

*Introdução à Teoria da Mente e do Conhecimento -
Parte II*

(aspectos históricos)

Sofia Miguens

Resumo: A história esquemática da teoria da mente e do conhecimento que a seguir se apresenta - necessariamente parcial na escolha de marcos temporais fulcrais - é orientada pelas seguintes questões:

1. Que sentido(s) tem a ideia de mente e como é que esse(s) sentido(s) determinam a teoria do conhecimento?
2. Como pôde surgir historicamente a ideia de 'mente' como 'esfera interna de observação de ideias' por oposição a um mundo 'externo'?
3. Como pôde surgir a ideia de uma 'Teoria do Conhecimento' como disciplina separada e independente do próprio conhecimento (nomeadamente do conhecimento científico)?
4. Como pôde surgir a ideia segundo a qual o núcleo da filosofia seria a epistemologia (i.e. a teoria do conhecimento) [\(1\)](#)?
5. Qual foi a importância de Kant na promoção da ideia de filosofia como teoria do conhecimento? Em que consiste o programa transcendental kantiano em teoria do conhecimento?
6. Qual foi o contexto histórico da separação entre filosofia e ciências?
7. Como se deu o afastamento entre filosofia analítica e filosofia continental? Quais são as origens da filosofia analítica?
8. Sendo o empirismo clássico (dos séculos XVII/ XVIII) uma das origens da filosofia analítica, como veio a acontecer a crítica aos 'dogmas do empirismo' dentro da própria filosofia analítica?
9. Qual foi a importância de Quine na crítica ao empirismo?
10. O que justifica o programa quineano de naturalização da epistemologia?
11. Que importância tem o argumento wittgensteiniano da linguagem privada na teoria da mente?
12. Que argumentos apresentam respectivamente Quine e Wittgenstein a favor do holismo?

Introdução

Ao longo da história do pensamento várias teorias da mente, espírito ou alma foram apresentadas como parte integrante de teorias do conhecimento. Frequentemente, na origem da procura do conhecimento pelo espírito foi apontada uma motivação ética. Falar-se-á, nesses casos, de 'motores éticos' do conhecimento. Serão apresentados neste texto apenas alguns exemplos de teorias da mente, espírito ou alma associadas a teorias do conhecimento.

1. Os gregos e a *theoria*.

De acordo com a teoria platônica da reminiscência, a alma faz parte do Mundo Inteligível e o seu 'ser de outro mundo' revela-se precisamente pela capacidade de conhecer. O conhecimento é considerado como a via para a purificação (*catharsis*), para a separação da alma (*psychê*) em relação ao corpo (*soma*), que é o túmulo ou prisão da alma neste mundo. O motor ético do conhecimento é portanto, segundo Platão (c. 429 - 347 a.C.), a purificação.

Para Aristóteles (384 - 322 a.C.), conhecer alguma coisa é conhecer a sua razão ou causa e poder assim inseri-la na ordem da expressão lógica (silogística), concebida como explicitação das razões reais. "Todos os homens têm por natureza o desejo de conhecer" - assim se inicia o Livro I da *Metafísica*. No entanto, segundo Aristóteles, aqueles por entre os homens que procuram o 'conhecer pelo conhecer', i.e. que procuram o conhecimento como um fim em si e não como um meio para qualquer outra finalidade, procurarão a filosofia, que é a ciência das causas primeiras e dos princípios das coisas. Aristóteles considera que o tipo de conhecimento a que chama *episteme*, um saber teórico que demonstra as coisas a partir dos seus princípios ou causas, é superior à *empeiria* (experiência) e à *technê* (a arte, o saber fazer). Esse tipo de saber, o saber teórico, a que poderíamos chamar ciência, só pôde existir, segundo Aristóteles, quando já existia quase tudo o que é indispensável ao bem estar e à comodidade. Para Aristóteles é por isso evidente que o conhecimento teórico não é procurado por qualquer interesse extrínseco: aquilo que leva os homens a procurar conhecimento teórico não pode ser da ordem das necessidades. O que se passa é antes o seguinte:

"assim como chamamos homem livre ao que pertence a si mesmo e não tem dono, da mesma maneira este conhecimento é o único entre todos os conhecimentos que merece o nome de livre" (*Metafísica*, Livro I). O conhecimento teórico, conhecimento das causas, seria portanto um fim em si, e nesse sentido 'livre', manifestação da *liberdade* de quem o procura. A liberdade seria portanto o motor ético do conhecimento (de tipo superior) segundo Aristóteles.

Considerando os esforços que filósofos gregos como Platão e Aristóteles fizeram no sentido de produzir uma teoria do conhecimento, R. Rorty defende no entanto, em *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, que o problema do conhecimento que eles enfrentavam não era 'uma forma universal e intemporal do problema do conhecimento', mas sim um problema muito específico. O problema do conhecimento para os gregos era o Problema da Razão, um problema gerado pelo facto de aparentemente só os humanos manterem relações com o invisível, no sentido em que apenas os humanos parecem poder conceber o imutável para além da mudança, conhecer as causas das coisas e o universal para além do particular. Ora, segundo Rorty, "Nunca se teria pensado na existência de um problema da natureza da razão se a nossa raça se tivesse limitado a apontar estados particulares de coisas - prevenções de abismos escarpados e da chuva, celebração dos nascimentos e mortes individuais. Mas a poesia fala do Homem, do nascimento e da morte como tais e a matemática orgulha-se de deixar passar os detalhes individuais. Quando a poesia e a matemática alcançaram a auto-consciência (...) havia chegado a altura de dizer algo em geral acerca do conhecimento dos universais. A filosofia empreendeu o exame da diferença entre saber-se da existência de fileiras paralelas de montanhas para ocidente e saber que linhas paralelas estendidas até ao infinito nunca se encontram, a diferença entre saber-se que Sócrates era bom e saber-se o que era a bondade" (Rorty 1988: 40). Segundo Rorty, teria sido para dar resposta a estas questões que nasceu a ideia de *theoria* como visão do invisível, sendo o 'invisível' os objectos do intelecto. Estes estariam para a *theoria* como os objectos visíveis para os olhos físicos. A palavra *theoria* é aliás uma metáfora visual para conhecimento, uma ideia surgida por analogia com a capacidade física de ver. A ideia de *theoria* justifica a capacidade humana de pensar o geral e o universal para além do particular, de pensar o eterno para além da mudança. Esta capacidade seria, por metáfora, uma visão do invisível com os olhos do

espírito.

A ideia filosófica de *theoria* como visão do invisível veio ligar-se a considerações acerca da imortalidade da alma, que eram, já muito antes, vulgares nas religiões. Essas considerações religiosas respondiam segundo Rorty a um outro problema relativo à mente ou alma, o Problema da Personalidade (e não ao muito diferente e muito mais intelectual e restrito 'Problema da Razão'). O problema da personalidade consiste em questões como: Será que eu sou mais do que carne? Será que eu sou mais do que este corpo? Será por isso que os humanos são mais dignos do que quaisquer outros seres?. Assim, a "alma, enquanto imaterial-porque-capaz-de-contemplar-universais tornou-se a resposta do filósofo ocidental à pergunta 'Porque é que o homem é único?' durante dois mil anos" (Rorty 1988:43).

É importante notar (nomeadamente para efeitos de comparação com a ideia cartesiana de mente apresentada em seguida) que nas teorias do conhecimento de Platão e de Aristóteles a percepção sensorial fica do lado daquilo que é feito pelo corpo, não envolvendo qualquer visão do invisível, ao contrário do conhecimento dos universais. A junção das percepções e das sensações ao conhecimento dos universais na mente considerada como esfera interior única dependerá da particular contribuição de Descartes para aquilo a que Rorty chama 'A invenção da mente', cujo primeiro passo, grego, teria sido a invenção da *theoria*. O núcleo da contribuição cartesiana para a ideia de mente é a ideia segundo a qual nada é melhor conhecido pela mente do que ela própria. Para Rorty, este será o ponto de junção do Problema da Consciência aos dois problemas anteriores. A consciência é qualquer coisa difícil de inserir nas teorias antigas e medievais do conhecimento, não se identificando nem com a visão dos universais, nem com a alma imortal que perdura para além do corpo.

2. Descartes: a consciência e as ideias. O idealismo e a modernidade.

A mente de que Descartes (1596-1650) fala é uma mente des-naturalizada. Descartes definiu a mente como consciência, imediatidade do pensamento de si a si. Pôde assim incluir entre os objectos mentais desde a "dor" até "deus" (que parentesco encontraria Descartes entre Deus, uma sensação visual, uma dor e a ideia de número, a não ser que todos são seres para a consciência subjectiva? [\(2\)](#)).

É a mente enquanto consciência que constituirá a esfera das 'ideias'. Em Descartes, uma 'Ideia' é por definição 'aquilo que está em nós de tal modo que dele temos imediatamente consciência'. A ideia moderna de 'ideia' (por oposição à ideia clássica, por exemplo platónica, de Ideia como ser do Mundo Inteligível) está assim dependente da definição da mente como consciência. As ideias existem na consciência.

O problema da definição cartesiana da mente como consciência é que a 'consciência', além de ser uma maneira de pensar sobre o pensamento como imediatidade de si a si e como indubitabilidade, parece ser uma característica biológica, que aproxima os homens dos animais, ao contrário do que sucedia com a 'razão' dos gregos, definida como capacidade de conhecer os universais e as causas das coisas, exclusiva dos humanos. Os animais não são capazes de razão no sentido grego, mas eles parecem ser dotados de consciência. Então eles terão ou não terão mente? Esta ambiguidade será a fonte de muitos dos problemas herdados da noção cartesiana de mente.

Uma vez definida a mente como arena interna e lugar das Ideias, consideradas estas como seres subjectivos, seres para a consciência, está criado o espaço para uma teoria do conhecimento centrada na procura da 'certeza'. O motor ético da busca do conhecimento no quadro cartesiano é o ideal da certeza. Esta traz a aceção de assentimento subjectivo para a noção de verdade. Este assentimento subjectivo não é um componente necessário de qualquer ideia de 'verdade'. A certeza é a verdade pensada como verdade para um sujeito, a verdade pensada como indubitabilidade. Esta presença do sujeito, que é a marca cartesiana, moderna, incipientemente idealista, na teoria do conhecimento e da realidade, não tem análogo nas análises platónicas e aristotélicas do conhecimento. A indubitabilidade cartesiana das Ideias já não é uma marca de eternidade, como o tinham sido os universais para os filósofos gregos, mas sim a marca de algo para o qual os gregos não tinham nome, a consciência, a presença da subjectividade naquilo que é pensado. Esta presença da subjectividade corresponde, como se pode verificar na leitura das *Meditações* cartesianas, à introdução no próprio texto filosófico de uma abordagem em primeira pessoa, uma primeira pessoa generalizável (i.e. que cada um de nós pode assumir). Este movimento, central nos textos metafísicos básicos, como as *Meditações sobre a Filosofia Primeira* (1641), coloca

a subjectividade no centro do pensamento do mundo. Este é o gérmen do que se chama historicamente *idealismo* (uma doutrina que afirma a natureza de alguma forma subjectiva, mental ou espiritual da realidade), uma concepção que não se encontra nem nos autores gregos nem nos medievais.

Descartes decide portanto, e é essa a marca que historicamente deixa na teoria da mente e do conhecimento, que a consciência ou indubitabilidade é a essência da mente. Do *cogito ergo sum* (penso, logo existo), que dá ao meditador (o eu qualquer) a sua primeira certeza, Descartes infere *res cogitans sum* (eu sou uma essência pensante), naquele que é para muitos o mais famoso *non sequitur* da história do pensamento. Desta situação decorrem duas consequências importantes. Por um lado, estabelece-se que a essência pensante ou *res cogitans* não é deste mundo (físico). Por outro lado, cai a distinção entre aparência/realidade ao nível do mental, uma vez que a consciência é o seu próprio aparecimento.

Com estas bases metafísicas Descartes propõe um projecto epistemológico. O cogito será a 'fundação' segura para todo o edifício do conhecimento, para todas as ciências. O cartesianismo é um exemplo claro de fundacionalismo (o fundacionalismo é a posição em teoria do conhecimento que vê este como uma arquitectura que deve ter uma base totalmente segura). A consciência, colocada no centro do pensamento sobre o mundo, proporciona assim, além de uma arena interna que é o âmbito das ideias, um fundamento no mundo não físico do conhecimento científico do mundo físico. Concebida como consciência, essência não física, a mente cartesiana começa a possibilitar (na medida em que lhe oferece um campo) uma teoria do conhecimento concebida como procura apriorista de fundamentos. A ideia de ideia propicia também um novo domínio para a teoria do conhecimento: o estudo do 'véu das ideias', da zona de mediação. As ideias são seres mediadores entre o sujeito e o mundo, seres 'terceiros' e a mente é um espaço interno de quase-observação dessas ideias, trazidas perante o '*mind's eye*'.

3. Kant e o transcendentalismo. A Teoria do Conhecimento como análise da forma a priori. A filosofia pós-kantiana e a separação entre filosofia e ciências. A Razão e o Romantismo.

É possível defender que apenas após o período de

vida de Kant (1724-1804) uma separação entre filosofia e ciências se instala mais definitivamente na vida intelectual. Homens como Aristóteles, Descartes ou Leibniz eram indistintamente cientistas e filósofos, ocupados com tópicos que hoje considerariamos claramente científicos, tais como a classificação das espécies de seres vivos, a geometria analítica e o cálculo infinitesimal. Era precisamente o trabalho relativo a tópicos científicos semelhantes que gerava a necessidade de elaboração de uma metafísica, uma teoria geral da natureza da realidade.

A separação entre filosofia e ciências, que se pode constatar nos últimos duzentos anos, mantém como vestígio da anterior indistinção a ideia de que a filosofia é teoria do conhecimento, diferente das ciências mas relacionada com elas porque pensando sobre o seu fundamento, sobre as suas condições de possibilidade. A filosofia neste sentido é em geral concebida como Crítica, exercício de um Tribunal da Razão (ao qual se submete a razão no seu uso não apenas científico, como também moral e estético). Este é o estatuto kantiano da filosofia. Aquilo que move o teórico do conhecimento é a crença na capacidade que a razão tem de se analisar a si própria, encontrando-se aliás a si mesma nos produtos do conhecimento, à medida que procede a essa análise.

É neste quadro de análise da razão pela razão que se situa o programa kantiano em teoria do conhecimento. Este é um programa transcendental. Chama-se transcendental não ao 'conhecimento em 1º grau' (por exemplo matemático ou físico ou outro) mas à análise das condições de possibilidade do conhecimento já possuído. Essa análise faz-se segundo Kant investigando as condições a priori do sujeito. A ideia de filosofia como análise das condições a priori substitui, com Kant, a ideia de filosofia como metafísica transcendente. Para Kant a metafísica transcendente falhara ao procurar atingir de forma puramente conceptual e apriorista objectos que nunca poderiam ser dados na experiência (objectos como Deus, a Alma, o Mundo).

A teoria das condições de possibilidade do conhecimento é então para Kant uma propedêutica, ou preparação, necessária à metafísica, se é que esta é possível. Para Kant sê-lo-á, nomeadamente a partir da distinção estabelecida na teoria do conhecimento entre fenómeno (o limite para o cognoscível) e númeno. Será esta cisão a deixar espaço para teses essenciais à metafísica kantiana

tais como 'existem acções livres' e 'existe um ser absolutamente necessário'.

É importante sublinhar que o apriorismo defendido por Kant não tem que ser um inatismo: aquilo que existe a priori no sujeito, a marca do sujeito naquilo que é conhecido, não é apanágio de uma alma com ideias inatas (esta ideia é cartesiana e não tem lugar na *Crítica da Razão Pura* lida como teoria do conhecimento). Segundo Kant, são as estruturas a priori do espírito que possibilitam a ciência (considerada como conhecimento universal e necessário, constituído por juízos sintéticos a priori). David Hume, o empirista, teve razão, segundo Kant, ao considerar que a universalidade e a necessidade do conhecimento científico não poderiam provir da experiência. No entanto essas características estão presentes no conhecimento. E se elas estão presentes, só podem provir do sujeito. Só as estruturas a priori do sujeito podem justificar o carácter de ciência dos enunciados da ciência.

De acordo com Rorty, em *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, é com autores como Descartes e Kant que se configura a ideia de teoria do conhecimento e aquilo a que Rorty chama a centração epistemológica da filosofia. Este acontecimento histórico estaria assim ligado a Descartes, que inventou a mente como uma esfera de interioridade imaterial desligada do mundo físico, e a Kant, que inventou o Tribunal da Razão, a filosofia definida como crítica, por oposição à 'produção directa' de uma metafísica.

Esta tese de Rorty é contestável. Em primeiro lugar, a conjugação dos projectos epistemológicos de Descartes e de Kant não é simples (Kant é em inúmeros aspectos um anti-cartesiano: por exemplo, e centralmente, Kant não pensa que a alma seja uma substância simples cognoscível através da auto-consciência). É contestável também na medida em que a centração epistemológica da filosofia, a consideração da ciência como centro e a maior preocupação para a filosofia, centração característica da época moderna, pode não ser apenas um acontecimento da história das ideias, e como tal um efeito vulnerável à luta das interpretações, mas também um resultado da atenção dos filósofos ao mundo moderno. De facto, a modernidade como época é marcada pelo advento da ciência físico-matemática da natureza. A ciência é o modo de abordar o mundo que se tornou civilizacionalmente dominante a partir da época moderna, tanto que foi possível chamar à civilização ocidental a 'Civilização da Ciência e da Técnica'. O advento da ciência foi

certamente um acontecimento histórico contingente, i.e. algo que poderia não ter acontecido, por mais que naturalmente atribuamos à ciência, hoje, uma ligação íntima com a verdade acerca do mundo. É de resto simples ver que fazer ciência não é o único modo de abordar o mundo e de o pensar (basta considerar por exemplo o quanto uma definição religiosa de verdade propicia toda uma outra via de procura para o espírito). A ideia de ciência está portanto ligada a uma particular noção de verdade, por entre outras. No entanto, se a Modernidade é de algum modo definível conceptualmente como 'época' é porque ela representa a realização civilizacional dessa (nova) noção de verdade, ligada ao progresso e à razão, através da ciência.

O primeiro grande movimento de oposição à centralidade da razão na concepção de mundo, centralidade defendida em termos ideológicos nomeadamente pelos iluministas, foi o romantismo, que esteve ligado ao idealismo em filosofia [\(3\)](#). O Romantismo foi um movimento cultural e artístico contra-iluminista que representou uma fortíssima influência na cultura europeia e americana nas últimas décadas do século XVIII e nas primeiras décadas do século XIX. Mais do que exclusivamente um movimento artístico, o romantismo constituiu uma certa manifestação global de rejeição do pensamento racional, cujo expoente seria o pensamento científico considerado como abordagem por excelência da realidade. A racionalidade científica é, a partir desta perspectiva, considerada como prosaica e des-'espiritualizadora' do mundo. Curiosamente, é em parte à filosofia kantiana que os românticos vão buscar a definição de realidade como espiritualidade. Daí passam no entanto para uma posição de certa forma pouco kantiana: a ideia segundo a qual a 'verdadeira' realidade não pode ser acedida de forma intelectualista mas apenas através da intuição, da emoção, do sentimento.

A base dos traços programáticos do romantismo em arte - a exaltação da natureza, a expressão dos sentimentos, da emoção, da intuição, da imaginação, o culto do exótico - é uma determinada rejeição da civilização enquanto relação racional com o mundo. Para os românticos, apenas acontecimentos de intuição e de emoção e não argumentos racionais nos darão acesso ao 'eterno enigma do mundo'. Para fundamentar filosoficamente este programa, os românticos alemães foram buscar a Kant a ideia de númeno ou realidade em si como liberdade. Da ideia de liberdade ou vontade como realidade em si passaram à ideia de natureza como espírito,

aspirando à realização. O caso mais extremo desta tendência é a filosofia hegeliana do Espírito Absoluto, realizando-se na história.

4. Separação definitiva? O século XIX e a vocação histórica e existencial da filosofia.

A curta referência ao romantismo teve como intenção sublinhar que a verdadeira cisão histórica entre a filosofia e as ciências (quando considerada do lado da filosofia) se deu no período posterior a Kant, nomeadamente com o movimento contra-iluminista. Essa separação não pode ser considerada consumada no próprio Kant, por mais que o transcendentalismo acentue a divisão do trabalho entre os teóricos da forma e os teóricos do conteúdo do conhecimento (i.e. os filósofos e os cientistas). A *Crítica da Razão Pura* é uma obra de teoria da ciência e de teoria do conhecimento, mesmo se não deve ser lida exclusivamente como tal.

No entanto, com um filósofo como Hegel e com a sua ideia de filosofia (4), a separação está consumada. Se olharmos para a história da filosofia anterior ao século XIX veremos inúmeros filósofos-cientistas. No século XIX esse 'tipo' intelectual começara a ser mais raro. O desaparecimento da figura, e uma certa ideia de filosofia como prática mais ou menos poética e alusiva que entrará em cena, estão na origem da cisão entre as duas grandes tradições filosóficas contemporâneas, a filosofia analítica, tradição dominante no mundo de língua inglesa, e a filosofia continental, com origens sobretudo francesas e alemãs. Sintomático da localização temporal dessa cisão é o facto de Hegel ser considerado um grande filósofo na tradição continental, enquanto os filósofos analíticos o consideram, maioritariamente, um autor obscuro e ilegível. Kant, pelo contrário, não é objecto de um tal desdém e consitui uma referência para ambas as tradições.

Apenas na filosofia anglo-saxónica a teoria do conhecimento se manteve bastante viva no século XIX (por exemplo com autores como John Stuart Mill e C. S. Peirce). Do lado da filosofia continental, o século XIX consumou o afastamento entre a filosofia e o pensamento científico seu contemporâneo. Visto sob uma outra perspectiva, nomeadamente ética, política e existencial, o século XIX foi extremamente produtivo em filosofia: foi a época de Hegel, e da sua filosofia do Espírito que se manifesta dialécticamente na história, de Marx, o filósofo da dialéctica invertida (i.e. materialista), crítico da alienação e apólogo da

revolução, de Nietzsche, com a sua genealogia da moral e a sua crítica radical da nossa civilização de 'escravos', de Kierkegaard e de Schopenhauer, filósofos do sentido da existência. Em suma, foi a época de uma filosofia mais ética, política e existencial do que epistemológica: nenhum destes homens foi (nem tinha que ter sido) um filósofo-cientista. Houve no entanto danos laterais do desvio existencial: na prática, a filosofia nascida desta época, na tradição franco-alemã, deu por si divorciada de um outro tipo de pensamento, que continuava a decorrer ao seu lado, e que se ia tornando social e civilizacionalmente cada vez mais omnipresente e incontornável, o pensamento científico.

A filosofia hoje chamada 'continental' (se por tal nome entendermos aquela que tem como figuras de referência autores como Nietzsche, Heidegger, Foucault ou Derrida) está longinquamente ligada à rejeição da imagem racionalista do mundo que se observa neste período.

5. Filosofia analítica e filosofia continental: os herdeiros de Frege e Husserl.

Apesar da reportação ao movimento romântico de alguns dos factores que teriam estado na origem da cisão entre filosofia analítica e filosofia continental, de facto a separação de caminhos entre estas deu-se após o início do século XX, com os 'herdeiros' de G. Frege (1848-1925) e E. Husserl (1859-1938). O que é curioso é que estes dois autores, cada um deles iniciador de linhagens metodológicas que se mantiveram até hoje na filosofia continental e na filosofia analítica, nomeadamente a fenomenologia e a análise do pensamento feita através da análise da linguagem e da lógica, além de terem sido contemporâneos, ambos filósofos e matemáticos, não se interessavam por temas muito diferentes (5). Basicamente, ambos se interessavam pelo estudo dos conteúdos do pensamento, e ambos pensavam que esse estudo não deveria reduzir-se à psicologia enquanto ciência natural empírica. Mas com os seguidores imediatos de Frege e de Husserl, nomeadamente Wittgenstein (pelo menos Wittgenstein enquanto autor do *Tractatus* (6)) e Heidegger (7), o caso já é outro. É difícil ver neles uma ideia comum quanto ao que se entende por filosofia (embora seja possível ver um mínimo denominador comum no interesse de ambos pela linguagem).

Explicitando aquilo de que se fala quando se fala de filosofia analítica e continental, vamos considerar que os 'pais' da filosofia analítica contemporânea, i.e. as figuras individuais mais influentes na sua constituição, são, além de G. Frege, B. Russell (1872-1970) e L. Wittgenstein (1889-1951). Para além das figuras individuais, as origens desta prática filosófica podem ser encontradas no empirismo clássico, nos métodos da lógica formal e na ideia de tarefa filosófica desenvolvida no Círculo de Viena [\(8\)](#), i.e. na filosofia considerada como análise da estrutura das teorias e da linguagem, de modo a conseguir a depuração da metafísica e a unidade da ciência. É no seio desta tradição constituída nas primeiras décadas do século XX que vêm a surgir filósofos como W.O Quine, H. Putnam, N. Goodman, D. Davidson, M. Dummett, J. Searle, J. Rawls, R. Rorty, S. Kripke e os filósofos da mente que serão estudados a seguir neste curso.

Por seu lado, a linhagem da filosofia continental pós-husserliana comporta o trabalho em filosofia contemporânea que se reconhece sob os títulos de fenomenologia, hermenêutica, estruturalismo, desconstrução, abarcando assim filósofos e teóricos tais como M. Heidegger, J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, E. Lévinas, H. G. Gadamer, P. Ricoeur, M.Foucault, R. Barthes, J. Lacan, J. Derrida, etc.

A relativa artificialidade desta separação é provada pelo facto de ser muito difícil classificar como 'analíticos' ou 'continentais' filósofos contemporâneos como por exemplo J. Habermas ou R. Rorty, na medida em que vêm as 'vantagens' (diferentes) das duas tradições e se servem delas.

Mas tomando Wittgenstein e Heidegger, dois grandes representantes dos dois campos, considerados frequentemente os maiores filósofos do século XX, os seus casos podem servir para exemplificar o quanto o problema das relações entre a filosofia e as ciências está em jogo na distinção entre a filosofia analítica e a filosofia continental. Heidegger afirmou, e essa afirmação ficou célebre, que a ciência não pensa. Embora a afirmação tenha sido bastante ridicularizada (do lado da filosofia analítica, evidentemente), ela não é imediatamente absurda. O que é certo é que Heidegger não era nem queria ser um epistemólogo, e por isso não abordava a ciência como epistemólogo, i.e., procurando compreender a ciência como conjunto de afirmações sobre aquilo que a realidade é. Se Heidegger se interessa pela ciência é para a pensar como acontecimento civilizacional, um acontecimento

civilizacional que ele considera ocultante. Aquilo que interessa Heidegger enquanto filósofo é o sentido do ser, a história do Ocidente, a crítica da modernidade, o destino da civilização. É a partir de este ponto de vista, que visa compreender as maneiras humanas de existir e a sua contingência, que se torna mais clara por exemplo outra célebre (e na altura atacada com indignação) afirmação de Heidegger (da *Introdução à Metafísica*, 1953): "De um ponto de vista metafísico, a Rússia e a América são iguais, o mesmo triste frenesi tecnológico, a mesma regulamentação sem restrições do homem comum".

O que importa é que para Heidegger, as ciências são apenas 'um modo de ser da existência'. Embora Heidegger não apreciasse o epíteto 'existencialismo' o que está aqui em jogo é uma ideia central do existencialismo: o mundo não está aí só para, ou principalmente para, ser conhecido mas para ser 'lidado' (é claro que mesmo do ponto de vista da teoria do conhecimento, e não do ponto de vista da avaliação das civilizações, é possível dizer algo de semelhante: é o que fazem todos os pragmatistas, por exemplo [\(9\)](#)).

Ao contrário de Heidegger, que chega à filosofia através da teologia (Heidegger chegou a pensar enveredar por uma vida religiosa, e fez estudos nesse sentido), Wittgenstein começou por estudar engenharia e aeronáutica e chegou à filosofia através da lógica e da matemática. O *Tractatus Logico-Philosophicus* resulta dos estudos de Wittgenstein, feitos com B. Russell, sobre os fundamentos da lógica e da matemática, e a linguagem é o seu tema essencial (o que não impede que na obra se trate também daquilo que é 'da ordem do místico', e do lugar das questões éticas e estéticas). No Wittgenstein I [\(10\)](#) , a lógica é o denominador comum das linguagens e forma o quadro de estruturação do conhecimento do mundo. Por isso a análise das propriedades das proposições da lógica será a via para a teoria acerca do mundo.

Wittgenstein não é um representante típico do naturalismo epistemológico assumido hoje por grande parte dos filósofos analíticos, e o seu interesse em ciência resume-se à lógica, à matemática (e à psicologia, embora entendida de maneira muito própria). Mas é de qualquer modo muito grande a diferença entre o interesse de Wittgenstein pela lógica enquanto quadro do mundo, e o seu método de análise em filosofia desenhado de forma pelo menos semelhante aos métodos de investigação em ciência, e o interesse de Heidegger

no ser e na civilização praticado através de um método de alusão que se afasta radicalmente dos métodos do inquérito científico.

6. Empirismo e crítica ao empirismo dentro da filosofia analítica.

O empirismo clássico (de J. Locke, G. Berkeley e D. Hume) é uma das origens, e uma origem sempre revisitada, da tradição filosófica de língua inglesa. No entanto o empirismo que mais directamente marcou a filosofia analítica contemporânea foi o empirismo (ou positivismo) lógico do Círculo de Viena.

O Círculo de Viena foi um movimento intelectual dos anos 20-30 do século XX protagonizado por um grupo de filósofos, cientistas e matemáticos, entre os quais se encontravam M. Schlick, R. Carnap, H. Feigl e O. Neurath. As ideias associadas ao Círculo de Viena são uma das raízes da filosofia analítica contemporânea, e constituíram uma influência dominante nos países anglófonos [\(11\)](#) até aos anos 60. O positivismo lógico é 'positivista' porque considera que as ciências são a única via para o conhecimento propriamente dito: qualquer incursão 'para além' dos limites e dos métodos da ciência arrisca-se a ser cognitivamente vã, sem sentido, e o discurso produzido arrisca-se a ser insusceptível de verdade ou falsidade. Para os positivistas lógicos seria esse o caso de grande parte da metafísica tradicional. ('Metafísica' pode aqui ser definida como a tentativa, que ocupou os filósofos durante séculos, de falar directamente da natureza de deus, da alma e do mundo). O positivismo lógico é 'lógico' porque a definição daquilo que segundo este grupo se deve fazer em filosofia dependeu de desenvolvimentos na lógica e na matemática, e nomeadamente de criações e inovações do âmbito da lógica formal. Os instrumentos lógicos seriam utilizados de acordo com a ideia de filosofia dos positivistas lógicos com o fim de atingir o objectivo da empresa intelectual: a unidade da ciência e a depuração da metafísica. Neste contexto, a tarefa da filosofia é a análise da estrutura das teorias e da linguagem.

Uma doutrina marcante do positivismo lógico foi a doutrina acerca daquilo que é cognitivamente significativo. Interessa por isso compreender o critério de significação dos positivistas lógicos. (Assume-se que aquilo a que chamamos conhecimento toma a forma de 'frases', asserções, declarações de que p é o caso).

Critério de significação: uma frase é cognitivamente significativa SSE é ou analítica ou em princípio empiricamente verificável ou falsificável.

Este critério está sujeito a contestações várias, mas convém notar antes de mais que ele está moldado de modo a incluir como cognitivamente significativas frases aparentemente vazias de conteúdo empírico mas que são importantes para o conhecimento, nomeadamente as frases lógicas. Estas não são verificáveis nem sequer em princípio, pois não têm conteúdo empírico. No entanto não é possível pensar conteúdos empíricos, nomeadamente científicos, sem estruturas desse tipo. Sob a influência do *Tractatus* de Wittgenstein, as verdades analíticas necessárias serão consideradas tautologias. Tautologias não são frases acerca do mundo, não são acerca de relações que se sustentam independentemente do pensamento em qualquer domínio de objectos. A sua verdade é formal, vazia: elas são verdadeiras em virtude da sua significação e não de qualquer conteúdo empírico.

Sob a influência do positivismo lógico, a filosofia torna-se sobretudo teoria do conhecimento, e a teoria do conhecimento envolve a filosofia da ciência e a filosofia da linguagem, uma combinação de princípios empiristas com análise lógica.

No entanto, o critério de significação dos positivistas lógicos leva a crer que podemos separar, nos enunciados da cognição, os momentos em que 'respondemos' à linguagem (seria o caso das frases analíticas) dos momentos em que 'respondemos' à experiência (seria o caso das frases sintéticas, com conteúdo empírico, verificáveis). É esta forma de conceber a relação entre linguagem e experiência que Quine irá atacar, num célebre artigo intitulado *Two Dogmas of Empiricism* (1953).

7. Quine, a crítica à distinção analítico / sintético e a naturalização da epistemologia.

W.V. Quine (1908-2000) foi um filósofo e lógico americano, e certamente, pelo menos para quem se interessa por epistemologia, um dos mais importantes filósofos do século vinte. Foi aluno de Carnap (um dos membros do Círculo de Viena) e produziu trabalho importante em lógica e na fundamentação da teoria dos conjuntos. Os seus livros, nomeadamente *From a Logical Point of View* (1953), que inclui o artigo *Two Dogmas of Empiricism*, e *Word and Object* (1960), tiveram uma

enorme influência na teoria da mente e do conhecimento de tradição analítica.

O artigo *Two Dogmas of Empiricism* é um texto incontornável na história da teoria do conhecimento. A ideia de separação entre linguagem e experiência, que será discutida em *Two Dogmas*, e que está presente no critério de significação do positivismo lógico, é mais um tipo de separação entre forma e conteúdo, como já tinha sido visto em Kant, simplesmente agora reformulado em termos de linguagem. A ideia de separação forma / conteúdo é portanto, note-se, comum às teorias do conhecimento de Kant e dos positivistas lógicos, e ela é, aliás, extremamente útil quando se trata de enunciar a tarefa da teoria filosófica do conhecimento. De facto, a separação entre forma e conteúdo coloca a teoria do conhecimento como análise da forma, seja definida como estruturas a priori do sujeito, seja como linguagem. A filosofia estaria assim para a ciência como o estudo da forma para o estudo do conteúdo.

A utilidade de uma ideia não é no entanto suficiente para a justificar, e é precisamente sobre a defesa da impossibilidade da separação forma/contéudo no conhecimento que se ergue a ideia quineana de naturalização da epistemologia. De acordo com a ideia de epistemologia naturalizada, quando se trata de estudar o conhecimento, a filosofia e a ciência não podem ser separadas: elas só poderiam ser separadas se fosse possível estabelecer uma separação clara entre a forma e o conteúdo. Segundo Quine não é possível estabelecer essa separação e um passo importante para a justificação desta tese foi a oposição de Quine ao critério de significação dos positivistas lógicos, e a defesa da impossibilidade de uma distinção de natureza absoluta entre enunciados analíticos (verdadeiros em virtude da sua significação) e enunciados sintéticos (verdadeiros com base nos factos). Esta distinção é o primeiro dogma identificado e rejeitado em *Two Dogmas*.

A crítica de Quine em *Two Dogmas* pretende em grande medida mostrar que a teoria da significação dos positivistas lógicos não se sustenta, pois supõe uma visão errada das relações linguagem/experiência. A argumentação de Quine em *Two Dogmas* é, muito resumidamente, a seguinte.

O empirismo (lógico e clássico) assenta sobre 2 dogmas: (1) a separação dos enunciados que

exprimem conhecimento em analíticos e sintéticos e (2) o reducionismo (i.e. a ideia segundo a qual existem relações 'atómicas', um a um, entre frases e mundo, e portanto a convicção de que toda a enunciação significativa seria traduzível numa enunciação acerca da experiência imediata). Quine afirma que a distinção analítico/sintético - que vem de longe, tendo sido defendida por Hume, Leibniz e Kant, por exemplo, e não apenas pelos positivistas lógicos - se sustenta se e só se o 'reducionismo radical' se sustentar. Quine pensa que ele não se sustenta. Grande parte do artigo é dedicado à proposta de uma visão das relações entre crenças e experiência que se erga como alternativa ao reducionismo. Essa visão é uma visão holista, expressa pela seguinte imagem: a totalidade do nosso conhecimento é como um tecido feito pelo homem que toca na experiência apenas nos bordos; por isso, nenhuma crença comparece sozinha ao tribunal da experiência. Assim, "há muita latitude de escolha quanto a qual crença re-avaliar à luz de uma única experiência contraditória" (12). Quine pensa até que "qualquer asserção pode ser mantida como verdadeira aconteça o que acontecer se fizermos ajustes suficientemente drásticos noutra parte do sistema". Deste modo, "nenhuma asserção é imune à revisão" (Quine 1953:43). Esta última afirmação abre a possibilidade de mesmo revisões em lógica serem possíveis para manter a harmonia da relação entre crenças e experiência. Ora, por mais que os empiristas anteriores acentuassem a revisibilidade das crenças em virtude da experiência, a lógica sempre fora 'intocável'.

Recapitulando: Quine pensa que os dois dogmas têm a mesma raiz, a crença na possibilidade de separação do componente linguístico (daí a ideia de análise de significados) e do componente factual (daí a ideia de verificação) nas frases que expressam conhecimento. Com esses dois dogmas, tem-se uma teoria empirista do conhecimento e da racionalidade, segundo a qual o que acontece quando pensamos é que ou nos movemos só em pensamento, ou apelamos à experiência. Efectuamos revisões de crenças quando a experiência contradiz as crenças anteriores, enquanto que do lado do analítico nada de novo pode provir. Mas se os dogmas são dogmas e como tal devem ser abandonados, esta é uma má teoria da racionalidade, e é isso que Quine defende. A situação segundo Quine é então a seguinte: se no conhecimento não é separável claramente o componente factual do componente linguístico, na medida em que as crenças são duplamente dependentes da linguagem e da experiência, a maneira correcta de conceber o conhecimento e a

racionalidade é holista e pragmatista. Não se trata de rejeitar o empirismo (Quine é um empirista) e nem sequer o verificacionismo mas sim de adaptar ao empirismo a ideia segundo a qual não existe (1) imediatidade com significados nem (2) relação directa entre frases isoladas e estados de coisas.

Two Dogmas termina com a apresentação de um quadro ainda empirista, embora diferente do empirismo de Hume ou dos positivistas lógicos, da maneira como as nossas crenças se relacionam com a experiência: num quadro empirista holista e pragmatista, nenhuma crença é verificável isoladamente e nenhuma crença é imune à revisão. Esta posição quanto ao conhecimento é holista porque dá prioridade ao todo (a totalidade da ciência) em relação às partes (as crenças isoladas). Em termos de conhecimento, o holismo redundava na afirmação segundo a qual a experiência serve de teste a corpos de teoria e não a crenças isoladas. Uma hipótese *h* não pode pois ser confirmada ou infirmada isolada do corpo da teoria. A posição que Quine defende é pragmatista porque supõe que a crença em verdades tem uma relação inabdicável com o sucesso da acção de entidades no mundo: o conhecimento é um instrumento para a previsão prática e não um armazenamento numa interioridade mental protegida e desligada de interesses corpóreos, mundanos.

Abandonar os dogmas do empirismo terá ainda segundo Quine o efeito de esbater as supostas fronteiras entre metafísica especulativa e ciência natural.

8. Wittgenstein, o interior e a linguagem privada

A posição de Quine em *Two Dogmas of Empiricism* constitui um ataque à ideia de dado, à ideia de imediatidade quer com significados quer com factos isolados. Além de Quine, também Wittgenstein desenvolveu ideias importantes para a oposição ao Mito do Dado (a expressão é de W. Sellars), nomeadamente com os seus argumentos acerca da impossibilidade de uma linguagem privada nas *Investigações Filosóficas*.

O problema de Wittgenstein diz respeito à maneira como usamos linguagens para exprimir, transportar, partilhar, publicar, conhecimento e coisas mentais. A ideia, muito comum, quanto ao que fazemos quando pensamos e falamos e que Wittgenstein pretende

rejeitar é a seguinte:

Ideia: Existe primeiro o meu mundo mental, cujos eventos são directamente conhecidos por mim. Depois, escolho voluntariamente as palavras para exprimir esses eventos mentais. Depois transmito através dessas palavras os eventos às outras pessoas.

A concepção de linguagem descrita no exemplo assim não se sustenta porque:

1. Não há significados intrínsecos em coisas de linguagem
2. O significado é o uso
3. O uso é uma prática pública
4. Assim sendo, para explicar o significado de uma palavra temos que olhar para além do indivíduo isolado
5. Em questões de significação temos que olhar para a comunidade
6. Sem comunidade não existiria linguagem
7. O solipsista não poderia ter uma linguagem privada
8. O solipsista não poderia descrever os acontecimentos da sua vida mental com uma linguagem privada

Daqui se segue para Wittgenstein que:

9. Não pode existir o solipsista
10. Todas as linguagens possíveis são públicas
11. Mesmo os acontecimentos das nossas vidas mentais (ex: falar acerca de dores ou outras sensações) são "vertidos" em linguagem pública

Wittgenstein critica portanto a ideia de que o fundamento da significação, do conhecimento, reside na experiência privada. Isso não é verdade porque não há possibilidade de fazer sentido das noções de 'dados puros da experiência subjectiva anteriores à linguagem', ou de 'linguagem privada'. Linguagem privada seria aquela que eu compreendo e mais ninguém compreende. A ideia de linguagem privada corresponde à figura do solipsista. O solipsista adquiriria a sua linguagem a partir do seu próprio caso: por exemplo, "apontaria" interiormente para a sua sensação de dor, chamar-lhe-ia "dor" e a partir daí a dor seria chamada "dor".

Não é assim, no entanto, que as palavras significam: o facto de as palavras significarem envolve trabalho preparatório. Este trabalho é da comunidade, e não é um trabalho intelectual, é uma mistura de significações com acções. I.e, o funcionamento de

uma linguagem como linguagem com significados determinados não é separável de formas de vida . O solipsista nunca poderia por isso desenvolver uma linguagem privada. É isto que Wittgenstein procura mostrar nas *Investigações Filosóficas* (§ 243 - § 315): que não são possíveis linguagens privadas, só conhecidas do falante e usadas para dar forma exterior a ideias previamente definidas na sua mente. As coisas de linguagem são primeiro públicas, estão primeiro fora. Para percebermos a nossa compreensão dos sentidos de palavras temos que perceber que as palavras e as coisas estão misturadas quando conhecemos e agimos. É isto é assim mesmo quando se trata da nossa experiência interior. Retomando o exemplo de "dor", "dor" é um nome para a minha dor, a tua dor, a dor de hoje, a dor de ontem, a dor de cabeça, a dor de dentes. Há muito pouco de privado e íntimo neste funcionamento de "dor". E sem uso de "dor", eu não nomeio ou aponto a minha dor.

O solipsista (se ele pudesse existir...) "pensaria" que há um grande hiato entre o nosso comportamento, incluindo o uso de linguagem, e a vida mental interior, privada. Wittgenstein pensa que não é assim: a análise do funcionamento da linguagem mostra a razão por que não podemos ser cartesianos, interioristas obcecados com a certeza subjectiva.

Nota final

As ideias acerca da mente e do conhecimento analisadas neste texto, especialmente as referentes à história recente da filosofia analítica, constituem o pano de fundo para a emergência da filosofia da mente, que será tratada em seguida. A história tal como pode ser contada do lado da filosofia não é no entanto a única preparação do campo da filosofia da mente. No campo da filosofia da mente vão convergir não apenas desenvolvimentos filosóficos, mas também ideias surgidas nos campos da lógica e da psicologia, assim como nas 'ciências cognitivas', uma área multidisciplinar que começa a tomar forma nos anos 70 e que congrega as neurociências, a Inteligência Artificial, a psicologia cognitiva, e em geral todo o inquérito racional sobre a cognição.

Notas:

(1) Para traduzir esta ideia adoptar-se-á a expressão 'filosofia epistemologicamente centrada'. Cf. RORTY

A Filosofia e o Espelho da Natureza, Lisboa, Dom Quixote, 1988. Muitas das hipóteses históricas apresentadas no presente texto provêm desta obra de Rorty, na qual se procura mostrar que a epistemologia e os seus problemas não têm uma forma perene, antes resultam de uma constelação específica e historicamente contingente de ideias. Nomeadamente, Rorty pensa que a intuição dualista (a ideia de mente como espelho imaterial da natureza), que aparentemente todos temos, resulta de propostas intelectuais historicamente datadas, tais como a Hipostasiação dos Universais (movimento pelo qual estes são pensados como particulares imateriais e não como abstracções de particularidades) e a proposta cartesiana da Indubitabilidade como marca do mental

(2) É Rorty quem coloca a questão deste modo.

(3) Para as ligações entre o Romantismo e o Idealismo filosófico, cf. por exemplo N. HARTMANN, A Filosofia do Idealismo Alemão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

(4) Para Hegel a filosofia é sistema da Razão, completude, auto-consciência alcançada pelo Espírito. A filosofia como sistema da razão opõe-se precisamente à 'incompletude' daquilo de que o entendimento (nomeadamente científico) é capaz.

(5) Como por exemplo M. Dummett fez notar. Cf. DUMMETT 1993, *Origins of Analytical Philosophy*.

(6) Será referido como Wittgenstein I.

(7) Heidegger foi de facto discípulo de Husserl. Entre Wittgenstein e Frege a ligação é menos directa.

(8) Wittgenstein não era membro do Círculo de Viena mas foi inspirador do movimento.

(9) Esta semelhança pode começar a explicar porque é que um autor como Rorty gosta de retratar Heidegger como um pragmatista anti-fundacionalista. Cf. RORTY, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge, CUP, 1990

(10) O Wittgenstein do *Tractatus* (1921) por oposição ao Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* (1953) a que se chamará Wittgenstein II.

(11) O movimento inicia-se no mundo 'germânico', mas devido à 2ª Grande Guerra, a maioria dos participantes emigrou para a Grã Bretanha e para os Estados Unidos. Nos Estados Unidos a influência de R. Carnap foi particularmente importante.

(12) QUINE, *Two Dogmas of Empiricism*, in *From a Logical Point of View*, Cambridge MA, Harvard UP, 1953, pp. 42-43.

Referências:

DUMMETT, Michael, 1993, *Origins of Analytical*

Philosophy, Cambridge MA, Harvard University Press.
KANT, I., 1989, *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, trad. A. Morujão e M. P. Santos.

KIM, Jaegwon, 2000, What is 'naturalized epistemology'? in BERNECKER & DRETSKE 2000.

QUINE, W.O., Epistemologia naturalizada, in Carrilho, M.M.1991 (org), *Epistemologia: posições e críticas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

QUINE, W. O, 1953, Two Dogmas of Empiricism, in *From a Logical Point of View*, Cambridge MA, Harvard University Press.

RORTY, Richard, 1988, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa, Dom Quixote.

RORTY, Richard, 1990, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.

WITTGENSTEIN, Ludwig, 1987, *Tractatus Logico-Philosophicus / Investigações Filosóficas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, trad. M.S. Lourenço.

Apêndices (apoio ao estudo):

[História dos sentidos de 'mente' e 'conhecimento' - I](#)

[História dos sentidos de 'mente' e 'conhecimento' - II](#)

[História dos sentidos de 'mente' e 'conhecimento' - III](#)

Filosofia do SÉCULO XX

A fenomenologia e a filosofia analítica são as duas grandes linhagens/ metodologias da filosofia do século xx e são geradas por uma mesma intenção:

A despsicologização do estudo do pensamento. Sem desprestígio para a psicologia, o que isto significa é que a psicologia é uma ciência empírica, uma ciência natural entre as ciências naturais, e a filosofia não o é nem quer sê-lo. Os problemas da filosofia não são problemas empíricos.

Fenomenologia

O objecto da filosofia é a descrição dos conteúdos da consciência, suspendendo qualquer referência ao mundo físico e ao estudo deste feito pelas ciências naturais (em termos de causalidade). O mundo natural é o terreno adquirido e legítimo das ciências naturais. O que cabe à filosofia é a descrição daquilo que é pensado, por si só, de acordo com as suas

regras próprias (é claro que se acaba assim por encontrar de novo o mundo todo, e o próprio conhecimento científico desse mundo, mas agora enquanto pensamento).

Filosofia Analítica

O objecto da filosofia é o estudo (englobante, geral) do pensamento. Esse estudo deve ser feito (só pode ser feito) através da análise (lógica) da linguagem.

Porquê a análise da linguagem? Porque o pensamento, tal como a linguagem o coloca para ser analisado é público e objectivo, por oposição às imagens e sentimentos que povoam as vidas mentais dos indivíduos. A linguagem pode ser um 'espelho distorcido do pensamento' mas é o único espelho que temos, a única 'moeda comum'. Os inquéritos epistemológicos, metafísicos, éticos, estéticos, etc, da filosofia assumem assim a forma de investigações linguísticas.

WITTGENSTEIN I e o POSITIVISMO LÓGICO

1. É a doutrina do *Tractatus* (Wittgenstein, 1921) acerca de sentido e de sem-sentido que inspira o critério de significação do positivismo lógico.
2. Os filósofos do Círculo de Viena pretendem o seguinte para a filosofia: que ela consista (apenas) numa análise da linguagem e das teorias e que assim contribua para a unidade da ciência e para a depuração da metafísica (esta seria em grande medida 'discurso sem sentido')
3. As ideias de Wittgenstein vêm apoiar a referida intenção na medida em que permitem fazer uma 'cartografia' daquilo que é pensável / dizível (*Sagbar*).
4. Tem-se então a seguinte classificação do que podemos dizer / pensar:
 - (i) Tautologias: frases lógicas 'vazias', o 'esqueleto' do sentido, que é ele próprio sem sentido (*Sinnlos*).
 - (ii) Frases com conteúdo empírico, nas quais algo com sentido é dito acerca do mundo.
 - (iii) Transgressões do sentido, frases que não são propriamente falsas mas que não têm significado formal ou factual (*Unsinnig*)
5. Para Wittgenstein, de acordo com a doutrina do *Tractatus*, tudo o que se deixa pensar deixa-se pensar claramente. Wittgenstein acrescentava, é certo (embora esse aspecto do *Tractatus* não interessasse aos positivistas lógicos) que 'aquilo de que não se pode falar' pode ser 'mostrado' e que através das fronteiras do dizível, ou para lá das

fronteiras do dizível, aquilo que a filosofia interroga aparece. É certo também que a intenção do próprio *Tractatus* (mapear a fronteira do dizível e do indizível) transgride essa fronteira, corresponde àquilo que de acordo com a doutrina do próprio *Tractatus* não pode ser feito.

QUINE e os 2 DOGMAS

1. Quine é um empirista.
2. Quine é um empirista sofisticado, que não concorda com o aspecto *fundacionalista* do empirismo clássico e do positivismo lógico.
3. Quine é um crítico do empirismo do positivismo lógico.
4. O empirismo do positivismo lógico está ligado ao 'critério da significação'.
5. No critério da significação está incorporada uma distinção entre o analítico e o sintético.
6. De acordo com essa distinção há momentos/passos do nosso pensamento/discurso em que nos movemos em função apenas do próprio pensamento/discurso (= o analítico) e momentos/passos do nosso pensamento/discurso em que nos movemos em função da experiência (= o sintético).
7. De um ponto de vista histórico, a separação analítico/sintético é uma reafirmação da separação entre forma e conteúdo do pensamento, expressa agora em termos de linguagem.
8. Quine não concorda com a distinção radical entre o analítico e o sintético e escreve um célebre artigo (*Two Dogmas of Empiricism*, 1953) a explicar por que razão não concorda.
9. Antes de mais, Quine considera que a distinção analítico/sintético é um dogma (Dogma-1).
10. Esse Dogma-1 está dependente de um Dogma-2 a que Quine chama 'reducionismo'. O reducionismo é a ideia segundo a qual existem relações um-a-um entre frases e experiência e todas as enunciações significativas são traduzíveis em enunciações acerca da experiência imediata.
11. Para falar como Quine, de acordo com o Dogma-2 cada frase significativa 'compareceria sozinha ao tribunal da experiência'. Ora, Quine pensa que isso não é o caso.
12. A oposição de Quine ao reducionismo baseia-se no seguinte. Conceba-se a totalidade do conhecimento humano como uma teia de crenças. Essa teia de crenças 'toca na experiência apenas nos bordos'.
13. Um efeito desta situação é o facto de a actividade cognitiva não ser uma constante e

sistemática re-avaliação de cada crença à luz da experiência.

14. Pelo contrário, para Quine há bastante 'espaço de manobra' quando se decide que crenças se vai deixar cair e que crenças se vai manter de cada vez que acontece ('nos bordos') uma experiência que entra em conflito com as crenças do agente.

15. Quine considera que nenhuma crença é imune à revisão (nem as crenças melhor entrincheiradas na teia das crenças, correspondentes nomeadamente à lógica).

16. Mas essa revisão não é nunca feita com apoio num veredicto incontestável do 'tribunal da experiência'.

17. Em conclusão: criticar a distinção analítico/sintético é defender um tipo de empirismo *holista*. Nós não temos relações directas nem com 'factos isolados' nem com 'significados isolados'

18. Em conclusão: criticar a distinção analítico/sintético é em última análise criticar a legitimidade da separação entre a tarefa da filosofia e a tarefa das ciências no inquérito racional.

19. Em conclusão: para Quine a filosofia e as ciências são contribuições para um mesmo inquérito racional: não existe uma fronteira entre 'metafísica especulativa e ciência natural'.

20. Em conclusão: em termos de teoria do conhecimento isso significa que não pode existir uma 'pura análise apriorista ou formal' do conhecimento e que toda a epistemologia será 'naturalizada'.

WITTGENSTEIN II

1. Nas *Investigações Filosóficas* (1953) e especificamente no âmbito do argumento da linguagem privada também Wittgenstein desenvolveu um ataque ao Mito do Dado.

2. O ataque de Wittgenstein visa a forma como utilizamos linguagem para exteriorizar / dar corpo aos acontecimentos mentais (a todos os processos do pensamento e conhecimento, portanto).

3. Segundo Wittgenstein, tendemos a pensar nesse assunto de forma expressivista, i.e. pensando que os pensamentos são formulados numa espécie de interior mental e depois postos em linguagem.

4. Para Wittgenstein, essa é uma concepção errada daquilo que se passa quando pensamos na medida em que o significado dos 'elementos de linguagem' lhes advém do uso, não é intrínseco.

5. Ora, o uso é uma prática pública, que acontece cá fora, entre pessoas, numa comunidade.

6. Não existe por isso linguagem privada.

7. Não faz sentido pensar num solipsista que

pensasse para si próprio os seus pensamentos numa linguagem que apenas ele compreenderia.

8. O expressivismo e o solipsismo são formas erradas de pensar na forma como pensamos.