10) - (14) é aquele de reduzi-lo a um caso de sentido implícito, ou sentido comunicado, ou significado do falante; tratar-se-iam de enunciados de cujo falante se serve para comunicar qualquer coisa a mais, além do (ou diverso do) sentido literal das expressões utilizadas, e isso graças à rede de crenças, intenções, atividades que ele compartilha com seus interlocutores. Exemplos clássicos de sentido implícito ou comunicado de um enunciado são constituídos por implicações comunicativas griceanas, ou seja, exemplos de sentido não literal de uma expressão, seus sentidos amplos ou figurados e metafóricos. Na semântica tradicional, implicações e sentidos figurados são diferenciados claramente pelas CDV literais de um enunciado ou pelas CDA literais de uma expressão subenunciativa, sendo os sentidos implícitos expulsos pela semântica e confinados na pragmática.

Quando se aplica aos exemplos até aqui fornecidos a estratégia, em termos de sentido implícito, devemos associar a *abrir* um só sentido literal, a um só conjunto de CDA; todos os outros sentidos seriam sentidos figurados ou amplos, como quando se diz

(12) *Francisca abriu os olhos*

e se quer dizer que Francisca finalmente se tornou consciente de algo, ou quando se diz

(21) *Paulo abriu o seu coração*

e se quer dizer que Paulo confiou em alguém.

## **Crítica à semântica tradicional**

Na interpretação que se propõe, a corrente pragmática se mostra como continuação direta da tradição da filosofia da linguagem ordinária, sobretudo pelo objetivo de dismantelar a tese, central para Frege e para o primeiro Wittgenstein, de significados fixos associados convencionalmente às expressões, e de CDV determinadas associadas aos enunciados da linguagem. Como dito, o objetivo pode ser alcançado somente refutando convincentemen-

te as diversas estratégias que se ilustrou aqui e demonstrando que os exemplos examinados trazem à superfície um fenômeno mais preocupante, que a semântica tradicional não consegue resolver: a subdeterminação semântica de cada frase da linguagem natural. Na última parte deste artigo, serão examinadas as refutações possíveis de se realizar, desde que se desenvolva a perspectiva pragmática com coerência e até as últimas consequências.

#### a) Ambiguidade

A estratégia em termos de ambiguidade postula que se associe ao verbo *abrir* uma pluralidade de sentidos distintos. Searle e Travis, no entanto, mostram que é possível multiplicar à vontade os exemplos, estendendo indefinidamente a lista de CDA associada estavelmente, convencionalmente, ao predicado. Essa multiplicação de sentidos, se tomada seriamente, tem duas consequências indesejáveis para uma teoria semântica. De um lado, torna pouco plausível e, certamente, não econômico considerar lexicalizados todos os diversos sentidos do verbo, sentidos que seriam repertoriados em uma lista exaustiva. Por outro lado, o método da lista, que postula apenas alguns valores, não dá conta da dimensão de continuidade e de permeabilidade de tais sentidos – ou seja, o fato destes frequentemente se sobreporem parcialmente na interpretação e fazerem apelo um ao outro – e do fato dos sentidos estarem simultaneamente presentes, ainda que diversamente salientados ou sublinhados, ou, ainda, inclusos um no outro.

#### b) Elipse

Uma solução em termos de elipse, ao contrário, sugere, para que um enunciado como (10) tenha CDV determinada, completá-lo com material linguístico, como em

(18) *Bia abriu a porta com a chave.*

Mas é evidente que uma estratégia desse tipo não teria como restringir os tipos de complementos a serem incluídos nas CDV (no conteúdo semântico) de (10), se (18), ou se

(22) *Bia abriu a porta usando a maçaneta*

ou ainda

(23) *Bia abriu a porta empurrando-a*

etc. E também se fosse estipulado que (18) constitui um “bom” complemento de (10), nada em (18) bloquearia interpretações desviantes, como aquela segundo a qual a chave usada por Bia pesa 20 kg e Bia a usou como se fosse um aríete.

### c) Indexicalidade

Aquela que se definiu como solução em termos de indexicalidade parece ser o centro dos exemplos de Searle: é, de fato, possível obter, para *abrir a porta*, a interpretação de abrir que se teria geralmente para *abrir a latinha* – ou seja, “fazer uma fenda”. Como exemplo, tome-se em consideração (10), proferido em duas circunstâncias diversas. Caso I: para um jantar com amigos o anfitrião está cozinhando um maravilhoso risoto à milanesa; sua vizinha, Bia, convidada para jantar, bate na porta e, ao convite daquele (expresso por “entre”), Bia, com um machado, dilacera a porta. Dir-se-ia que Bia abriu a porta? Provavelmente não; (10) parece falso. Caso II: o maravilhoso risoto à milanesa, esquecido por 40 minutos no forno, pega fogo; a casa é rapidamente invadida por chamas e fumaça; todos se refugiam sob a mesa e começam a pedir ajuda. Bia, a vizinha, usando um machado, dilacera a porta. Dir-se-á que Bia abriu a porta? Provavelmente sim; nesta circunstância, (10) nos parece verdadeiro.

Segundo Searle e Travis, novamente, nos dois casos examinados, a semântica de (10) não varia – o seu significado convencional é o mesmo – e, no entanto, sua interpretação é radicalmente diferente no primeiro caso em relação ao segundo. Visto que parte do mundo (o estado de coisas) ao qual se refere permanece constante (porta e modo de abri-la não mudam nos dois casos), mas o valor de verdade do enunciado muda ((10) é falso no caso I e verdadeiro no caso II), significa que as condições de verdade do enunciado são diversas nos dois casos, conclusão que a semântica tradicional não consegue resolver.

Crê-se possível, no entanto, delinear uma estratégia indexical um pouco diferente, que tome como modelo as expressões demonstrativas e possessivas e que é possível de se aplicar a (10). Foi dito que Travis defende a tese segundo a qual o significado convencional de (10) não fixa um conjunto único de condições de verdade: basta, de fato, fazer variar

um elemento do contexto<sup>13</sup> para fazer variar o valor de verdade de (10), logo, suas CDV. Nomeou-se os dois diversos casos respectivamente (Caso I – o jantar; Caso II – o incêndio). O conjunto apropriado de CDV de (10) no Caso I era algo como “Bia abriu a porta com a chave”; o conjunto apropriado de condições de verdade de (10) no Caso II era, ao contrário, “Bia abriu a porta com o machado”. Os dois conjuntos de CDV se diferenciam por um elemento, que representa o *modo* pelo qual a porta foi aberta e é responsável pela variação de condições de verdade. Os dois contextos escolhidos requerem que seja fixado este aspecto do contexto, que se escolha entre um “modo de abrir” e outro. A análise aqui apresentada pode ser vista como paralela em relação àquela dos possessivos: na construção possessiva “o livro de Lia” está presente uma variável que corresponde à relação que liga Lia ao livro, variável que deve ser saturada para que a expressão tenha uma referência e o enunciado, onde a expressão aparece, CDV determinada: essa saturação não segue, ainda, nenhuma regra prefixada (o livro pode ser aquele que pertence a Lia, ou que Lia escreveu, ou leu, ou viu em uma vitrine, etc).

Se se quisesse aplicar o tratamento de demonstrativos e possessivos aos enunciados (10) – (14), dever-se-ia dizer que no predicado *abrir* está presente uma variável – digamos  $X_m$ , o modo de abertura – que deve ser estipulada para cada ocorrência do predicado em cada contexto. O destinatário deve saturar essa variável a fim de obter um valor semântico definido para o predicado; somente em seguida é possível determinar as condições de verdade de (10). Nessa perspectiva, o predicado *abrir* não teria nem um valor fixo associado convencionalmente pelas regras da linguagem à expressão-tipo, nem uma regra automática de saturação, uma função (como para a estratégia indicativa) que, uma vez dado o argumento (o contexto linguístico *porta*, por exemplo), forneça o valor da função no contexto dado (um determinado modo de abrir). Aqui, como no caso das expressões demonstrativas ou possessivas, o significado convencional do predicado se limitaria a assinalar a presença de uma *variável* para estipular (o modo de abrir), mas sem determinar *como* estipulá-la (admitir-se número indefinido de modos – chaves, abridores de lata, machados, etc).

Na interpretação que se propõe, a tese que emerge dos exemplos de Searle parece ainda mais extrema. É, de fato, fácil imaginar pelo exemplo de (10) que ocasiões de uso cujo fator contextual foi ressaltado – chamemos  $X_m$  – podem se revelar não pertinentes para a determinação das condições de verdade de (10). Isso significa que  $X_m$  não constitui um aspecto do sentido de *abrir* que deve ser *necessariamente* determinado, como acontece no caso de uma construção possessiva, quando a determinação da relação que liga os dois termos da

---

13 - Naturalmente tratar-se-á de um elemento diverso pelos parâmetros da situação de pronúncia, isto é, falante, lugar e tempo.

construção é um processo obrigatório, imposto pelo material linguístico e necessário a fim de que a expressão tenha um valor semântico definido. Pode-se, sim, construir contextos nos quais a variável “modo” não tenha pertinência alguma para fixar as condições de verdade de um enunciado que contém o predicado *abrir*. É aquilo que acontece no próprio Caso II (o incêndio), pois pouco importa o modo pelo qual Bia abriu a porta – machado, ariete, ombrada, ou ainda, porque não, a chave duplicada que se lhe confiou para o caso de alguma eventualidade.

Parece, então, que é possível perceber duas consequências do exemplo analisado. Por um lado, o significado convencional do predicado *abrir* não impõe uma determinação particular da variável “modo de abrir” (chave mais do que machado), ou seja, nenhum modo particular faz parte do significado convencional do predicado, mas é o contexto que força uma interpretação em detrimento de outra. E, por outro lado, também uma vez fixado esse particular aspecto do contexto (também uma vez estabelecido, por exemplo, que o único modo conveniente de abrir uma porta deva ser com o uso da chave e da maçaneta), será possível tornar variáveis as condições de verdade de (10) variando *outros* aspectos do contexto (como o tempo): esses outros aspectos do contexto serão, de volta em volta, responsáveis pela subdeterminação do enunciado. Para dar ainda outro exemplo, se, no Caso II, Bia conseguisse derrubar a porta somente horas depois, quando então a dona da casa, todos os convidados e o risoto estariam completamente carbonizados, continuaríamos a dizer que (10) é verdadeiro?

#### d) Sentido implícito

Aplicada aos nossos exemplos, a estratégia do sentido implícito postula que seja associado a *abrir* um só sentido literal, um só conjunto de CDA; todos os outros sentidos seriam sentidos figurados ou amplos. Acredita-se que o sentido associado ao verbo *abrir* como candidato a seu único significado literal pode ser interpretado em pelo menos dois modos: (i) como um conjunto particular de CDA, isto é, um dos sentidos específicos, como por exemplo, o sentido de “fazer uma fenda”; (ii) como um conjunto de CDA abstrato e geral, comum a todos os usos do verbo. Crê-se que seja possível refutar ambas as interpretações.

A interpretação (i) implica que em um uso de

(10) *Bia abriu a porta*

o sentido “desfechar” de *abrir* é um sentido não literal, mas sim figurado, obtido por extensão pelo sentido primário “fazer uma fenda” – conclusão intuitivamente pouco plausível.

Já a interpretação (ii), ao contrário, sugere que se use para cada enunciado o conjunto de CDV mais abstrato e geral, isto é, um conjunto comum a todos os usos de *abrir*. Assim, para (10), teríamos um conjunto de CDV que abstrai o modo pelo qual a porta foi aberta, assim como o tempo gasto, o tipo de abertura praticada e todo e qualquer tipo de especificação que se poderia imaginar. Essas determinações seriam de domínio da pragmática, modulações ou enriquecimentos que não modificam as CDV literais da frase, pois o contexto permite simplesmente de integrar o significado, de completá-lo e de especificá-lo, e contextos diversos permitem integrações diversas. Considera-se que a corrente pragmática não deva aceitar de modo algum uma solução em termos de sentido implícito, uma vez que essa levaria a um divórcio entre as CDV formuladas pela teoria semântica e as intuições dos falantes sobre isso que torna um enunciado verdadeiro. De fato, se atribuímos a (10) um conjunto de condições de verdade abstrato e geral, cada abertura praticada (de qualquer natureza que esta seja e de qualquer modo que essa seja praticada) virá considerada como tal por satisfazer as condições de verdade de (10). Isso nos obrigaria a admitir que é verdadeiro (10) o fato de que Bia tenha rompido a porta de casa, ou tenha feito uma fenda na porta com um bisturi, ou, ainda, o fato de que Bia tenha espedaçado a parede e penetrado na casa, deixando todos na sala, em seguida abrindo a porta – ou engolido tudo e aberto a porta com as contrações do próprio estômago.

## Conclusão

A análise do exemplo de Searle que aqui se propôs pode ser facilmente ampliada aos casos examinados por Wittgenstein, Waismann e Austin. Se as refutações apresentadas são convincentes, surgiria então uma forma de subdeterminação semântica que se diferencia notavelmente dos tipos de dependência do significado de uma expressão por seus usos admitidos pela semântica tradicional – uma forma de subdeterminação que ameaça a imagem tradicional da linguagem presente nos escritos de Frege e no *Tractatus*. Esta apresentaria de fato dois caracteres que se distanciam radicalmente da semântica tradicional, e que, na reconstrução aqui proposta, constituem as teses basilares da corrente pragmática: a) em primeiro lugar, a subdeterminação é generalizada a todas as expressões linguísticas, não sendo propriedade de nenhum conjunto finito e determinado de expressões (indexicais e demonstrativos, expressões ambíguas, metáforas e usos figurados), mas uma propriedade geral do significado; b) em segundo lugar, os elementos contextuais que podem revelar-se

como pertinentes para fixar as condições de verdade de um enunciado dado não são determinados *a priori*, codificados no significado convencional do próprio enunciado; a relação entre caracteres da ocasião de uso e condições de verdade do enunciado não é automática, funcional, e, portanto, não é previsível.<sup>14</sup>

O modo de dependência não é *dado*, isto é, não é fixado independentemente da ocasião de uso (como é ao contrário o modo de dependência para as expressões indexicais ou demonstrativas): é o próprio contexto de uso que fixa o modo de dependência. Disso se segue que, fora de qualquer contexto, não é possível especificar um estado de coisas cuja realização tornaria um enunciado verdadeiro como (10): o seu significado convencional só determina as CDV do enunciado relativamente a certas assunções, a certas práticas, a certos objetivos.

Desse ponto de vista, as representações linguísticas são como a noção wittgensteiniana do homem que sobe à montanha segundo a qual pode ser vista como a imagem de um homem que desce dela; para se aplicar à realidade, as representações necessitam de interpretação. Como visto, acrescentar posteriores representações à nossa representação de origem não faria mais do que deslocar o problema: cada explicitação requereria, ela própria, uma interpretação. Como no caso do gato falante de Austin, nem (6) nem a sua negação são descrições adequadas: a solução pareceria, diz Austin, aquela de “fornecer uma descrição completa dos fatos” (AUSTIN, 1961a: 68) e, portanto, aquela de determinar o contexto, desejos, intenções, objetivos etc., da troca comunicativa e dos seus participantes. É, porém, evidente o regresso ao infinito que uma descrição desse tipo conduziria, pois, por um lado, cada especificação da situação de uso é passível, por sua vez, de especificações, e, por outro, a enumeração das especificações que se poderiam acrescentar não teria um fim. É o tema da discussão wittgensteiniana sobre o “seguir uma regra”:

*Disse que o emprego de uma palavra não é sempre limitado por regras. Mas qual a aparência de um jogo que é inteiramente limitado por regras? Regras que não dão margem a nenhuma dúvida e que lhes fechem todas as lacunas. – Não podemos imaginar uma regra que regule o emprego da regra? E uma dúvida, que aquela regra levante – e assim por diante? (WITTGENSTEIN, 1968: § 84).*

A solução de Searle, como aquela de Austin e de Wittgenstein, é de fazer repousar cada

---

**14** - Caracterizou-se aqui o tipo de subdeterminação trazido à tona pela corrente pragmática como uma forma de *metadependência* contextual. Ver mais em: BIANCHI, C. *La dipendenza contestuale*: per una teoria pragmatica del significato. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2001, cap. XI.

representação sobre um pano de fundo constituído por práticas, de usos, de hábitos, de comportamentos, de natureza largamente não representacional – sobre uma forma de vida.<sup>15</sup> Como escreve Wittgenstein (Idem: § 198):

*O que tem a ver a expressão da regra – digamos, o indicador de direção – com minhas ações? [...] talvez esta: fui treinado para reagir de uma determinada maneira a este signo e agora reajo assim. [...] alguém somente se orienta por um indicador de direção na medida em que haja um uso constante, um hábito.*<sup>16</sup>

## Referências bibliográficas

AUSTIN, J. L. “The Meaning of a Word”. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon Press, 1961a, p. 55-75.

\_\_\_\_\_. “A Plea for Excuses”. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon Press, 1961b, p. 175-204.

KAPLAN, D. “Demonstratives: An Essays on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals”. In: ALMOG, J.; PERRY, J.; WETTSTEIN, H. (orgs.). *Themes from Kaplan*. Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 481-563.

KEENAN, E. *Formal Semantics of Natural Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

MARCONI, D. *La competenza lessicale*. Roma-Bari: Laterza, 1999.

SEARLE, J. *Expression and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

WAISMANN, F. “Verifiability”. In: FLEW, A. (ed.). *Essays on Logic and Language*. Oxford: Blackwell, 1951, p. 117-144.

WITTGENSTEIN, L. *Ricerche filosofiche*. Org. M. Trinchero. Torino: Einaudi, 1968.

---

<sup>15</sup> - Searle fala a propósito de *Background não intencional*. Para mais informações, ver: SEARLE, J. *Intentionality: An Essay on the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 174-175.

<sup>16</sup> - Desejo agradecer a Carlo Penco, Nicola Vassallo e Carlo Augusto Viano pelas observações e críticas que conduziram a presente versão.







## Mill entre Aristóteles e Bentham

*Martha C. Nussbaum  
University of Chicago*

*Tradução de Gustavo Hessmann Dalaqua  
Universidade Federal do Paraná*

Who is the happy Warrior? Who is he  
That every man in arms should wish to be?<sup>1</sup>  
(Wordsworth, *Character of the Happy Warrior*)

O homem não luta pela felicidade. Só os ingleses fazem isso  
(Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos*)

### I

Concepções filosóficas poderosas revelam mesmo enquanto obliteram. Ao brilhar uma luz poderosa em alguns aspectos genuinamente importantes da vida humana, o Utilitarismo britânico obliterou outros. Sua preocupação em contar cada e toda pessoa obscureceu, por um tempo, o fato de que algumas questões de justiça não podem ser bem manuseadas

---

<sup>1</sup> - Quem é o Guerreiro feliz? Quem é ele / Que todo homem de arma deve desejar ser? (N. do Tradutor)

por meio da mera agregação do interesse de todos. Sua preocupação radical e admirável com o sofrimento, com a condução de todos os seres sencientes da dor a um estado de bem-estar e satisfação, obscureceu, por um tempo, o fato de que a satisfação talvez não esgote o bem humano ou mesmo a felicidade. Outras coisas poderiam estar implicadas, tais como a atividade, o amor, a plenitude de compromisso.

Com efeito, tão poderoso foi o poder escurecedor da intuição de Bentham, que a questão que Wordsworth assume como de todo indagável, a qual, com efeito, dedica oitenta e cinco linhas à resposta – a questão do que a felicidade realmente é – rapidamente parece aos filósofos sob a influência de Bentham uma questão cuja resposta é tão óbvia que não pode ser indagada a sério. Assim, Henry Prichard, muito embora um adversário do Utilitarismo, foi tão influenciado em seu pensamento sobre a felicidade pela concepção de Bentham que simplesmente presumiu que qualquer filósofo que falasse sobre a felicidade deveria estar a identificá-la com o prazer ou a satisfação. Quando Aristóteles pergunta o que é a felicidade, argumentava Prichard, ele não pode estar realmente formulando a pergunta que parece perguntar, uma vez que a resposta a essa questão é óbvia: felicidade é contentamento ou satisfação. Ao invés de perguntar no que a felicidade consiste, ele deve realmente perguntar, então, quais os meios instrumentais para a produção da felicidade.<sup>2</sup> Nietzsche, de modo similar, entende que a felicidade é (incontroversamente) um estado de prazer e contentamento, e expressa seu desdém pelos ingleses que buscam esse fim, ao invés de fins mais ricos que implicam sofrimento por uma causa nobre, esforço contínuo, atividades que põem o contentamento em risco e assim por diante. Ignorando a tradição inglesa mais rica representada no poema de Wordsworth, ele simplesmente compreendeu a “felicidade” inglesa como sendo o que Bentham dizia ser. Do mesmo modo procedeu, muito mais tarde, o sociólogo finlandês Erik Allardt, quando escreveu um ataque à ideia de que a felicidade era o fim do planejamento social, intitulado seu livro de *Having, Loving, Being* – coisas ativas que reputava como sendo mais importantes que a satisfação, as quais Finns, herdeiro do romantismo nórdico, julgava, tipicamente, como muito pouco importantes.<sup>3</sup> Como Nietzsche, ele entendia que a “felicidade” dos cientistas sociais era um estado de prazer ou satisfação. (ele está correto acerca dos cientistas sociais, se não acerca da “felicidade”).

2 - H. A. Prichard, “The Meaning of *agathon* in the *Ethics* of Aristotle,” *Philosophy* 10 (1935, pp. 27-39), celebrenemente analisado e criticado por J. L. Austin, “*Agathon* and *eudaimonia* in the *Ethics* of Aristotle,” in AUSTIN, *Philosophical Papers*, ed. J. O. Urmson and G. J. Warnock (Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press, 1979), pp. 1-31. Minha interpretação de Prichard segue a de Austin, incluindo sua (justa) exposição das premissas implícitas de Prichard (N. da Autora).

3- Erik Allardt, *Att ha, alska, att vara: Om valfard i Norden (Having, Loving, Being: On Welfare in the Nordic Countries* (Borgholm: Argos, 1975. Um relato breve de parte do argumento pode ser encontrado em inglês em ALLARDT, “Having, Loving, Being: An Alternative to the Swedish Model of Welfare Research,” in *The Quality of Life*, ed. M. Nussbaum e A. Sen (Oxford: Clarendon Press, 1993), pp. 88-94. O sueco é a língua original do livro porque Allardt é um finlandês que fala sueco (N. da Autora).

Há, contudo, uma tradição de pensamento mais longa e antiga sobre a felicidade, a tradição representada no poema de Wordsworth. Ela descende do pensamento grego antigo sobre *eudaimonia* e suas partes e é herdada via a tradução inglesa padrão de *eudaimonia* por “felicidade”. De acordo com essa tradição, representada mais integralmente pela *Ética Nicomaqueia*, de Aristóteles, aquilo com que todos podemos concordar é que a felicidade é algo como uma vida humana próspera, um tipo de vida que é ativa, incluindo tudo que tem valor intrínseco, e completa, quer dizer, que não carece de nada que a faria mais rica ou melhor. Qualquer outra afirmação sobre a felicidade é questionável, diz Aristóteles, mas disto ele prossegue e defende uma concepção de felicidade que a identifica com uma pluralidade específica de atividades valiosas, incluindo atividades em consonância com as excelências<sup>4</sup> (características valiosas) de muitas espécies, como as excelências política, intelectual e ética, e atividades envolvidas no amor e na amizade. O prazer não é idêntico à felicidade, mas normalmente (não sempre) acompanha a realização não frustrada das atividades que constituem a felicidade.

Algo parecido com isso é a ideia em que Wordsworth se apoia quando pergunta, em cada um dos vários aspectos da vida, quais seriam o caráter e a conduta do “Guerreiro feliz” e responde a essa questão. Como J. L. Austin escreveu numa crítica memoravelmente devastadora ao modo com Prichard interpreta Aristóteles, “Não penso que Wordsworth queria dizer [...] ‘Este é o guerreiro que sente prazer’. Com efeito, ele está ‘Condenado à companhia da Dor/E do medo e sangue, desgraçada comitiva.’”

Como Austin disse, o que há de importante no Guerreiro feliz é que ele possui características que o tornam capaz de realizar completamente as várias atividades da vida de uma maneira exemplar e atua em conformidade com elas. Ele é temperante, gentil, corajoso, amável, bom amigo, honesto<sup>5</sup>, importa-se com a comunidade, não é excessivamente apegado à honra ou ambição mundana, ama a razão e ama, igualmente, casa e família. Sua vida é feliz porque é íntegra e rica, muito embora possa, por vezes, envolver dor e perda.

John Stuart Mill conhecia ambas estas concepções de felicidade e se encontrava dividido entre elas. Filosoficamente ele se declarava um Utilitarista; não obstante suas várias críticas a Bentham, ele nunca deixou de apresentar-se como um defensor da principal idéia de Bentham. Contudo, ele era também admirador dos gregos e de Wordsworth, o poeta ao

4 - Designo assim o termo grego *aretê*, geralmente traduzido por “virtude”. Não é necessário que *aretê* implique uma ética; com efeito, não é nem necessário que seja característico de uma pessoa. É uma característica de qualquer coisa, o que quer que essa coisa seja, a partir da qual ela se torna boa na espécie de técnica que caracteristicamente realiza. Platão, portanto, pode falar da *aretê* de uma faca (N. da Autora).

5 - Vemos aqui um grande distanciamento de Aristóteles que, aparentemente, segundo Wordsworth, era exigido pela moral britânica. Aristóteles não enfatizava muito a honestidade. Em outros aspectos, quer o soubesse ou não, Wordsworth era notavelmente próximo a Aristóteles (N. da Autora).

qual atribui a cura de sua depressão. A concepção aristotélica-wordsworthiana de felicidade realiza numerosas apresentações em seu pensamento. Mill parece nunca haver completamente percebido a extensão da tensão entre as duas concepções; assim, ele nunca descreve o conflito entre elas ou discute a importância das partes que toma de empréstimo de cada uma. A maneira não caridosa de caracterizar esse resultado é afirmar que Mill é profundamente confuso e não tem uma concepção coerente de felicidade. A interpretação mais caridosa e, creio, mais acurada é que, apesar da lamentável falta de clareza acerca do modo como combina as duas concepções, Mill realmente tem uma ideia mais ou menos coerente de como combiná-las, concedendo à riqueza da vida e à complexidade da atividade um lugar que elas não têm em Bentham, ao mesmo tempo em que concede ao prazer e à ausência de dor e depressão um papel que Aristóteles nunca traçou suficientemente – em parte porque a depressão é uma categoria que Aristóteles nunca reconheceu, e que Mill, por conta de uma experiência infeliz, reconhecia. O resultado é, no mínimo, a base de uma concepção da felicidade mais rica do que qualquer uma de suas duas fontes, mais capaz de fazer justiça a todos os elementos que as pessoas razoáveis associam com essa ideia elusiva.

## II

Bentham tinha o costume de tornar a vida mais simples do que ela é. Ele afirma que a única coisa boa em si própria é o prazer e a única coisa má em si própria, a dor. Da tese de que esses dois “senhores” têm uma influência muito poderosa no comportamento humano, ele passa, sem qualquer justificativa, à tese normativa de que eles são os fins apropriados do comportamento. E ele também equaciona prazer e felicidade (por vezes o gozo da felicidade), dor e infelicidade. O princípio de utilidade é “aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade”.<sup>6</sup> A utilidade, por sua vez, é definida de maneira tal que mostra o desprezo característico de Bentham para com distinções que significavam muito para os filósofos, tanto antes quanto depois dele:

*O termo utilidade designa aquela propriedade existente em qualquer coisa, propriedade em virtude da qual o objeto tende a produzir ou proporcionar benefício,*

---

6 - Sigo aqui a tradução de João Luiz Baraúna, presente na coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 10 (N. do tradutor).

*vantagem, prazer, bem ou felicidade (tudo isto, no caso presente, se reduz à mesma coisa), ou (o que novamente equivale à mesma coisa) a impedir que aconteça o dano, a dor, o mal, ou a infelicidade para a parte cujo interesse está em pauta.*<sup>7</sup>

Ignorando ou desrespeitando a longa tradição do pensamento Ocidental, que debatera se a felicidade poderia ser identificada com o prazer -- uma tradição na qual a resposta negativa predominou em larga medida, sendo que a resposta positiva foi dada apenas pelos Epicureanos -- Bentham simplesmente declara o que julga como sendo o caso e parte daí. Nada mais é bom senão o prazer; o prazer e o bem são a mesma coisa.

Quanto ao prazer, uma tradição filosófica igualmente longa debatera, antes de Bentham, como deveríamos entender a sua natureza. Ele é algo unitário ou compreende muitas coisas? É uma sensação, ou um modo de ser ativo, ou, talvez, a própria atividade? Falamos do prazer como um tipo de experiência, mas, também, referimo-nos às atividades como “meus prazeres”, dizendo coisas como, “Escutar Mahler e comer filé são meus grandes prazeres.” Semelhantes modos de expressão levantam duas questões: se experiências tão díspares contam como prazeres, poderia o prazer ser uma sensação? Ele é uno? O que poderia haver de comum entre escutar a Décima Sinfonia de Mahler e comer um filé?

Essas questões foram cuidadosamente discutidas por Platão, Aristóteles e toda uma linhagem de filósofos subsequentes. Bentham simplesmente as ignora. Tal qual escreve Mill em seu grande ensaio “Sobre Bentham,” “Bentham fracassou em obter luz de outros espíritos.” Para ele, o prazer é uma sensação homogênea una que não contém diferença qualitativa alguma. As únicas variações no prazer são quantitativas. Elas podem variar em intensidade, duração, certeza ou incerteza, afinidade ou disparidade, e, finalmente, em propriedades causais (tendência a produzir mais prazer, etc.). O fato perceptível de que os prazeres diferem em qualidade, que o prazer de comer um filé é assaz diferente do prazer de escutar a Décima Sinfonia de Mahler não incomodava Bentham de modo algum; ele não discute tais exemplos. Talvez a razão desse problema seja que a principal preocupação de Bentham seja a dor e o sofrimento e, de alguma maneira, é plausível pensar que a dor é uma sensação unitária que varia apenas em intensidade e duração. Como diz Mill, trata-se de um “empirismo de alguém que teve pouca experiência” – quer seja externa, acrescenta ele, ou interna, pela imaginação.

Bentham tampouco se preocupava com comparações interpessoais, problema com o qual os economistas da tradição Utilitarista gastaram muita pena. Para Bentham, semelhan-

---

7 - Ibidem (N. do tradutor).

te problema não existia: quando nos dirigimos de uma pessoa para muitas pessoas, nós apenas acrescentamos uma nova dimensão à quantidade. A ação correta se define, em última instância, como aquela que produz o maior prazer para o maior número. Ademais, Bentham não vê problema algum em estender a classe comparativa a todo o mundo dos animais sencientes. Um dos aspectos mais atraentes de seu pensamento é sua grande compaixão pelo sofrimento dos animais, que ele supunha ser, de modo não problemático, comparável com o sofrimento humano.<sup>8</sup>

Outro problema que perturba os economistas da tradição Benthamiana é o dos prazeres maus. Se as pessoas obtêm prazer ao danificar outrem, como geralmente acontece, deveria isso ser considerado como um prazer que torna a sociedade melhor? A maioria dos economistas que segue Bentham tentou demarcar uma linha de corte aqui, a fim de excluir os prazeres mais sádicos e maliciosos da função da escolha social. Ao fazê-lo, complicaram seu sistema de um modo que Bentham não teria aprovado, introduzindo um valor ético que, em si mesmo, não é redutível ao prazer ou à dor.

A atividade não desempenha nenhum papel especial no pensamento de Bentham. O fim da ação correta é maximizar o prazer *qua* sensação. Eis a única coisa boa que há no mundo. Então, na realidade, as pessoas e os animais são compreendidos como grandes recipientes de sensações de prazer ou satisfação. Sua capacidade de ação [*agency*] é de interesse apenas no sentido em que os faz capazes de escolher ações que produzem utilidade. Mas, no que compete ao resultado final, a ação [*agency*] pouco importa. Uma pessoa que obtém prazer ao ser conectada a uma máquina de experiências (um famoso exemplo do velho Robert Nozick) está tão bem quanto uma pessoa que obtém prazer ao amar, comer e escutar. Mesmo quando pensamos em animais não humanos, essa é uma visão muito reduzida do que há de valioso na vida; quando se trata dos seres humanos, ela, evidentemente, deixa de fora praticamente tudo.

O que é atraente no pensamento de Bentham é seu foco nas necessidades urgentes que os seres sencientes têm de aliviar o sofrimento e sua determinação de levar o sofrimento de todos os seres sencientes em consideração. Mas não se pode dizer que Bentham desenvolveu qualquer coisa semelhante a uma exposição convincente do prazer e dor, da felicidade ou da utilidade social. Por seu apego à simplicidade estrita, sua visão permanece um esboço que clama por um desenvolvimento filosófico adequado.

---

<sup>8</sup> - Bentham negava que os animais sofriam com o próprio pensamento da morte, e portanto sustentava que a morte indolor de um animal às vezes era permitida (N. da Autora).



### III

Ao contrário de Bentham, Aristóteles enxerga a questão acerca da felicidade como uma questão extremamente difícil. Ele está ciente das inúmeras respostas diferentes que as pessoas deram a essa questão. Alguns identificam a felicidade com o prazer, alguns com a honra, alguns com a vida virtuosa, alguns com vida reflexiva ou a vida do pensamento. Porém, o progresso pode ser conquistado, ele sugere, se estabelecermos alguns pontos de acordo essenciais. No Livro I da *Ética Nicomaqueia*, ele inicia essa tarefa. Ele afirma que há um acordo geral sobre as várias características formais da felicidade. Ela deve ser *mais final*, isto é, inclusiva de tudo que possui valor intrínseco. Ela deve ser autossuficiente, termo pelo qual ele significa que não há coisa alguma que possa lhe ser acrescentada e que aumente seu valor. (Ele imediatamente deixa claro que autossuficiência não implica solidão: a autossuficiência de que fala é aquela que inclui relações com a família, amigos e semelhantes.) Ela deve ser *ativa*, posto que todos concordamos que a felicidade é equivalente ao “bem viver e bem fazer.” Pensamos, ademais, que uma pessoa que é inativa durante toda a vida (“adormecida” ele diz, mas poderíamos pensar em um coma) não é minimamente feliz, mas de fato assaz desgraçada, ainda que não sinta dor e que esteja em um situação ética muito boa. Ela deve ser *amplamente disponível* a qualquer um que empreenda o tipo correto de esforço, uma vez que não queremos definir a felicidade como algo de que apenas poucos podem desfrutar. E ela deve ser relativamente *estável*, algo que não possa ser removido por qualquer desventura fortuita.

Aristóteles conclui essa (supostamente incontestada) parte de seu argumento afirmando que existe, além deste, um acordo mais profundo: a felicidade é formada pela atividade que é conforme a excelência, quer seja essa uma única excelência, ou, se há mais de uma, quer seja então a maior e mais completa. Os comentaristas discutem muito a respeito da interpretação precisa dessa passagem, mas permita-me apenas afirmar que, nesse momento de sua argumentação, Aristóteles não pode estar introduzindo qualquer conteúdo controverso ou preciso à sua concepção, e ele explicitamente diz que não está a fazê-lo. Ele deve, pois, estar querendo dizer que, quaisquer que sejam as atividades excelentes da vida humana, a felicidade as envolve todas em alguma combinação adequada. Ele também deixa claro que o resultado final é mais do que a mera agregação de suas partes: o modo como todas as atividades se encaixam para formar o todo de uma vida é, ele próprio, um elemento no valor da vida.

No restante da obra, Aristóteles perpassa os aspectos da vida humana nos quais caracteristicamente agimos e efetuamos escolhas, com o intuito de identificar a maneira excelente de agir em cada um desses aspectos. Ele parece pensar que há, relativamente, pouca controvérsia a respeito de que a coragem, temperança, justiça, etc. são dignas de serem buscadas; a controvérsia se dá com a especificação precisa do que é cada uma delas. Provavelmente, a

razão para tanto é que ele concebe essas esferas da vida como esferas nas quais todos temos de efetuar uma escolha ou outra: precisamos ter algum modo de encarar o risco da morte, algum modo de lidar com nossos apetites corporais, etc. Não há, então, como omitir aquele elemento de modo algum; o indivíduo ou o realiza corretamente ou o realiza incorretamente, e a questão é o que significa realizá-lo corretamente? Somente com a amizade e o amor supõe ele um adversário imaginário que defende a exclusão total desses relacionamentos das áreas intrinsecamente valiosas da atividade humana. Mas ele, bruscamente, desconsidera essa posição advogando que ninguém gostaria de viver sem amizade, ainda que possuísse todos os outros bens.

Onde está o prazer no meio de toda essa discussão? No início da obra, Aristóteles descartara a afirmação de que o prazer é idêntico à felicidade, dizendo que viver pelo prazer seria tão somente “escolher uma vida comparável com a dos animais estúpidos.” Posteriormente, ele apresenta mais justificativas contra essa identificação. Há, antes de tudo, uma questão a respeito do prazer: defini-lo não é, de modo algum, fácil. O próprio Aristóteles oferece duas concepções de prazer muito diferentes, uma no livro VII e outra no livro X. A primeira identifica o prazer com a atividade não frustrada (o que não surpreende se nos lembrarmos de que falamos dos “meus prazeres” e “satisfações”). A segunda e, provavelmente, melhor concepção sustenta que o prazer é algo que vem junto, que se segue à atividade, “tal qual o rubor vivaz na face da juventude.” Em outras palavras, ele está ligado tão intimamente às atividades relevantes que não pode ser buscado em isolado, não mais do que o rubor vivaz que pode ser cultivado pelos cosméticos. Obtém-se o prazer ao fazer a atividade relevante de uma certa maneira, uma maneira que aparentemente não é frustrada ou que é completa. Em todo caso, o prazer não é uma coisa uma que varia apenas em intensidade e duração (uma posição que Platão já conhecia e criticava). Ele contém diferenças qualitativas que se relacionam com as diferenças das atividades às quais se vincula.

Porém, não obstante o que se diga sobre o prazer, não se deve, ainda, dizer que ele é idêntico à felicidade. Em primeiro lugar, mesmo que o prazer fosse uno e homogêneo, a felicidade certamente não o é: ela é constituída por atividades de diferentes tipos, que não se podem assumir comensuravelmente em qualquer escala quantitativa.

Em segundo lugar, o prazer simplesmente não é o atributo correto no qual basear uma exposição normativa da boa vida para o ser humano. Alguns prazeres são maus, a saber, aqueles que estão intimamente associados às atividades más. Pessoas malvadas obtêm prazer com seus comportamentos malvados. No entanto, a felicidade é uma noção normativa que significa “a boa vida humana,” ou “uma vida próspera para o ser humano”; não podemos, então, incluir prazeres malvados nela.

Um outro problema, muito elucidativo para Mill, é que algumas atividades valiosas não são acompanhadas de prazer. O exemplo de Aristóteles é Wordsworthiano (quicá a fonte do poema de Wordsworth): o guerreiro corajoso que encara a morte na batalha por conta de um fim nobre. Seria absurdo dizer que essa pessoa sente prazer com a iminência da morte, diz Aristóteles. Com efeito, quanto melhor for sua vida, tanto mais ele julga ter a perder e tanto mais dor ele está condenado a sentir com a iminência da morte. Não obstante, ele está a agir conforme a excelência e está ciente disso; portanto, ainda é feliz. Isso basta para provar, diz Aristóteles, que o prazer nem sempre acompanha as atividades que compreendem a felicidade; ele as acompanha apenas na maioria das vezes.

O guerreiro corajoso ainda é feliz porque vive um estilo de vida que escolheu, e este é bom. Existem outras pessoas cujas circunstâncias, de acordo com Aristóteles, as destituem da felicidade. Mas elas assim procedem mediante a obstrução da atividade. Se, por exemplo, alguém é aprisionado e torturado, ele não é mais feliz – porque todas as atividades o são terrivelmente frustradas. Se alguém encontra “a sorte de Príamo,” também aqui, é possível que seja “desalojado da felicidade” – porque os amigos, as crianças, a atividade política e, de fato, toda a esfera na qual ele vivia e agia é, subitamente, usurpada pela derrota e pela captura. Aristóteles, assim, concede que alguns tipos de desgraça são incompatíveis com a felicidade. Sua questão, porém, não é, “Como a pessoa se sente?”. É, ao invés, “O que a pessoa é capaz de fazer?”. E ele considera que, em uma ampla variedade de circunstâncias, a pessoa boa será capaz de usar os materiais de sua vida boa e, habilmente, de sorte que continue a ser feliz em uma ampla série de circunstâncias (um tanto reduzidas).

#### IV

O *Utilitarismo* de Mill é organizado como uma extensa defesa do programa de Bentham contra as objeções mais comuns que lhe haviam sido levantadas. Mill defende tanto a idéia de que o prazer é idêntico à felicidade quanto a *idéia* ideia de que a ação correta consiste na produção da maior felicidade para o maior número. Introduce, contudo, sem abandonar abertamente o terreno Benthamiano, um número de modificações cruciais ao longo do caminho. Em primeiro lugar, ele admite que a teoria de Bentham não forneceu nenhuma resposta clara à questão do que é o prazer: “Para dar uma visão clara do padrão moral estabelecido pela teoria, muito mais requer que se diga; em particular, quais coisas se incluem nas idéias de dor e prazer; e até que ponto isto está aberto à discussão.”

Contudo, algo que Mill rapidamente deixa muito claro é que, para ele, “Nem o prazer

e tampouco a dor são homogêneos.” Existem diferenças “*de natureza*,” além da questão da intensidade,” que são evidentes a qualquer juiz competente. Não podemos evitar o reconhecimento de diferenças qualitativas, principalmente entre os prazeres “superiores” e “inferiores”. Como, então, discernir um do outro? Tal qual Platão no livro IX d’A *República*, Mill remete à escolha a um juiz competente que tenha experimentado ambas as alternativas.

Essa passagem célebre indica que Mill concebe os prazeres como atividades ou, junto com Aristóteles, como experiências ligadas tão intimamente às atividades que não podem ser buscadas em isolado. Em um texto posterior, ele enumera a música, a virtude e a saúde como grandes prazeres. Alhures, mostra que não deixou de levar a sensação em consideração: ele se refere a “aquele dos dois modos de existência que é mais gratificante aos sentimentos.” Evidentemente, a unidade do cálculo Benthamian foi, entretanto, descartada a fim de ser substituída pela idéia do juiz competente acerca do “modo de existência” que é mais “digno de se ter.” E essa discussão acerca do “modo de existência que emprega as faculdades superiores” sugere que, de modo similar a Aristóteles, Mill reputa esse juiz como alguém que planeja a vida por inteiro.

Quando Mill descreve a maneira pela qual o juiz efetua suas escolhas, a situação complica-se ainda mais. A razão porque um juiz experiente não escolherá os prazeres inferiores se deve a “um senso de dignidade que todos os seres humanos possuem de uma forma ou outra [...] e que é uma parte tão essencial da felicidade naqueles em que é forte, que nada que o contraria poderia ser, a não ser temporariamente, um objeto de desejo para eles.” Um senso de dignidade é, pois, uma *parte* do que a felicidade é para muitas pessoas: ele atua como um guardião que impede a escolha de uma vida devotada à mera sensação. A máquina de experiências de Nozick seria claramente rejeitada por esse juiz. Ademais, prossegue Mill, quem supõe que esse senso de dignidade fará com que as pessoas sacrifiquem sua própria felicidade está simplesmente confuso: ele “confunde duas idéias muito distintas, a de felicidade e a de contentamento.” Com isso, mais uma das equivalências de Bentham acaba de ser negada.

Concluindo sua discussão, Mill escreve, remetendo-se aos filósofos antigos de quem é tributário, que “A felicidade da qual eles falavam não designava uma vida de êxtase; mas momentos destarte que acompanhavam, em uma existência composta por poucas e transitórias dores, prazeres múltiplos e variados, com uma predominância decisiva dos ativos sobre os passivos.” Nesse momento, pareceria que Mill abandonou a identificação da felicidade com o prazer. Pois a felicidade agora é “composta de” prazeres e de algumas dores e atividade; suas “partes” incluem a virtude e o extremamente importante senso de dignidade. Muito embora o prazer seja, em si mesmo, complexo e heterogêneo e se firme em uma relação próxima à atividade, a felicidade é ainda mais complexa; ela inclui a dor e se estende

para abarcar as complexidades de um “modo de existência” amplo. A felicidade é, então, uma vida ativa e abundante no sentido aristotélico.

E, contudo, a ênfase no prazer persiste ao longo da obra; Mill não pode deixá-lo de lado por completo. E numa passagem crucial, ele nos mostra que sua atitude com relação à virtude dolorosa difere sutilmente da de Aristóteles e Wordsworth. Imaginando um homem virtuoso no presente “estado imperfeito [...] do mundo,” Mill conclui que esse homem deve sacrificar a sua própria felicidade se deseja promover a felicidade dos outros. Se seu sacrifício for muito grande, de modo a destituir sua vida ativa, a posição de Mill ainda pode ser considerada como aristotélica; porquanto Aristóteles, lembremos, julga que Príamo é “desalojado da felicidade” devido às suas várias e grandes desventuras. Mas se esse homem se assemelha mais ao Guerreiro feliz, que suporta a dor com vistas a uma causa nobre, então Mill não é Aristóteles. Embora esse homem esteja a viver bem e a agir conforme o seu plano, as próprias adversidades que enfrenta (aparentemente adversidade política, ansiedade, e vários tipos de dor) o destituem, de acordo com Mill, da felicidade, muito embora Aristóteles e Wordsworth julguem que tal pessoa é feliz.

## V

Mill, portanto, parece não se limitar a Aristóteles e a Wordsworth. Os estados emotivos e os estados mentais indolores e prazerosos das pessoas permanecem elementos cruciais da felicidade, muito embora o prazer pareça-se muito elusivo e complexo, e muito embora a felicidade em si própria consista, ao menos parcialmente, em atividades valiosas. Podemos, talvez, exprimir esse ponto da argumentação dizendo que Mill posiciona a barra da fortuna mais elevadamente que Aristóteles. Aristóteles pensa que a fortuna desaloja uma pessoa da felicidade apenas quando frustra a atividade tão severamente que a pessoa não pode, de modo algum, realizar seu plano de vida. O guerreiro com dor ainda é feliz porque ainda pode viver conforme o caminho que escolheu, caminho esse que é bom. Para Mill, a presença de uma quantidade grande de dor parece significativa, independentemente de seu potencial de inibição à atividade. Uma vida repleta de excelências éticas e intelectuais e de atividades conforme essas excelências não basta à felicidade, se o prazer (independentemente da maneira como o concebemos) é insuficientemente presente e se muita dor é presente.

Por que Mill pensava desse modo? Bem, como ele próprio nos confessa, ele sentiu na pele semelhante experiência – não em um momento em que assumiu riscos bravamente, mas durante um longo período de depressão. Essa vida foi o resultado de uma criação que

ênfaticava a atividade excelente a expensas das satisfações emocionais, incluindo os sentimentos de contentamento, prazer e conforto.

Mill, tal qual ele famigeradamente registrou, e tal qual demonstram várias outras evidências, foi criado por seu pai de modo a ser hipercompetente e de modo a compartilhar a vergonha que seu pai sentia das emoções poderosas. Ele tampouco recebeu alhures carinho estável e importante para as partes emotivas de sua personalidade. A mãe de Mill era, claramente, uma mulher sem quaisquer interesses ou desempenhos intelectuais marcantes e, em breve, tornou-se extremamente esgotada por conta do cuidado com tantas crianças. Seu filho sentiu isso como falta de carinho. Numa passagem de um antigo rascunho da *Autobiografia* (suprimido da versão publicada por insistência de sua esposa Harriet), Mill fala de sua mãe com uma severidade notável:

*Aquela raridade na Inglaterra, uma mãe realmente calorosa, teria, em primeiro lugar, feito do meu pai um ser totalmente diferente, e, em segundo, teria feito suas crianças crescerem amadas e amáveis. Mas minha mãe, com a melhor das intenções, apenas sabia viver se esforçando duramente por suas crianças. O que quer que pudesse fazer por elas, ela fazia, e elas gostavam dela, porque era bondosa com elas, mas fazer-se ela própria amada, admirada, ou mesmo obedecida, requeria qualidades que, infelizmente, ela não possuía. Assim cresci com a ausência de amor e na presença do medo; vários foram os efeitos indelévels dessa criação para o subdesenvolvimento do meu crescimento moral.*

Nos seus vinte e poucos anos, Mill passou por uma crise de depressão. Ele permaneceu ativo e seguiu seus planos; mas estava ciente de um vazio profundo dentro de si mesmo. Ele tentou aliviar sua melancolia comprometendo-se com o bem estar social geral, mas a tristeza não diminuiu. A virada crucial se deu com um incidente muito misterioso que foi debatido à exaustão:

*Eu estava lendo, acidentalmente, as Memoirs de Marmontel e cheguei a uma passagem que narrava a morte de seu pai, a posição consternada da família e a súbita inspiração pela qual ele, então mero garoto, sentiu e fê-los sentir que ele seria tudo para eles – supriria o lugar de tudo aquilo que eles haviam perdido. Uma concepção vívida desta cena e seus sentimentos se abateu sobre mim, e eu me comovi até às lágrimas. Deste momento em diante meu fardo ficou mais leve. A opressão causada*

*pelo pensamento de que todo sentimento estava morto dentro de mim foi embora. Não estava mais sem esperança: eu não era um monte de pedra [...].*

A crise gradualmente se atenua e Mill encontra grande amparo na poesia de Wordsworth. Ele retorna à sociedade. Muitos anos depois, após vários flertes estéreis com mulheres de gostos artísticos e poéticos, ele conhece Harriet Taylor em um jantar.

O episódio Marmontel foi tipicamente analisado como sinal de que Mill supostamente desejava a morte de seu pai. A tese de tais intérpretes é a de que Mill estaria a se identificar com Marmontel e a expressar seu desejo de cuidar de sua família, deslocando o pai que temia. Sem dúvida, essa leitura não é de todo equivocada, porquanto a hostilidade perante o pai é uma emoção palpável da narrativa, se bem que contrabalanceada por grande dose de admiração e amor. O problema dessa explicação, contudo, é que Mill não parece muito entusiasmado com cuidar de outrem, tanto antes quanto depois desse episódio. Com efeito, ele nos conta que tentou atenuar sua depressão por meio de um cuidado ativo com o bem-estar de outrem, mas que semelhante esforço foi em vão. Antes, o foco de sua busca centra-se todo na busca por carinho por si próprio e, em particular, pelas emoções e sentimentos subjetivos que a educação de seu pai havia tratado como vergonhosos. Parece-me muito mais provável que Mill identificava-se, acima de tudo, com a família órfã que agora passaria a receber o carinho de que necessitava. Ele imagina alguém a lhe dizer: “suas necessidades, seus sentimentos de dor, morte e solidão serão reconhecidos e supridos, você terá o carinho de que precisa. Sua aflição será vista com amor, e você encontrará alguém que será tudo para você.”

Se agora examinarmos a passagem original de Marmontel, algo que os intérpretes da *Autobiografia* geralmente não se dão ao trabalho de fazer, veremos que ela corrobora nossa leitura. Marmontel deixa claro que sua consolação pela família foi conquistada com o auxílio de um forte controle sobre suas próprias emoções, enquanto ele declamava o discurso “sem uma lágrima sequer.” Porém, face às suas palavras de consolação, turbilhões de lágrimas são subitamente despejados *em sua mãe e seus irmãos mais novos*: lágrimas não mais de um luto penoso, diz ele, mas de alívio ao receber consolo.<sup>9</sup>

Em parte, como a *Autobiografia* deixa claro, o desejo de Mill por carinho é suprido por uma nova relação consigo próprio: ele torna-se capaz de aceitar, nutrir e valorizar aspectos

---

9- Diz Marmontel (1999, p. 63): “Ma mère, mes frères, mes soeurs, nous éprouvons, leur dis-je, la plus grande des afflictions; ne nous y laissons point abattre. Mes enfants, vous perdez un père; vous en retrouvez un; je vous en servirai; je le suis, je veux l'être; j'en embrasse tous les devoirs; et vous n'êtes plus orphelins.' À ces mots, des ruisseaux de larmes, mais de larmes bien moins amères, coulèrent de leurs yeux. 'Ah! s'écria ma mère, en me pressant contre son coeur, mon fils! mon cher enfant! que je t'ai bien connu!'” (N. da Autora).

de sua pessoa previamente escondidos e cuidar deles. Em parte, também, ele rapidamente conhece Harriet Taylor – pessoa, como atestam suas cartas, extremamente emotiva e muito hábil em contornar as barreiras intelectuais de John –, a pessoa que cuidaria dele da maneira como (segundo ele sentia) sua mãe não fez. E suas fortes afirmações de preferência pela cultura francesa à britânica também evidenciam o quanto ele apreciava a liberdade de expressão emocional, que parecia liberar suas próprias emoções enclausuradas. (Quiçá um outro aspecto digno de nota do episódio Marmontel seja a língua em que o texto libertador foi escrito.)

Relacionar a *Autobiografia* com as complexidades da relação de Mill com Bentham e Aristóteles é conjectural. Trata-se, todavia, de uma espécie de conjectura que faz sentido e que, ademais, Mill nos convida a fazer. Para Mill, podemos supor então, a concepção aristotélica da felicidade é muito fria. Ela põe muito peso na atividade correta e pouco nas partes infantis e receptivas da personalidade. Pode-se agir corretamente e, ainda assim, sentir-se como um “monte de pedra.” É aqui que, como Mill frequentemente destaca, a natureza infantil da abordagem de Bentham prova seu valor: pois Bentham compreendeu o quão poderosos a dor e o prazer são para as crianças e para a criança dentro de nós. Bentham não valorizava os elementos emotivos de nossa personalidade do modo correto. Ele também os simplificou, carecendo de compreensão (como Mill insiste) da poesia e (poderíamos acrescentar) do amor. Mas talvez haja sido justamente o caráter infantil de Bentham, o homem que amava os prazeres das criaturas pequenas, que permitia que os ratos de sua sala de estudos sentassem em seu colo, que fez com que Mill fosse capaz de ver algo que Aristóteles não via: a necessidade que todos temos de ser confortado, a necessidade de escapar da terrível solidão e morte.

O *Utilitarismo* de Mill não é uma obra completamente desenvolvida. Ele frustra aqueles filósofos que procuram por uma resolução bem ordenada para as muitas tensões que introduz no sistema Utilitarista. Mas ele se provou convincente ao longo do tempo porque contém uma compreensão penetrante da complexidade humana com a qual poucas obras filosóficas conseguem rivalizar. Aqui, tal qual em seus surpreendentes escritos sobre as mulheres, Mill se destaca, um adulto no meio de crianças, um empirista *com* experiência, um homem que dolorosamente atingiu um tipo de autoconhecimento que seu grande mestre desconhecia e que, a partir disso, criou filosofia.



## A doutrina de São Tomás do ser necessário

Patterson Brown  
State University of New York

Tradução de Fabio Lampert  
Faculdade de São Bento/SP

O propósito deste artigo é esclarecer diversos erros de interpretação de longa data da doutrina do Ser Necessário de São Tomás de Aquino.<sup>1</sup> Devo começar citando os trabalhos de vários filósofos respeitáveis que afirmam estar expondo e/ou criticando a teoria de São Tomás a respeito da existência necessária e contingente, mas que parecem não ter compreendido seus escritos nesse tópico. Por exemplo, J.J.C. Smart oferece o seguinte resumo e demolição do que ele pensa ser o assim chamado argumento cosmológico de Aquino:

*Tudo no mundo a nossa volta é contingente. Isto é, com respeito a qualquer coisa em particular, é realmente concebível que possa não ter existido. . . Pois, para uma explicação realmente satisfatória a respeito de por que qualquer coisa contingente (tal como você, eu ou esta mesa) existe, você deve finalmente começar com algo que não é ele mesmo contingente, isto é, com algo do qual não podemos dizer que poderia não ter existido, ou seja, precisamos começar com um ser necessário. Então,*

\* Artigo originalmente publicado em *The Philosophical Review*, Jan. 1964. Traduzido por Fabio Lampert.

---

**I** - Eu estou em dívida com o Sr. P.T.Geach por sugerir-me a interpretação usual do pensamento de São Tomás, pensamento que tentei acompanhar neste ensaio. Meus agradecimentos são também devidos ao Professor William E. Kennick por um número de prestativas sugestões concernentes a uma versão anterior deste artigo.

a primeira parte do argumento resume-se a isso. Se existe alguma coisa, um ser absolutamente necessário existe. Existe alguma coisa. Portanto, um ser absolutamente necessário existe.

A segunda parte do argumento consiste em provar que um ser que existe necessariamente deve ser infinitamente perfeito, isto é, Deus . . .

O argumento cosmológico é radicalmente falso. . . Pois o primeiro estágio do argumento se propõe a argumentar por um ser necessário. E por “um ser necessário” o argumento cosmológico designa “um ser logicamente necessário”, isto é, “um ser do qual a não existência é inconcebível do mesmo modo que um triângulo tendo quatro lados é inconcebível”. O problema é, no entanto, que o conceito de um ser logicamente necessário é autocontraditório.

. . . A exigência de que a existência de Deus seja logicamente necessária é, portanto, uma exigência autocontraditória . . . Nós rejeitamos o argumento cosmológico, então, porque ele está fundamentado em um completo absurdo<sup>2</sup>.

Como espero mostrar, as seguintes suposições que Smart fez aqui são infundadas, embora amplamente compartilhadas: que São Tomás pensava que tudo no mundo a nossa volta é ou deve ser contingente; que Aquino sustentava que um ser necessário deve ser infinitamente perfeito; e que por “ser necessário” Aquino designava “ser logicamente necessário”. Ideias errôneas similares a essa também são evidentes na exposição de P. Edwards:

*Esta é a terceira das cinco vias de Aquino. . . Em toda a nossa volta percebemos seres contingentes. Isso inclui todos os objetos físicos e também todas as mentes humanas. Ao chama-los “contingentes” queremos dizer que eles poderiam não existir. . . Dizer que há um ser necessário é dizer que seria uma autocontradição negar sua existência<sup>3</sup>.*

Novamente, podemos citar a consideração de R.W. Hepburn:

---

2 - “The Existence of God”, *Church Quarterly Review* (1955): reimpresso por A. Flew e A. MacIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology* (New York, 1955), pp. 35-39.

3 - Introdução do Editor para a seção intitulada “The Existence of God” de A.Pap e P.Edwards (eds.), *A Modern Introduction To Philosophy* (Glencoe, 1957), p. 455. Eu omiti a afirmação que Edwards de fato faz, na medida em que segue as mesmas linhas do delineamento de Smart.

*A terceira via de São Tomás – o argumento que fala sobre os seres que “poderiam-não-existir” – utiliza . . . os conceitos de “contingência” e “necessidade”. O contingente é o que simplesmente acontece de existir, mas não precisaria ter existido: ser necessário é o ser que deve existir, que não pode não existir . . . Podemos reexpressar o argumento deste modo: “A proposição ‘Deus existe’ é necessária”. Isto é, seria contraditório negar a existência de Deus<sup>4</sup>.*

E C.B. Martin está na mesma confusão:

*São Tomás afirma que . . . já que algo existe agora, deve haver um Ser para o qual não é possível não existir . . . A dificuldade com essa afirmação é . . . que sugere que a existência de Deus é logicamente necessária. Isto é, sugere que não faz sentido dizer que é possível que Deus não exista. Mas, certamente, podemos entender como seria se Deus não existisse. O que podemos entender é uma possibilidade<sup>5</sup>.*

Como um exemplo final, podemos notar que o Padre Copleston atribui ao Doutor Angélico a visão de que “pode haver somente um ser necessário”<sup>6</sup>

Um grande número de comentadores tem, como Smart, interpretado a primeira parte da Terceira Via de São Tomás de acordo com o seguinte esquema:

- (I) Se alguma coisa existe, então deve haver um ser logicamente necessário.
- (II) Existe alguma coisa.
- (II) Portanto: deve haver um ser logicamente necessário.

São Tomás teria que ter sido assaz impreciso para defender tal tipo de argumento. Pois o ponto mais óbvio a respeito é que as duas premissas são completamente supérfluas. Isto é

---

4 - *Christianity and Paradox* (London, 1958), p. 171. Hepburn prossegue a considerar outra interpretação de “necessário” que tem maior semelhança com a doutrina de São Tomás.

5 - *Religious Belief* (Ithaca, N.Y., 1959), pp. 151-152.

6 - *A History of Philosophy* (London, 1959), ii, 363.

dizer que, se a existência de Deus é suposta como *logicamente* necessária, então certamente a conclusão se manterá de pé. A parte (III), em suma, constitui a versão racionalista do argumento ontológico. Assim, se essa maneira de interpretar a demonstração de Aquino estiver correta, a Terceira Via será de fato uma prova *a priori* meramente mascarada como *a posteriori* (cf. n. 42, *infra*).

Entretanto, o que foi aduzido até aqui revela um completo mal-entendido do pensamento de São Tomás. Porque, para começar, ele escreve sobre seres necessários *distintos* de Deus tão frequentemente em suas obras que é difícil de imaginar como alguém que se preocupou em checar poderia ignorar esse ponto. A mais óbvia passagem sobre essa questão está na última parte da própria Terceira Via:

*Portanto, nem todos os seres são meramente possíveis, mas deve existir algo do qual sua existência é necessária. Mas todo ser necessário ou tem sua necessidade causada por outro ou não. Pois bem, é impossível seguir ao infinito com os seres necessários que têm sua necessidade causada por outros . . . Portanto nós não temos como não admitir a existência de algum ser tendo por si mesmo sua própria necessidade, sem recebê-la de algum outro. A isso todos os homens chamam de Deus<sup>7</sup>*

Esta, a mesma passagem que Smart e os outros estão afirmando expor e discutir, admite tanto a possibilidade de uma *pluralidade* de seres necessários quanto explicitamente afirma que a necessidade de um ser pode ser *causada* por outro ser. Esse último ponto, alguém poderia perceber, descarta conclusivamente a possibilidade de que por “ser necessário” Aquino quer dizer “ser do qual a existência é logicamente necessária”. Pois seria ingênuo pensar que poderia haver uma causa eficiente para o que é logicamente necessário. E a aceitação de São Tomás de que poderia haver, em princípio, muitos seres necessários, deve levar alguém à dúvida se ele pensava que “*x* existe necessariamente” implica “*x* é um ser infinitamente perfeito; isto é, Deus” – apesar de Kant ir ao contrário.

Agora, achamos a seguinte, e assaz inequívoca, asserção na *Summa Theologica*: “há muitos seres necessários em existência”<sup>8</sup>. Novamente, Aquino fala dos “seres necessários que são criados”<sup>9</sup>. Além disso, ele menciona “tudo o que está entre os seres criados por Deus,

---

7 - *Summa Theologica* (daqui para frente S.T.), I, Q 2, Art. 3.

8 - S.T., I, Q 44, Art. 1, Obj. 2 (embora a passagem citada ocorra de fato em uma Objeção, a Resposta de São Tomás aceita implicitamente sua veracidade); veja também Q 19, Art. 8 e Q 22, Art. 4.

9 - S.T., I-II, Q 93, Art. 4, Resp. Obj. 3.

mesmo que sejam contingentes ou necessários”<sup>10</sup>. Nem São Tomás falha em particularizar: “corpos celestes, com seus movimentos e disposições, são seres necessários”;<sup>11</sup> “nos corpos celestes, o ser substancial . . . é imutável”;<sup>12</sup> os corpos celestes . . . são incorruptíveis.”<sup>13</sup> Ademais: “o princípio intelectual ao qual chamamos de alma humana é incorruptível”;<sup>14</sup> “de todas as criaturas, a criatura racional, sobretudo, é ordenada para o bem do universo, sendo *per se* incorruptível.”<sup>15</sup> Também: “a matéria . . . é incorruptível, porque é o sujeito da geração e corrupção.”<sup>16</sup> E finalmente: “deve-se necessariamente ser mantido que os anjos são incorruptíveis por sua própria natureza”;<sup>17</sup> “os anjos . . . têm, com relação a sua natureza, um ser inalterável”;<sup>18</sup> “na forma [de um anjo], por si mesma, não há potência para o não-ser; e então, tais criaturas são imutáveis e invariáveis com respeito ao seu ser.”<sup>19</sup> É praticamente certo, portanto, que São Tomás sustentava que os corpos celestes, almas humanas, matéria-prima, e anjos são todos seres necessários. E, então, ele claramente não pensava que somente Deus existe necessariamente.

Tais considerações implicam, como previamente sugeri, que Kant estava completamente errado em sua alegação de que o argumento cosmológico subsume o argumento ontológico - pelo menos se ele pretendia que essa polêmica pesasse contra São Tomás. A seguinte e bem conhecida passagem da *Crítica da Razão Pura* é simplesmente não relacionada à teologia natural de Aquino:

*A prova cosmológica usa . . . a experiência apenas para um único passo no argumento, ou seja, para concluir a existência de um ser necessário. Que propriedades este ser precisa ter, a premissa empírica não pode nos dizer . . . Se eu digo, o conceito do ens realissimum é um conceito e, de fato, o único conceito, o qual é apropriado e adequado para a existência necessária, devo também admitir que a existência necessária possa ser inferida desse conceito. Desse modo, o assim chamado argumento cosmológico deve, de fato, sua cogência, se tem alguma, à prova ontológica dos meros conceitos.*<sup>20</sup>

10 - S.T., I-II, Q. 93, Art. 4.

11 - S.T., I, Q. 115, Art. 6, Obj. 1 (novamente, a Resposta não põe em disputa a passagem citada).

12 - S.T., I, Q. 10, Art. 5; cf. também Q. 66, Art. 2.

13 - S.T., I, Q. 75, Art. 6.

14 - *Ibid.*

15 - S.T., I, Q. 23, Art. 7.

16 - S.T., I, Q. 104, Art. 4.

17 - S.T., I, Q. 50, Art. 5.

18 - S.T., I, Q. 10, Art. 5.

19 - S.T., I, Q. 9, Art. 2.

20 - A606-607, B634-635.

Não pode ter sido a opinião de São Tomás, de modo algum, que o conceito do *ens realissimum* ou *perfectissimum* é o único conceito próprio à existência necessária. Pois ele obviamente não sustentava que aqueles seres necessários que são criaturas de Deus são eles mesmos os mais reais e perfeitos seres. A célebre refutação de Kant é completamente incoerente.

Sob a luz do que foi dito, não pode ser razoavelmente pensado que Aquino considerara o ser necessário como um ser que não pode não existir. Pois ele, é claro, opinou que tudo que não é Deus é criatura de Deus; “tudo, que de alguma forma existe, existe a partir de Deus.”<sup>21</sup> E isso implica que alguns seres necessários - ou seja, todos eles a não ser Deus - são criados. Alguns sustentaram, escreve Aquino, que

*o que é necessário não tem causa. Mas [São Tomás responde] isso é manifestamente falso . . . Existem alguns seres necessários que têm uma causa de sua necessidade. Mas a razão pela qual se requer uma causa eficiente não é meramente porque o efeito pode não existir, mas porque o efeito não existiria se a causa não existisse.*<sup>22</sup>

Destarte, São Tomás afirma abertamente que seres necessários podem não existir e, além disso, ter uma causa do seu ser (necessário). Isso é apenas um aristotelismo fiel, já que o Filósofo escreveu que “alguns seres devem sua necessidade a outros seres; outros não, mas são eles mesmos a fonte de necessidade para outros seres.”<sup>23</sup> Correspondentemente, Aquino diz que “o criar pertence somente a Deus; e, portanto, as coisas que podem ser causadas apenas por criação [*ex nihilo*], somente por Deus são causadas. Ora, são estas todas as coisas que estão sujeitas a geração e corrupção.”<sup>24</sup> Mas todas as criaturas, necessárias e contingentes, começaram a existir em um tempo passado finito; “Deus é o criador do mundo de tal maneira que o mundo passou a existir.”<sup>25</sup> Assim, as criaturas necessárias podem não somente não existir, mas em adição a isso elas não existem eternamente. Portanto, é impossível ter sido a visão de São Tomás que “*x* existe necessariamente” é equivalente a “é logicamente impossível que *x* possa não existir”. Isso fora expresso com clareza por Aquino em sua resposta ao argumento de Aristóteles<sup>26</sup>, que diz que a presença de seres necessários no mundo prova que o mundo nunca começou a existir:

---

21 - S.T., I, Q. 44, Art. 1.

22 - S.T., I, Q. 44, Art. 1, Resp. Obj. 2.

23 - *Metafísica*, Livro V, Cap. 5.

24 - S.T., I, Q. 47, Art. 1.

25 - S.T., I, Q. 46, Art. 2.

26 - *De Caelo*, Livro I, Cap. 12.

*Tudo que tem o poder para existir sempre, do fato deste próprio poder não pode existir às vezes e às vezes não existir. Todavia, antes de ter recebido aquele poder [de seu criador], não existia. Logo, esse argumento [de Aristóteles] . . . não prova absolutamente que seres incorruptíveis não começaram a existir; prova que eles não começaram de acordo com o processo natural pelo qual seres geráveis e corruptíveis passaram a existir.*<sup>27</sup>

Devemos concluir, portanto, que Aquino não afirmara nem que tudo no mundo natural é contingente nem que um ser necessário é aquele que não pode possivelmente não existir, ou que qualquer ser que é necessário deva ser o *ens realissimum* ou *perfectissimum*.

Se estiver demonstrado que São Tomás não entendia por “existência necessária” o que é comumente suposto que ele entendia, então é minha incumbência mostrar o que ele queria dizer com aquela frase. E nossas citações anteriores sugerem que Aquino queria dizer com o termo “necessário”, ao ser aplicado a seres, que estes não são nem geráveis nem corruptíveis.<sup>28</sup> Ou seja, um ser necessário é definido como um ser que não pode vir à existência via conglomeração, construção, ou (re)formação, e que não pode deixar de existir via deterioração, destruição ou deformação. Tal noção é obviamente derivada de Aristóteles (veja *De Caelo*, Livro I, Capítulos 9-12; *De Generatione et Corruptione*, Livro II, Capítulo 11; *Metaphysica*, Livro II, Capítulo 2, Livro V, Capítulo 5, Livro VII, Capítulos 1-4, e Livro XII, Capítulos 1-10). Em suma, tanto para Aristóteles quanto para Aquino, *um ser necessário é tal que não pode se submeter a nenhuma mudança essencial* em nenhuma das maneiras permitidas pelas teorias aristotélicas de matéria e forma, potencialidade e atualidade, e simplicidade e complexidade. Então, como já vimos (notas 23 e 26), Aristóteles achava que um ser necessário pode ter uma causa, mas, apesar disso, não pode porventura vir à existência ou deixar de existir, já que fazer algo assim envolveria uma mudança no sentido supracitado. E São Tomás seguiu Aristóteles ao afirmar que um ser necessário não poderia começar ou parar de existir por nenhum processo “natural” disponível na física aristotélica; mas Aquino acrescentou que tais seres podem vir à existência via criação *ex nihilo*, assim como deixar de existir via aniquilação total<sup>29</sup>. Um ser necessário, então, é tal que não pode se submeter a nenhuma alteração essencial – embora todos eles, menos Deus, possam submeter-se a mudanças acidentais (cf. n. 33).

27 - S.T., I, Q. 46, Art. 1, Resp. Obj. 2.

28 - É preciso ter em mente que “necessário” era, para São Tomás de Aquino, uma modalidade alética *de re*, e não *de dicto*; por “x necessariamente existe” ele não queria dizer “N(x exista).” Cf. G.H.Von Wright, *An essay in Modal Logic* (Amsterdam, 1951).

29 - Veja n. 24 e 27, e S.T., I, Qs. 44-46, 65-66, e 104, assim como Q. 50, Art. 5, Q. 61, Art. 1, e Q. 90, Art. 2.

Com relação aos anjos, por exemplo, São Tomás diz o seguinte:

*Deve ser necessariamente mantido que os anjos são incorruptíveis pela sua própria natureza. A razão disso é que nada é corrompido exceto pela separação de sua forma e matéria. Logo, desde que um anjo é uma forma subsistente [desprovido de matéria] . . . é impossível que sua substância seja corruptível . . . Portanto, a imaterialidade do anjo é a razão pela qual este é incorruptível por sua própria natureza . . .*

*Há um tipo de ser necessário que possui a causa de sua necessidade. Portanto, não é repugnante a um ser necessário ou incorruptível [meus grifos] ser dependente de outro como causa do seu ser. Então, quando é dito que todas as coisas, até mesmo os anjos, voltariam ao nada, a não ser que fossem preservados por Deus, isso não significa que exista algum princípio de corrupção nos anjos, mas que o ser dos anjos é dependente de Deus como sua causa. Pois uma coisa não é dita corruptível porque Deus pode reduzi-la ao não-ser, retirando Seu ato de conservação; mas porque possui algum princípio de corrupção nela mesma, ou a contrariedade, ou, pelo menos, a potencialidade da matéria.<sup>30</sup>*

Para São Tomás, então, “*x* existe necessariamente” implica cada uma das seguintes proposições: “*x* não pode sofrer mudança substancial”, “*x* é um ente subsistente”, “*x* não é nem gerável nem corruptível” e “*x* pode vir à existência somente via criação *ex nihilo*, e pode deixar de existir somente via aniquilação total” - nenhuma das quais, deve ser notado, implica “há um *x*”. A doutrina de Aristóteles era a mesma, exceto que não dava espaço à criação ou aniquilação:

*No seu uso mais próprio, o predicado “indestrutível” é dado porque é impossível que a coisa seja destruída, isto é, exista em algum tempo e não em outro [tempo subsequente]. E “não gerável” também envolve impossibilidade quando usado para aquilo que não pode ser gerado, de tal modo que, enquanto anteriormente não era, depois o é.*

*O que é “por necessidade” coincide com o que é “sempre”, já que aquilo que “deve ser” não pode “não ser”. Logo, uma coisa é eterna se seu “ser” é necessário; e se é eterna, seu “ser” é necessário.<sup>31</sup>*

---

30 - S.T., I, Q. 50, Art. 5, e Resp. Obj. 3; cf. também Q. 66, Art. 2 e Q. 75, Art. 6, onde Aquino fornece argumentos paralelos para a necessidade dos corpos celestes, assim como às almas humanas.

31 - *De Caelo*, Livro I, Cap. 11; *De Generatione et Corruptione*, Livro II, Cap. 11.



Essas duas citações mostram que o Filósofo que os seres necessários são tais que sua existência não é nem gerável nem corruptível por nenhum processo natural. Tudo que Aquino adicionou a isso foi uma noção *sobrenatural* do início e do fim da existência, ou seja, da criação e aniquilação completa de um ser necessário, efetuada por outro ser.

A distinção entre a necessidade de Deus e a necessidade dos anjos, matéria-prima, almas, ou corpos celestes é simplesmente que esta fora criada por Deus - que é definido para os propósitos da teologia natural de São Tomás como o criador incriado (Aquino diz que seu propósito é demonstrar a respeito de Deus “se Ele existe e . . . o que deve pertencer a Ele necessariamente, *como a primeira causa de todas as coisas*”).<sup>32</sup> Assim, São Tomás escreve:

*Apenas Deus é completamente imutável, enquanto toda criatura é, de algum modo, mutável. Devemos observar . . . que um ente mutável pode ser assim chamado de duas maneiras: por um poder intrínseco e por um poder alheio. Todas as criaturas, antes de existirem, eram possíveis, não em virtude de um poder criado, já que nenhuma criatura é eterna, mas pelo poder de Deus apenas, contanto que Ele podia trazê-las à existência . . . Portanto, como estava em poder do Criador produzi-las antes mesmo de elas existirem, também está o fazer com que não existam, após terem existido. Desse modo, portanto, pelo poder de outro - i.e., Deus - elas são mutáveis, porque foram produzidas apenas por Ele, e são por Ele reduzidas do ser ao não ser.*

*Se, todavia, um ente é chamado mutável por um poder intrínseco, assim também toda criatura é de algum modo mutável . . . Em toda criatura há a potencialidade de mudança: ou substancialmente, como nos entes corruptíveis, ou localmente, como os corpos celestes, ou pela relação com o fim e pela aplicação da virtude própria a diversos objetos, como no caso dos anjos. E, universalmente, todas as criaturas, geralmente, são mutáveis com relação ao poder do Criador, de quem depende o ser ou não ser delas. Logo, já que Deus não é mutável em nenhum desses modos [isto é, nem nEle mesmo (essencialmente ou acidentalmente), nem por poder alheio], pertence a Ele somente o ser completamente imutável.*<sup>33</sup>

A passagem correspondente de Aristóteles lê-se a seguir:

---

32 - S.T., I, Q. 12, Art. 12 (meus itálicos).

33 - S.T., I, Q. 9, Art. 2; veja também Q. 104, *passim*.

*Se algo é movido, é capaz de ser diferente do que é. Portanto, se [como no caso dos corpos celestes] sua atualidade é a forma primária do movimento espacial [isto é, movimento circular], então na medida em que está sujeito à mudança, com respeito a isso é capaz de ser de outra maneira - segundo o lugar, ainda que não segundo a substância. Mas já que há algo que move [outros] enquanto é imóvel, atualidade existente, isso não pode ser de nenhum outro modo em relação ao que já é . . . O primeiro movente, então, existe necessariamente . . . não pode existir de outro modo, mas somente de um único modo.<sup>34</sup>*

Portanto, de acordo com São Tomás, existem três tipos de seres: (1) *Seres contingentes*: estes não são subsistentes; isto é, são geráveis e corruptíveis, assim como mutáveis em várias maneiras não essenciais. (2) *Criaturas necessárias*: estes são seres subsistentes; isto é, não são geráveis nem corruptíveis, mas ainda assim são mutáveis de várias maneiras não relativas ao seu ser essencial, e ainda são criados *ex nihilo* por outro ser, que pode, portanto, aniquilá-los. E (3) *O ser necessário não criado*: este é não gerável e incorruptível, e assim subsiste, mas não é mutável de nenhuma maneira não essencial também; ademais, ele é *incriado* e então não pode ser aniquilado. Então Deus é, por assim dizer, necessário sem ser derivado, enquanto os outros seres necessários foram criados assim por Deus. E, é claro, Deus também criou as criaturas contingentes - embora, “assim como acidentes, formas e atribuições semelhantes não subsistentes são ditos coexistentes ao invés de entes, assim elas devem ser chamadas *cocriadas* ao invés de *criadas* . . . Propriamente, são os seres subsistentes [somente] que são criados.<sup>35</sup> Então, todas as coisas podem passar a existir e deixar de existir, exceto Deus, que é definido como o primeiro ser - do que se segue, Aquino afirma, que Ele é não gerável, incorruptível, não aniquilável, e completamente imutável.

Voltemos agora à primeira metade da Terceira Via, na qual São Tomás tenta demonstrar que, se algo existe, então ao menos um ser necessário existe:

*Vemos na natureza que algumas coisas podem ser e não ser, já que são geradas e corrompidas; e, conseqüentemente, é possível a elas ser e não ser. Mas é impossível que estas existam sempre, pois aquilo que pode não existir, em algum tempo não existiu. Portanto, se tudo pode não ser, houve um tempo em que nada existiu. Agora, se isso fosse verdade, ainda agora nada existiria, pois, aquilo que não existe*

---

34 - *Metaphysica*, Livro XII, Cap. 7.

35 - *S.T.*, I, Q. 45, Art. 4.

*passa a existir somente por meio de algo que já existe. Logo, se houve um tempo em que nada existia, é impossível que [subsequentemente] algo passe a existir; e então, até mesmo agora nada existiria - o que é absurdo. Portanto, nem todos os seres são meramente possíveis [ou contingentes], mas deve existir algum [isto é, pelo menos um] ser de existência necessária [e assim por diante].*<sup>36</sup>

Penso que o argumento de São Tomás possa ser parafraseado da seguinte maneira: alguns (mas nem todos) dos seres que vemos à nossa volta são vistos sendo gerados ou perecendo, e são então revelados como corruptíveis. Então, montanhas são impelidas a se desgastar, animais nascem apenas para envelhecer e morrer seguindo-se a decomposição de seus corpos, nuvens concentram-se e dispersam-se, metais são esmagados e moldados em uma ou outra forma, mas, no final, enferrujam-se e desintegram-se, e assim por diante. Esse é, de fato, o âmagô da Terceira Via, mas, infelizmente, é constantemente mal compreendido. O ponto não é que os seres contingentes, em princípio, *podem* não ser; antes, o ponto é que eles têm instalado um *processo* de corrupção, um *progresso* de fato ao não-ser. Uma má interpretação típica desse ponto, por exemplo, foi feita por C. B. Martin, que escreve que “é difícil ver como São Tomás pode afirmar” que “se um ser pode ser ou não ser, então em algum tempo ele não era.”<sup>37</sup>

O que Aquino estava realmente defendendo era que, quando vemos certos seres no mundo sendo gerados, sobrevivendo por um tempo e, finalmente, sucumbindo à deterioração, nós então sabemos que tais seres são naturalmente corruptíveis ou contingentes. E tudo que é inerentemente corruptível deve, de fato, corromper-se e, então, deixar de existir. Novamente, parte da fonte é Aristóteles:

*É impossível que o destrutível não seja, em algum tempo, destruído. Pois do contrário será sempre em algum tempo destrutível e em ato indestrutível, então será ao mesmo tempo capaz de existir sempre e de não existir sempre. Portanto o destrutível é, em algum tempo, destruído.*<sup>38</sup>

Mas, então, continua a Terceira Via, se existissem *somente* esses seres inerentemente deterioráveis, obviamente chegará o dia em que cada ser contingente completará o seu pro-

---

36 - S.T., I, Q. 2, Art. 3.

37 - *Op. Cit.*, p. 151.

38 - *De Caelo*, Livro I, Cap. 12.

cesso instalado de corrupção; e então, neste dia nada mais existirá. Assim, para usar uma analogia simples, se relógios deixassem de existir no momento em que parassem de funcionar, chegaria o tempo em que não haveria nenhum relógio - a não ser que tomemos como hipótese algum ser que continuamente dê corda e/ou faça novos relógios. Similarmente, um São Tomás dos dias modernos poderia argumentar, se a Segunda Lei da Termodinâmica é verdadeira, então deve chegar o tempo em que a entropia alcance o seu máximo e toda energia seja dispersa. Além do mais, se o tempo passado é infinito (o que, diz Aquino, deveria ser se não houvesse um Criador, já que o mundo não poderia passar a existir sem uma causa)<sup>39</sup>, então o dia da morte e deterioração universal já deveria ter vindo; pois em uma quantia infinita de tempo todo processo individual de corrupção estaria completo. Agora, se de fato isso alguma vez ocorreu na história do mundo - isto é, que nada mais existia -, então ainda não haveria nada no momento presente. As coisas não podem simplesmente começar a existir novamente sem uma causa; não poderia haver um novo começo, por assim dizer. Mas, obviamente, existem muitas coisas atualmente que ainda não foram completamente corrompidas. Devemos, portanto, concluir que nossa premissa anterior estava errada; não deve existir *somente* seres inerentemente deterioráveis, ou contingentes. Deve existir, de fato, algum ser ou seres que, por sua própria natureza, não progridem em direção à inexistência. E então, como uma conclusão preliminar, Aquino sentiu-se forçado a postular ao menos um ser necessário, isto é, pelo menos um ser que não tem uma propensão inerente à corrupção. Tal ser necessário pode, continuamente, causar a existência de novos seres corruptíveis enquanto os antigos perecem. E, de fato, podemos ver alguns seres necessários à nossa volta - por exemplo, almas humanas, corpos celestes e a matéria-prima (um São Tomás contemporâneo poderia sugerir, no lugar do último par, as partículas subatômicas e/ou os quanta de energia, que são necessários no sentido aristotélico).

Então, continua a Terceira Via, nem todos os seres incorruptíveis precisam ser criadores; mas ao menos um deles deve ser, do contrário a renovação contínua do suprimento dos seres que expiram e deterioram-se não poderia ser explicada. Alguns dos seres necessários, portanto, podem eles mesmos ter sido criados (cf. n. 22); e sabemos que ao menos um deles deve ser um criador. Surge, então, a questão: pode haver um regresso infinito desses seres subsistentes, cada um tendo sido criado por outro? A resposta de Aquino para isso é não. Retomo a citação da Terceira Via, do ponto onde paramos anteriormente:

*Portanto, nem todos os seres são meramente possíveis, mas deve existir algo [isto é, pelo menos um ser] do qual sua existência é necessária. Mas todo ser necessário*

---

39 - Cf. S.T., I, Q. 46, *passim*.

*ou tem sua necessidade causada por outro, ou não. Pois bem, é impossível seguir ao infinito [regressão infinita] com os seres necessários que têm sua necessidade causada por outros, como já foi provado [na Segunda Via] concernente às causas eficientes. Portanto, nós não temos como não admitir a existência de algum ser tendo por si mesmo sua própria necessidade, sem recebê-la de algum outro. A isso todos os homens chamam de Deus.*<sup>40</sup>

À primeira vista, a sugestão de singularidade na penúltima sentença parece ser um *non sequitur*, já que não foi demonstrado que há *somente* um ser necessário e incriado. São Tomás continua tentando provar esse ponto, todavia (I, Q. 3, Arts. 3 e 4, Q. 11, Art. 3, Q. 44, Art. 1 e Q. 45, Art. 5). Então, talvez, a sentença em disputa possa ser reformulada da seguinte maneira: “Portanto não podemos não admitir a existência de pelo menos um ser tendo por si mesmo sua necessidade, sem recebê-la de outro, e que pode causar nos outros suas respectivas necessidades.” Isso parece provável, sobretudo, à luz do fato de que, na primeira sentença da citação acima, Aquino utiliza “algo” para significar “pelo menos um ser”, como notamos previamente. É, então, plausível acreditar que, na penúltima sentença, ele emprega “algum ser” para significar “pelo menos um ser”. Admitidamente, essa interpretação é *prima facie* difícil de enquadrar com a sentença conclusiva da demonstração: “A isso todos os homens chamam de Deus”. Eu posso sugerir apenas que São Tomás estava, nas duas últimas sentenças de sua Terceira Via, pressupondo tacitamente sua própria prova subsequente concernente à singularidade. Do contrário, não posso entender porque ele deve ter se sentido obrigado de alguma maneira a oferecer aquela prova. O fundamento do argumento de Aquino para a singularidade, em suma, é que o conceito “criador incriado” envolve a noção de uma identidade de *suppositum*, essência, e ser; e esta identidade tripla, por sua vez, envolve a noção de singularidade. O *suppositum* e a essência de um primeiro ser devem ser idênticos, pois um criador deve, como tal, ser uma forma sem matéria, e formas são individuadas por elas mesmas. E acrescentar que a existência de um primeiro ser é o mesmo que sua *suppositum-cum*-essência é simplesmente dizer que ele existe por si mesmo, isto é, é incriado. O erro é cometido frequentemente ao se pensar que a doutrina da essência como idêntica ao ser de São Tomás é a mesma que sua doutrina sobre a existência necessária; mas este, definitivamente, não é o caso. Somente um ser que é tanto necessário como incriado é suposto por Aquino como tendo uma identidade de essência e ser. Esse aspecto crucial do pensamento do Doutor Angélico vem a lume em declarações como “Deus somente é Ser em virtude de Sua própria essência (já que Sua essência é Seu ser), ao passo que toda criatu-

---

40 - S.T., I, Q. 2, Art. 3.

ra tem o ser por participação, sendo que sua essência não é seu ser.”<sup>41</sup> Em outras palavras, ser uma criatura (existir “por participação”) é dever sua existência a outro ser; enquanto que ser incriado (existir “por si mesmo”) é dever a si sua existência, tê-la como parte de sua própria essência. Então, a identidade da essência e ser de Deus de nenhum modo implica que ele de fato existe, mas somente que sua existência não seria derivada. Afinal, Aquino rejeita explicitamente a ideia de fundamentar um argumento ontológico na unidade da essência e do ser de Deus<sup>42</sup>. Já que “ $x$  é tanto necessário como incriado” implica “o *suppositum* de  $x$  é idêntico à essência de  $x$ ”, segue-se que todos os seres que são necessários e incriados devem dividir um e o mesmo *suppositum* - e isso é o mesmo que dizer que devem ser o mesmo indivíduo. Então, São Tomás conclui, pode haver, em princípio, somente um ser que é primeiro, isto é, somente um Deus.

Meu propósito neste ensaio foi meramente o de delinear a doutrina de São Tomás do ser necessário, e não criticá-la. Existem, eu creio, algumas dificuldades severas na noção aristotélica da existência necessária, assim como no uso de Aquino desse conceito em sua teologia natural. Mas nós não podemos discutir esses assuntos inteligentemente até que estejamos esclarecidos a respeito de como a doutrina realmente era. Espero que este ensaio tenha dado um passo em direção a esse entendimento.

---

41 - S.T., I, Q. 104, Art. 1.

42 - Veja o terceiro argumento que ele mantém na *Summa Contra Gentiles*, I, Cap. 10, juntamente com sua resposta no Cap. 11.



