



Editora
UFPel

Jonas R. Becker Arenhart

Notas Sobre Ontologia Analítica

DISSERTATIO
FILOSOFIA

NOTAS SOBRE ONTOLOGIA ANALÍTICA

Série Dissertatio Filosofia

NOTAS SOBRE ONTOLOGIA ANALÍTICA

Jonas R. Becker Arenhart

DISSERTATIO
FILOSOFIA

Pelotas, 2023.

REITORIA

Reitora: Isabela Fernandes Andrade

Vice-Reitora: Ursula Rosa da Silva

Chefe de Gabinete: Aline Ribeiro Paliga

Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cossio

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco

Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Eraldo dos Santos Pinheiro

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Paulo Roberto Ferreira Júnior

Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter

Pró-Reitor de Gestão de Informação e Comunicação: Julio Carlos Balzano de Mattos

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Fabiane Tejada da Silveira

Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Taís Ulrich Fonseca

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL

Presidente do Conselho Editorial: Ana da Rosa Bandeira

Representantes das Ciências Agrônomicas: Victor Fernando Büttow Roll

Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Eder João Lenardão

Representantes da Área das Ciências Biológicas: Rosângela Ferreira Rodrigues

Representante da Área das Engenharias e Computação: Reginaldo da Nóbrega Tavares

Representantes da Área das Ciências da Saúde: Fernanda Capella Rugno

Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Daniel Lena Marchiori Neto

Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte

Representantes da Área das Linguagens e Artes: Lúcia Bergamaschi Costa Weymar

EDITORIA DA UFPEL

Chefia: Ana da Rosa Bandeira (Editora-chefe)

Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)

Seção de Produção: Suelen Aires Böettge (Administrativo)

Anelise Heidrich (Revisão)

Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)

Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)

Morgana Riva (Assessoria)



CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. João Hobuss
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Alborno Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORIAÇÃO)

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Diagramador/Capista)

DIREÇÃO DO IFISP

Prof. Dr. João Hobuss

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Sérgio Strefling

© **Série Dissertatio de Filosofia, 2023.**

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelo autor.

Primeira publicação em 2023 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Notas sobre ontologia analítica..
[recurso eletrônico] Autor: Jonas R. Becker Arenhart – Pelotas: NEPFIL Online, 2023.
252p. - (Série Dissertatio Filosofia).
Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-65-998645-3-7

1. Filosofia. 2. Ontologia I. Arenhart, Jonas R. Becker.

COD 100

Para maiores informações, visite o site wp.ufpel.edu.br/nepfil



Editora
associada à



DISSERTATIO
FILOSOFIA

Prefácio

O que se segue é um pequeno livro sobre *Ontologia*, a disciplina filosófica na qual se busca uma resposta para uma questão que aparenta ser bastante simples: o que há? À primeira vista, parece uma pergunta ingênua e sem importância, mas se considerarmos mais detidamente, notamos que perguntas pela existência de algo podem levar rapidamente a um debate acalorado. De fato, podemos ser tomados pelo calor das emoções nesses debates principalmente porque eles nos levam instintivamente para o tipo de questões que atormentam ao capelão no romance *Catch 22*:

Haveria uma única fé verdadeira, ou vida após a morte? Quantos anjos poderiam dançar na cabeça de um alfinete, e com quais assuntos Deus se ocupava em todas as eras infinitas antes da Criação? Por qual razão foi necessário colocar um selo de proteção na testa de Cain se não haviam outras pessoas das quais ele deveria ser protegido? Adão e Eva tiveram filhas? Essas eram as grandes e complexas questões de ontologia que o atormentavam. (Heller 2011, p.308)

Certamente, houve uma época em que cabeças rolaram por conta de questões como essas. Todavia, apesar de *alguns* desses problemas serem o tipo de problema que consideramos hoje como sendo realmente problemas ontológicos, não trataremos especificamente deles aqui. Mas não se preocupe: isso não significa que o debate sobre as questões que debateremos é menos acalorado (e não se preocupe, parte 2: sem a parte das cabeças rolando). Como veremos, podemos discutir a existência em níveis ainda mais elementares, e encontrar amplos motivos para discordar em diversos aspectos. O debate acerca de questões ontológicas, mesmo quando não envolve assuntos teológicos, tem sido bastante ativo na filosofia atual, concernente a uma gama diversa de assuntos.

De fato, depois que se começa a perceber que a disputa acerca do que há pode nos levar a diversas controvérsias, começamos a perceber que a maioria das pessoas está preparada a admitir que existem mais coisas entre o céu e a Terra do que se pensava inicialmente, e que a ontologia, entendida como estamos propondo, deveria tratar delas. Nesse sentido, o problema da ontologia é encontrar uma resposta apropriada acerca de como se ‘mobilier’ o espaço entre o céu e a terra. Conforme se investiga os desacordos

que reinam na busca por uma resposta, descobrimos que há algo ainda mais profundo acontecendo: o fato de discordarmos acerca das respostas para a pergunta ontológica geralmente reflete um desacordo acerca de como entendemos que esse tipo de pergunta deve ser respondido. Em outras palavras: o desacordo acerca de questões ontológicas provavelmente vai se refletir também em desacordos acerca de quais métodos devem ser empregados para responder ao desafio em questão. Isso significa que teremos que discutir também a metodologia da ontologia, e que essa será mais uma fonte de disputas.

O objetivo deste livro consiste em auxiliar os interessados na discussão apresentando a resposta de alguns ilustres filósofos ao problema da ontologia em anos recentes (com 'recente' entendido segundo os padrões da filosofia). Conforme estamos indicando, essas respostas são interessantes não apenas por avançar uma proposta específica acerca da mobília do mundo, mas também pelo fato de que grande parte da discussão (e dos desacordos) consiste em propostas sobre a própria forma como o debate deve ser conduzido, ou seja, debates sobre a *metodologia* da ontologia (que recebe o nome de *metaontologia*). Nesse sentido, em nosso caminho deveremos encontrar tanto a posição específica de alguns autores, quanto também alguns dos temas centrais que foram debatidos e que concernem disputas sobre o próprio modo de se fazer e se entender a ontologia. Com isso, o material aqui apresentado aborda também problemas ontológicos de modo mais geral, e não apenas o que disse certo autor X ou Y.

Mas isso ainda não é tudo. Muitos filósofos contribuíram para a disciplina entre o final do século XIX e principalmente na segunda metade do século XX em diante. Ao apresentarem suas propostas, inevitavelmente discutiram e criticaram as propostas de outros filósofos que vieram antes deles. O debate entre filósofos costuma envolver a consideração de argumentos e reconstrução da posição alheia. Com frequência, o modo como a posteridade vê um filósofo é determinado não apenas pelo que ele escreveu, mas também pelas críticas que lhe foram feitas por outros filósofos. Discutiremos alguns casos eminentes que contribuíram para moldar o modo como compreendemos ontologia hoje e dar a forma atual do debate, buscando uma compreensão das posições envolvidas e de como foram retratadas. Grandes debates em ontologia revelam desacordos profundos e dificuldades de interpretação, e fazem parte do desenvolvimento da disciplina conforme a conhecemos hoje.

Com isso posto, temos três tipos de assuntos principais no material que se segue: a posição específica de alguns autores, o debate entre autores acerca de algum assunto específico, e temas gerais relacionados com a ontologia. Isso explica a razão de termos um índice consistindo em nomes de pessoas, assuntos, e problemas. Em

particular, quando se trata de problemas específicos, gostaria de salientar as discussões mais gerais sobre ontologia e ciência empírica e ontologia e matemática. Apesar de praticamente todos os diferentes autores estudados ter fornecido uma resposta que trata da ciência e da matemática, para que os assuntos mais atuais fossem abordados, capítulos específicos sobre esses assuntos podem ser encontrados aqui. Para encerrar com uma controvérsia ainda mais atual, o capítulo final apresenta e discute a proposta bastante recente de alguns autores que defendem que a própria ontologia seria sem importância. Nada mais justo do que dar voz aos descontentes também.

A origem do material apresentado aqui consiste de notas de aula para cursos da disciplina Ontologia II que tenho ministrado em anos recentes no curso de graduação em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina. Os textos servem como complemento para o material que os estudantes devem estudar, e como uma ajuda na interpretação dos pontos centrais. Com essa origem, na escolha de autores e temas buscamos privilegiar a discussão de material que já estava disponível em traduções brasileiras e de acesso mais fácil aos estudantes (e também, assim esperamos, aos leitores desse material em geral), apesar de que nem sempre foi possível satisfazer essa condição. Discussões de temas mais atuais envolvem, quase sempre, uma passagem pela literatura que se encontra apenas em língua inglesa. Ainda assim, para grande parte dos textos dos autores clássicos encontramos material traduzido para o português. O material aqui apresentado não substitui o estudo dos textos originais, mas serve como um auxílio para sua pesquisa.

Outro requisito que se impôs ao se preparar o texto aqui disponível era que se fizessem poucos pressupostos de noções mais avançadas de lógica. De modo geral, o uso da lógica é bastante frequente nas discussões de ontologia, mas nem todos os estudantes estão completamente familiarizados com elas no momento em que cursam essa disciplina. Desse modo, em vez de as suprimirmos completamente, buscamos apresentar as discussões de modo que o uso da lógica ficasse explícito e não carregado de símbolos de linguagens artificiais, que por vezes intimidam alguns estudantes. Claro, os tópicos ainda estão lá, como uma forma de encorajamento para que todos se familiarizem com a lógica e entendam que ela faz parte da discussão atual. A propósito, a ontologia que discutimos aqui costuma ser classificada de 'analítica' em grande parte por este foco no uso de ferramentas da lógica e alegadamente uma busca pelo rigor no tratamento dos conceitos centrais envolvidos (e não apenas por isso claro, mas explicar exatamente o que está envolvido em fazer um tipo de filosofia que se queira 'analítica' exige outro livro).

Por fim, um esclarecimento para os estudantes (e os leitores curiosos de modo geral) que vão ler esse material. Diante da grande variedade de respostas e controvérsias que surgem na ontologia, e que são refletidas no material aqui coligido, é comum que os estudantes perguntem qual é a minha posição. Como eu já busquei indicar antes, indiretamente, é difícil dar um passo em ontologia sem pisar no pé de alguém. Isso ocorre também quando queremos apresentar a posição de outras pessoas acerca da ontologia. De certo modo, minhas escolhas e preferências se refletem na própria organização do material aqui apresentado, e na forma como apresento esse material. Isso é menos do que seria preciso para responder aos curiosos, mas, ainda assim, é mais do que alguns gostariam de encontrar em um texto introdutório; felizmente ou infelizmente, é inevitável que se proceda desse modo nas discussões filosóficas.

Gostaria de agradecer aos estudantes dos meus cursos de Ontologia II que leram versões prévias de alguns dos capítulos apresentados aqui, tanto pelo seu constante encorajamento na confecção desse material, quanto pela paciência em trabalhar com um material ainda em preparo. Agradeço também aos meus colegas do Departamento de Filosofia da UFSC, com quem tenho aprendido muito durante todos esses anos, em particular, Celso Braidá, Décio Krause e Cezar Mortari. Não poderia deixar de mencionar também Otávio Bueno, Ivan F. Da Cunha e Kherian Gracher, que discutiram e discutem (e provavelmente continuarão discutindo) comigo assuntos relacionados. Nesse time, em particular, está também o Raoni W. Arroyo, com quem tenho discutido ontologia incessantemente nos últimos anos. Noto, mesmo sendo desnecessário, que nenhum deles é responsável pelos erros que cometi aqui. Por último, um agradecimento especial e em destaque para elas: Dolo, Daia e Caio.

Jonas R. Becker Arenhart
25 de agosto de 2020

Índice

Prefácio	08
Capítulo 1: Metafísica, ontologia e método	13
Capítulo 2: Frege, conceitos e objetos	32
Capítulo 3: Alexius Meinong e a teoria dos objetos	52
Capítulo 4: Russell e o atomismo lógico	71
Capítulo 5: Quine e o naturalismo em ontologia	91
Capítulo 6: Carnap e o deflacionismo ontológico	111
Capítulo 7: O debate entre Quine e Carnap	131
Capítulo 8: Identidade e critérios de identidade	150
Capítulo 9: Existência	170
Capítulo 10: Realismo estrutural ontológico	189
Capítulo 11: Ontologia e matemática	208
Capítulo 12: A ontologia e seus descontentes	228
Referências	248

Capítulo 1: Metafísica, ontologia e método

1. Introdução

Na atual discussão filosófica, “metafísica” e “ontologia” possuem usos não completamente uniformes, sendo algumas vezes confundidos, em outras, usados para investigações de tipos diferentes (apesar de relacionados). Aqui, vamos tentar esclarecer alguns dos problemas e acepções envolvidos nas investigações ontológicas para que melhor possamos abordar os problemas da ontologia do século XX (e XXI também, claro). Certamente, não se trata apenas de uma questão de definição dos termos, mas de tentar relacionar a discussão atual com suas fontes históricas e com os problemas legados pela tradição. Buscaremos chamar a atenção para o sentido amplo dessas palavras na discussão contemporânea, que pode conduzir a alguns equívocos caso o devido cuidado não seja tomado.

O nome “Metafísica” tem sua origem bem conhecida: trata-se de um título utilizado por um dos primeiros editores das obras de Aristóteles para catalogar a obra do estagirita no século I d.C. Conforme nos ensina a tradição, esse editor considerou que os assuntos apresentados nesta obra seriam naturalmente melhor compreendidos depois de se estudar os temas abordados na obra de Aristóteles conhecida como *Física*. Desse modo, a obra acabou nomeada como “aquilo que vem depois da Física”, ou *Metafísica* (do grego *metá tá physika*). Não se trata de uma continuação da *Física*, mas sim de obra com assuntos mais fundamentais e gerais do que a *Física*. É na *Metafísica*, livro IV, que Aristóteles afirma haver uma ciência que busca estudar “o ser enquanto ser” e seus atributos essenciais. Essa ciência, chamada de *filosofia primeira* e *teologia* por Aristóteles, deu origem a um ramo da filosofia que se chama também de metafísica (por uma questão de uniformidade, nesta introdução quando me referir à obra aristotélica, usarei ‘Metafísica’, iniciando em maiúscula, e quando me referir à disciplina filosófica de mesmo nome, usarei ‘metafísica’, usando letra minúscula).

Note que o tema da obra *Metafísica* não é algo peculiar que se chamaria “o ser enquanto ser”, mas antes o ser, a existência, estudada a partir de uma perspectiva específica (que caracteriza a filosofia primeira), “enquanto ser”, ou seja, enquanto existente. Isso significa que a filosofia primeira, assim como outras ciências, se interessa pelas coisas que existem, mas de uma perspectiva muito mais geral do que qualquer outra ciência — qual seja: meramente enquanto existentes. A ideia parece ser que a

metafísica de certo modo abstrai tudo aquilo que é específico aos seres estudados pelas ciências particulares e trata daquilo que há em comum a todos eles, busca o que os caracteriza pelo simples fato de existirem. Por exemplo, a Física se interessa pelos seres na medida em que estejam sendo regidos por leis do movimento. A Biologia, por outro lado, se interessa pelos existentes na medida em que são vivos, que são gerados, e que deixam de ser vivos em algum momento. A filosofia primeira, ou metafísica, se interessa pelos seres simplesmente na medida em que existem.

Agora, por uma questão de clareza acerca do tema da ontologia, vamos comparar este tipo de investigação com o modo como o filósofo norte-americano W. v. O. Quine enuncia o problema da ontologia. Segundo Quine (2011, p.11), a pergunta ontológica fundamental é: o que há? Como resposta para essa pergunta, tendemos a esperar uma espécie de catálogo da realidade, contendo apenas aquilo que existe. De fato, como veremos posteriormente, grande parte das disputas ontológicas atuais concerne à aceitação (ou não aceitação) de determinadas entidades ou tipos de entidades como existentes. Note que o catálogo do qual se fala não é facilmente escrito, pois podemos ficar em dúvida se ele deve incluir, por exemplo, números (como a raiz quadrada de 2), eventos (como a queda do muro de Berlim), entidades ficcionais (como o senhor Pickwick, a linha do equador), entre outros. De qualquer modo, apesar do foco neste tipo de problema ainda ser a existência, estabelecer um catálogo do que há não é facilmente concebido como a mesma tarefa de se estudar o ser enquanto ser. Aparentemente, ontologia e metafísica são áreas distintas de investigação. Como explicar a sua relação, se é que há alguma?

A questão pode ficar ainda mais embrulhada se notarmos que originalmente, a palavra “ontologia” significa “o estudo do ser” (do grego *ontos*, ser, e *logos*, discurso). Sua origem data do século XVII, com Rudolf Göckel, que aparentemente foi o primeiro quem a propôs em 1613, no seu *Lexicon Philosophicum*, para designar exatamente a filosofia primeira. Posteriormente, o filósofo alemão Christian Wolff, no século XVIII, também utiliza “ontologia” como sinônimo de “filosofia primeira”, tendo como objetivo o estudo do ser enquanto ser. Assim, aparentemente, a ontologia se confundiria com a metafísica ao ter como tarefa o estudo do ser, e não fornecer um catálogo da realidade, no sentido apresentado acima. Como explicar que a própria colocação do problema tenha mudado tanto no início do século XX?

O ponto central que devemos levar em consideração é que a própria noção de metafísica (enquanto uma disciplina filosófica) também passou por mudanças durante o tempo. O próprio Wolff, em particular, compreendia que a metafísica englobava não

apenas a ontologia, mas também possuía uma subdivisão (a *metaphysica specialis*) englobando três áreas distintas, a *Teologia*, para estudar o ser divino, a *Cosmologia*, para estudar o ser natural, e a *Psicologia*, que estuda o ser psíquico. Essa distinção buscava acomodar sugestões do próprio Aristóteles na sua *Metafísica*. Segundo o estagirita, é tema da filosofia primeira também o estudo das causas primeiras e da teologia. Há dificuldades de como compatibilizar isso com a busca do ser enquanto ser na obra de Aristóteles, mas não nos preocuparemos com isso aqui. O ponto chave é que isso parece abrir a investigação da filosofia primeira para englobar assuntos correlatos ao ser, e que estes estudos, apesar de fazerem parte da metafísica, pertencem a outros ramos da metafísica que não apenas o estudo do ser enquanto ser.

De fato, a disciplina filosófica chamada de “metafísica” passou historicamente por uma ampliação de seu escopo. As investigações da *Cosmologia* e *Psicologia* acabaram se subdividindo em uma série de problemas mais específicos, que atualmente fazem da metafísica uma área com uma ampla gama de problemas. Se observarmos a própria prática dos filósofos que se veem fazendo metafísica mais recentemente, somos levados a incluir neste ramo outros problemas que não se permitem descrever facilmente como temas da filosofia primeira conforme esta foi originalmente concebida, como considerações sobre a modalidade (possibilidade e necessidade), problemas acerca da natureza do espaço e do tempo (ou do espaço-tempo), questões acerca do livre-arbítrio e da liberdade em geral, causalidade, identidade pessoal, composição, entre outros. Não há uma delimitação clara acerca de quais tipos de problemas contam exatamente como metafísicos, mas os problemas que listamos certamente contam como problemas de metafísica e que, portanto, a disciplina metafísica não se exaure com a investigação do ser enquanto ser.

Há uma intrincada e interessante discussão acerca de como o estudo do ser em Aristóteles nos leva ao estudo da noção de substância como categoria fundamental do ser; em poucas palavras, sua ideia básica é que há um sentido fundamental para o ser, do qual todos os outros modos de se dizer que algo é dependem. Essa noção fundamental é o conceito de substância, aquilo de que tudo é dito, mas que, por sua vez, não é dito de nada. Por exemplo, podemos dizer de Sócrates que ele é branco, que é homem (e muito mais). Da brancura, podemos dizer que é uma cor, e do homem que é um animal. Assim, algumas qualidades podem ser ditas de entidades particulares, mas os objetos particulares não podem ser predicados de nada, e são as substâncias primárias (a teoria aristotélica da substância é bastante intrincada, e estou simplificando por motivos de exposição). Para Aristóteles, as qualidades são sempre dependentes das substâncias, e o

mesmo dizemos das relações, afinal, são as substâncias individuais que se relacionam entre si. Nesse sentido, o mais fundamental da realidade seriam as substâncias.

Essa atitude de privilegiar a substância como a categoria ontológica fundamental é característica de Aristóteles. Todavia, a busca pelos tipos mais fundamentais de seres pode ser vista como nos conduzindo à pergunta ontológica contemporânea: o que há? Ou seja, a tarefa de listar os tipos básicos de seres pode ser vista como continuando a tarefa da filosofia primeira de Aristóteles, muitas vezes se propondo categorias fundamentais distintas (eliminando a própria noção de substância), e com isso, buscando-se identificar quais os tipos básicos de seres. Isso pode exigir que sejam discutidas também questões relacionadas com outras áreas da metafísica (modalidade, identidade, causalidade, dentre outros), entendendo-se que a noção de metafísica aqui utilizada é aquela mais próxima do sentido contemporâneo do termo. Um exemplo pode nos ajudar. Se entendermos que as substâncias são o equivalente moderno de objetos individuais, alguém poderia propor (como de fato foi proposto), que os objetos são meramente agregados de qualidades. De fato, o que é Sócrates, por exemplo? Um feixe de qualidades, ocorrendo em certa localização do espaço ao mesmo tempo: homem, branco, filósofo, grego... Nesse sentido, os objetos seriam compostos pelas qualidades que instanciam, e qualidades é que seriam os componentes básicos da realidade, não substâncias.

Esse tipo de controvérsia nos permite entender melhor como a pergunta pelo ser enquanto ser pode ser vista, com certas restrições, como a pergunta pelo que há: qual o tipo mais básico de componente da realidade? Há substâncias (objetos), qualidades, relações? Esta é a busca pelo que se costuma chamar de *categorias ontológicas*, os modos mais gerais de se categorizar as entidades. A busca pelo que há pode ser vista como uma busca pelos tipos mais gerais de existentes e o modo como diferentes categorias se relacionam.

Para os nossos propósitos, seguiremos a distinção contemporânea entre ontologia e metafísica, entendendo que a ontologia é o ramo da metafísica que busca conduzir apropriadamente uma discussão acerca do que há. Uma vez fixado o escopo da ontologia contemporânea, devemos notar que responder a uma pergunta acerca do que há ainda é ambíguo entre pelo menos dois tipos de investigação, que também não costumam ser completamente distinguidos:

- o *Resposta 1: a ontologia busca apresentar um catálogo dos seres que existem.* Responder ao questionamento “o que há?” envolve fazer uma lista daquilo que existe. Isso pode parecer trivial, mas incluiria discutir se objetos comuns como cadeiras, pedras e pessoas existem, se buracos e explosões existem, e, o que

também é controverso, se entidades abstratas que aparecem em nosso discurso usual, como números, ou conjuntos (como o conjunto dos livros da biblioteca), ou propriedades (como ser verde, ou ser alto), existem também. Também podemos perguntar pela existência de entidades ficcionais como Sherlock Holmes e o senhor Pickwick, e por outras entidades ainda mais complicadas, como o possível inquilino do apartamento da frente ou o brasileiro típico. Em breve veremos que estas questões podem sair do trivial e se tornar extremamente complicadas muito rapidamente (na verdade, começar a lista é extremamente complicado). De qualquer modo, a resposta para a pergunta exigiria argumentação no sentido de se justificar a inclusão ou não de quaisquer entidades específicas na lista.

- o *Resposta 2: a ontologia busca apresentar um catálogo acerca de que tipos de coisas existem.* Note que essa não é a mesma questão que foi apresentada na resposta anterior. Poderíamos dizer que uma vez que se assuma que pedras, cadeiras e livros existem, o que há são objetos materiais, que formariam uma categoria básica das coisas que há. Do mesmo modo, poderia ser argumentado que a queda do muro de Berlim, a crise econômica de 2008, a vitória dos aliados na Segunda Guerra Mundial, entre outros, justificam que se assumam *eventos* como componentes básicos da realidade. Nesse sentido, a ontologia estaria interessada em catalogar classes gerais, ou categorias de entidades, e menos interessada no catálogo atual das coisas que existem em particular. Novamente, as questões aqui podem se tornar bem complicadas rapidamente. Por exemplo, seria razoável admitir que existe uma categoria englobando qualidades? Isso nos leva rapidamente, claro, ao debate medieval acerca dos universais, e a ontologia, vista deste ponto de vista, deve decidir acerca desta questão, dado que se trata de discutir os tipos de componentes mais básicos da realidade. E o que dizer de uma categoria de objetos abstratos, em oposição aos objetos materiais? Poderíamos incluir aí conjuntos, números, entre outros, mas serão indispensáveis essas classes de entidades?

Note que a resposta 1 e a resposta 2 podem ser vistas (e em geral são) como relacionadas. Não seria razoável aceitar uma categoria de objetos abstratos se não se aceita nenhum objeto particular abstrato no inventário da realidade. Do mesmo modo, é comum que, caso se aceite a existência de objetos abstratos como conjuntos, por exemplo, que se aceite que existe uma correspondente categoria de objetos abstratos.

Todavia, o ponto chave aqui é que não se distingue claramente entre os dois tipos de questão, e muitas vezes, não se especifica qual é exatamente a relação entre elas. É importante manter em mente o tipo de problema com o qual se está envolvido, para que seja mais fácil entender que tipo de resposta se está oferecendo. É isso o que buscaremos fazer daqui por diante.

Para ilustrar com um texto mais contemporâneo como a falta de clareza ainda persiste, veja a definição de 'ontologia', no Glossário de Rosenberg (2013), p.255:

Ontologia: Metafísica, estudo das categorias básicas das coisas que existem. Na filosofia da ciência, de modo mais estrito, a ontologia de uma teoria são as categorias de coisas com cuja existência a teoria está comprometida. Portanto, a mecânica de Newton está comprometida com a existência da massa como uma propriedade intrínseca das coisas. A mecânica de Einstein está comprometida com a massa como uma propriedade relacional das coisas e de seus referenciais.

Note como os três tipos de problemas apontados em nossa discussão acima se misturam e são confundidos. Ontologia e metafísica são identificadas logo de partida, e a ontologia também é definida como a busca pelas categorias básicas do ser (conforme a *Resposta 2* acima). Ao mesmo tempo, a ontologia de uma teoria (como a mecânica de Newton, ou de Einstein), envolve uma listagem das coisas que existem segundo a teoria (conforme a *Resposta 1* acima). Assim, os dois sentidos de ontologia listados acima são colocados lado a lado, junto com a metafísica. Lembre: em nossa investigação buscaremos manter os problemas separados por uma questão de clareza acerca do que estamos buscando em cada caso.

Mas como se espera responder ao problema ontológico, mesmo que se conceda que ele não possui uma formulação única? Por exemplo, qual a razão para não se ter feito ainda um catálogo do que existe, e resolvido a questão de uma vez por todas? A resposta para isso, claro, é que resolver estas questões não é nada simples. Responder estas questões é oferecer uma ontologia. Mas não há completo acordo sequer acerca de qual o melhor método para se abordar estas questões. Vamos discutir agora parte do pressuposto básico do método empregado por filósofos para atacar estas questões, e o motivo pelo qual tanta controvérsia acaba sendo gerada por uma pergunta tão básica.

2. Filosofia e linguagem

Em termos bastante inexatos (e um pouco caricatos), a história da filosofia pode ser separada em três grandes períodos: o período metafísico, o período epistemológico, o período linguístico.

Basicamente, segundo esta classificação, o período metafísico se encontra nas origens da filosofia, quando os filósofos se perguntavam diretamente pela natureza da realidade. Isso inclui as investigações de Platão e Aristóteles, além dos filósofos pré-socráticos. Aqui nasce a busca do ser enquanto ser, como vimos brevemente anteriormente. Uma teoria filosófica englobava em ampla medida uma teoria acerca da natureza da realidade em seus aspectos mais gerais, buscando dissociar a realidade da mera aparência.

O período epistemológico, por outro lado, inicia-se tradicionalmente com Descartes, e marca uma mudança de preocupação, a partir do momento em que os filósofos se focam no método pelo qual podemos *conhecer* a realidade. De fato, com o surgimento da ciência moderna e seu rápido progresso material, e diante de toda a controvérsia reinante na filosofia desde sua origem, pareceu razoável investigar se podemos mesmo conhecer aquilo que estamos buscando, avaliar as pretensões da filosofia de ir além das aparências e, em caso positivo, determinar como isso pode ser feito. Grosso modo, trata-se de buscar como produzimos as ideias ou conceitos que temos, e como podemos garantir, se é que o podemos garantir, que refletem o real. A prioridade deixa de ser o próprio real para ser nossa própria capacidade e meios de se estudar e conhecer o real.

Essa relação entre ideias e realidade foi transformada no terceiro período mencionado acima, em que as ideias (um componente psicológico) dão lugar a uma preocupação com a linguagem. De fato, ideias são entidades privadas na mente de um portador, o que acaba dificultando, para dizer o mínimo, qualquer ligação simples com o que está “do lado de fora” do indivíduo. A linguagem é o meio pelo qual falamos do real, pensamos o real, e fazemos filosofia. Não há como sair da linguagem, ela é totalizante, sempre estamos já empregando a linguagem, de modo que investigar como falamos sobre o mundo passa a ser o foco dos filósofos.

Não cabe aqui investigar e apresentar como a linguagem passa a ser o ponto a partir do qual filosofar e ao qual a maior parte do filosofar se reduz. O que nos interessa trazer à luz é como essa primazia da linguagem para a filosofia a partir dos anos finais do século XIX e praticamente durante todo o século XX influencia na investigação filosófica, e

principalmente, na ontologia (note que a explicação aristotélica esboçada acima para a substância também apelava para o funcionamento da linguagem! A substância é 'aquilo que não é dito de nada').

Essa questão pode ser abordada de diversos pontos de vista. Podemos começar por nos perguntar como deve ser o mundo para que falemos dele do modo como falamos. Lembremos de Wittgenstein, no *Tractatus*, defendendo que os limites do mundo são os limites da linguagem; realidade e linguagem estão de certo modo alinhados (ou assim se supõe). Mais recentemente, Davidson (1977, p.244) colocou o mesmo ponto de modo bastante enfático também, ao afirmar que

ao partilhar uma linguagem, ... nós partilhamos também uma imagem do mundo que deve, em suas características gerais, ser verdadeira. Segue-se que ao tornarmos manifestas as características gerais da nossa linguagem, tornamos manifestas as características gerais da realidade.

Essa sugestão de uma relação próxima entre linguagem e realidade sugere dois tipos extremos de resposta: uma completamente realista, e outra completamente antirrealista.

No lado realista do espectro, poderíamos pensar que a realidade é completamente independente da linguagem, que há um mundo objetivo independente esperando para ser descrito, e a questão crucial seria determinar se o estamos descrevendo corretamente. Essa opção parece sofrer de um grave defeito: não há como estipular como o mundo é em si mesmo, a não ser utilizando a linguagem. Assim, comparar nossa *descrição do mundo* com o mundo equivaleria a comparar duas descrições. Não há como se ter o mundo independente de uma linguagem.

Isso nos leva ao outro extremo: a realidade parece depender da linguagem que utilizamos para a descrever. De fato, a ideia básica seria a de que o modo como vemos o mundo é dependente da linguagem que utilizamos. Cada linguagem, ou pelo menos, tipos específicos de linguagens, englobariam o que se tem chamado de *esquemas conceituais*, que seriam categorias de conceitos análogos às categorias ontológicas, mas agora se tratando de categorias linguísticas, através dos quais filtramos nossa descrição da realidade e conseqüentemente, descrevemos o que há.

Um exemplo clássico dessa tese é a chamada *tese ou hipótese de Whorf-Sapir*. Segundo esta hipótese em sua versão forte, a língua *determina* uma visão de mundo (determinismo linguístico), e segundo a versão fraca, a língua apenas influencia na visão de mundo. Segundo Whorf, um exemplo claro disso seria a língua Hopi (uma língua de um

povo nativo norte-americano), que não possui uma distinção entre sujeito e predicado; pelo contrário, os eventos é que são fundamentais. Isso daria origem a uma ontologia distinta da ontologia das línguas como português ou inglês, onde há esta distinção, que daria origem a uma ontologia separando objetos por um lado, e suas propriedades por outro (para ilustrar como isso é importante, é geralmente argumentado que a estrutura de sujeito-predicado do grego sugeriu a Aristóteles que a categoria de substância é fundamental). Além disso, Whorf também sustentou que o Hopi não possui palavras para descrever o fluxo do tempo como algo contínuo, dando origem à ideia de que o Hopi não possui uma gramática para a passagem do tempo como ocorre em outras línguas. Isso, claro, seria evidência a favor da tese da relatividade linguística.

Talvez uma das alegadas consequências mais impressionantes da tese da dependência forte seria a de que usuários de línguas diferentes, por possuírem visões de mundo diferentes, não poderiam ‘calibrar’ suas línguas e suas visões de mundo. Não seria possível comparar duas ontologias associadas a duas línguas muito diferentes pelo fato de que só podemos fazer essa comparação a partir de uma língua, e esta língua já engloba uma ontologia, na qual a língua estrangeira deve ser traduzida. Com isso, fica impossível de traduzir adequadamente uma língua em outra e de se comparar ontologias.

A tese forte da dependência da visão de mundo (e da ontologia em particular) com relação à linguagem é considerada falsa (ou, pelo menos, altamente duvidosa) nos dias de hoje. Todavia, ainda assim, o modo como a linguagem sugere uma ontologia e como os filósofos consideram que a questão ontológica deve ser abordada ainda é um tópico de grande debate. Esse ponto está muito proximamente relacionado com o modo como se concebe uma semântica apropriada e, conseqüentemente, qual a relação entre linguagem e ontologia.

Por um lado, encontramos filósofos como Peter Strawson, que sugerem que a linguagem nos fornece um esquema conceitual empregado por todos nós e que deve ser esclarecido. Não há uma questão acerca de julgar sobre sua verdade ou falsidade, no sentido de uma correlação com o real independentemente da linguagem, mas de encontrar qual a ontologia que está por trás do esquema conceitual da língua cotidiana. Este tipo de tarefa é o que se costuma chamar de *ontologia descritiva*, dado que busca apenas esclarecer descritivamente a ontologia por trás de determinadas práticas linguísticas. A questão seria: como deve ser o mundo se utilizamos o esquema conceitual da nossa língua natural? Como exemplo, ele sugere que a noção de corpos materiais e a noção de espaço são algumas das noções básicas do esquema conceitual englobado pela língua natural, dado que falamos de objetos localizados espacotemporalmente.

Note que no caso de embarcarmos em uma ontologia descritiva, não se trata de *julgar* o esquema conceitual e a ontologia que daí resulta, mas antes determinar qual a rede de conceitos que deve estar disponível para que possamos utilizar a linguagem como a utilizamos e, claro, qual a ontologia que está associada naturalmente a este uso.

Outros filósofos, por outro lado, não estão satisfeitos em apenas trazer à luz o esquema conceitual e a ontologia da língua natural. Muitos deles julgam que a língua natural é enganadora com respeito ao que existe de fato, e que devemos poder enxergar para além das idiossincrasias da nossa língua para termos um contato com a realidade. Filósofos deste tipo em geral propõem uma *ontologia revisionária*, ou seja, eles defendem que se revise a concepção comum envolvida na língua ordinária e se adote uma coleção distinta de categorias ontológicas básicas.

Entre estes filósofos revisionistas, encontramos as mais diversas motivações, mas a maioria deles sustenta que a língua natural deve ceder espaço para uma linguagem regimentada, em geral uma linguagem da lógica formal, quando estamos interessados em fazer trabalho metafísico sério. Uma linguagem regimentada, grosso modo, é uma linguagem que passa por um processo de refinamento, uma linguagem na qual certos tipos de expressão de caráter ontologicamente duvidoso recebem tratamento e são eliminados ou, devido à análise, perdem seu peso ontológico. O exemplo clássico (e veremos outros) de tal atitude é a análise de Russell das descrições definidas. Veremos este tópico com mais vagar no que segue, mas é interessante termos alguma ideia de como ele sugere que a língua natural pode ser enganosa quando se trata da ontologia.

Russell considerava que o significado de um nome próprio era a entidade denotada por este nome. Assim, o nome 'Sócrates' significaria o indivíduo nomeado pelo nome, o próprio Sócrates. Isso parece bastante razoável, e nos dá uma ligação bastante direta entre linguagem e ontologia. Todavia, é bem fácil encontrarmos exemplos que parecem desafiar a tese básica. Considere a sentença do exemplo favorito de Russell, "o atual rei da França é careca". Uma análise simples em termos da teoria russelliana nos indicaria que para ser verdadeira basta que o sujeito da sentença, nomeado pela expressão 'o atual rei da França', tenha a propriedade de ser careca. Do mesmo modo, para que seja falsa basta que o atual rei da França não seja careca. Uma das leis da lógica que Russell aceitava era que qualquer sentença deve ser ou verdadeira ou falsa (a chamada *lei do terceiro excluído*). Assim, o rei da França é careca ou não é. O problema é que em ambos os casos necessitamos ter um indivíduo existente, o atual rei da França, para que se determine o valor de verdade da sentença; mas, ao mesmo tempo, este indivíduo (pelo menos segundo os padrões usuais) não existe.

Como proceder? Dentre as opções rejeitadas por Russell estão:

- i) considerar que a sentença em questão não possui significado (tendo que mudar sua teoria do significado dos nomes), ou
- ii) julgar que não é nem verdadeira nem falsa (tendo que modificar a lógica, abandonando a lei do terceiro excluído).

Ele opta por outra solução, bem conhecida: manter que um nome significa a entidade nomeada, mas recusar que a sentença original “o atual rei da França é careca” trata de uma sentença da forma sujeito predicado. A forma da sentença parece envolver um objeto ao qual se atribui uma propriedade, mas, na verdade, a forma lógica verdadeira deve ser descoberta através de uma teoria acerca das descrições que foi proposta por Russell.

A ideia básica é analisar enunciados envolvendo descrições definidas não como envolvendo nomes próprios, mas como envolvendo uma sentença quantificacional. Russell propôs que uma afirmação do tipo “o tal e tal” ou “a tal e tal” deve ser analisado como envolvendo três componentes. Vamos nos manter com o caso do atual rei da França para fixar ideias:

- i) Existe ao menos um atual rei da França,
- ii) Existe no máximo um atual rei da França,
- iii) O que quer que seja atual rei da França, é careca.

Nesses termos, a sentença “o atual rei da França é careca” deve ser entendida como “existe um, e a penas um atual rei da França, e ele é careca”. Essa sentença, na versão de Russell, começa com um quantificador existencial (uma expressão do tipo “existe um ...”), e é certamente falsa (já que não existe um atual rei da França atualmente), de modo que não mais precisamos assumir a existência de uma entidade como o atual rei da França para determinar sua falsidade (e claro, mantemos intacta a teoria do significado dos nomes de Russell, e a lógica clássica, pelo menos enquanto não houver outras objeções). O foco passa de um nome próprio, que supostamente nomearia um indivíduo, para uma afirmação existencial de uma entidade possuindo a propriedade de ser atual rei da França, o que é facilmente visto como sendo falso. A análise mostra que uma sentença com a forma aparente sujeito – predicado na verdade possui a forma de uma sentença existencialmente quantificada. Russell levou esta doutrina para praticamente todos os nomes gramaticais (todos eles seriam nomes ilegítimos, descrições disfarçadas), mas o

ponto que nos interessa aqui é ilustrar como a ontologia pode depender de uma forma de análise lógica e revisão da língua natural.

De fato, a técnica oferecida pela teoria das descrições não foi unanimemente aceita, mas ela ilustra um tipo de procedimento que a abordagem linguística da ontologia nos permite: o uso de *paráfrases*. Basicamente, uma paráfrase P de uma sentença S é um modo diferente de se buscar expressar aquilo que S expressa, mas sem que P incorra em algum tipo de envolvimento ontológico que seria indesejado, e que parece inevitável ao se utilizar S. Uma paráfrase costuma ser um instrumento poderoso nas mãos dos filósofos propondo ontologias revisionárias, que buscam evitar os comprometimentos aparentes da língua natural através da eliminação destes comprometimentos pelo uso de paráfrases não incorrendo nestes comprometimentos.

Para mais um exemplo de como a compreensão linguística apropriada pode ter impacto ontológico, vamos considerar a sentença “a coragem é uma virtude”. Tomada sem nenhuma restrição, ela parece falar de um objeto abstrato, a qualidade de ser corajoso, e atribuir a ela uma qualidade, a de ser uma virtude. Pode parecer que isso nos compromete com a existência de entes abstratos, já que a sentença em questão parece verdadeira e que a coragem não é um objeto concreto. Todavia, utilizando-nos do aparato da linguagem da lógica quantificacional, podemos parafrasear esta sentença como envolvendo quantificação sobre objetos, não sobre qualidades: “qualquer que seja o objeto x, se x for corajoso, então x será virtuoso”. Em outras palavras, a ideia aqui é que estamos falando apenas sobre objetos, não sobre qualidades. Isso não pressupõe que a coragem seja algo com existência independente. Uma atitude similar costuma ser proposta por filósofos que não acreditam que entidades abstratas como números, devam ser reconhecidas como existindo. Sua tarefa consiste em encontrar sentenças alternativas que sirvam como paráfrases de qualquer sentença envolvendo números, mas que não falem diretamente de números. A tarefa, claro, não é nada fácil.

Russell (2007, p. 202) justificou sua atitude de eliminar descrições em favor de sua teoria invocando um “senso de realidade”, que deve prevalecer em todos os tipos de investigações. Para ilustrar como o senso de realidade estava operando, além de eliminar as descrições definidas, Russell propôs também que classes ou conjuntos poderiam ser eliminados a favor de propriedades. Em outras palavras, qualquer sentença envolvendo classes, como a classe vazia ou a classe dos números naturais, pode ser parafraseada em termos de uma sentença na qual palavras para números ou classes não ocorrem. Nesse sentido, classes não seriam elementos do catálogo da realidade. Isso parece um avanço.

O problema com essa estratégia é que o senso robusto de realidade deve estar operando *antes* de fazermos nossas paráfrases, ou seja, ele deve guiar nossa utilização das paráfrases. Atualmente, a preferência de muitos filósofos seria eliminar propriedades em termos de classes (cada propriedade sendo representada por uma coleção de objetos), em lugar de admitir propriedades como elemento da realidade. Há certamente um conflito acerca do senso de realidade aqui, e a questão fundamental é: se não temos como justificar nosso senso de realidade, como vamos justificar nossa ontologia? Em outras palavras: se a ontologia final depende de apartarmos arestas da linguagem natural através de paráfrases e uso da lógica, qual o fundamento para nossas escolhas do que deve ser eliminado e do que fica como legítimo?

Há alguma justificativa para nosso senso de realidade? Parece impossível de se apelar para a própria realidade para determinar, por exemplo, se propriedades devem ser tomadas como fundamentais e classes como definidas ou eliminadas em seu favor, ou então se, pelo contrário, são as classes que são mais fundamentais, sendo as propriedades definidas em seu favor e, conseqüentemente, eliminadas. Afinal de contas, é a própria natureza da realidade que está em jogo aqui. Essas questões voltarão a nos assombrar em breve.

Vamos fazer uma breve recapitulação: começamos estabelecendo que a ontologia está em estreita conexão com a linguagem, que um estudo da linguagem pode contribuir para nossa compreensão da ontologia, mas agora nos vemos na situação em que podemos manipular a linguagem de diferentes modos, resultando que podemos obter diferentes ontologias associadas, e não podemos apelar para uma realidade independente para avaliar os diferentes esquemas conceituais. Há um conflito de intuições básicas que puxam para direções diferentes; parece que ferramentas auxiliares terão que ser empregadas.

Uma das saídas consiste em se utilizar diversas técnicas adicionais para privilegiar determinadas construções em detrimento de outras. Uma delas pode ser apelar para a ciência, como a física. Sendo a física um de nossos melhores e mais bem-sucedidos empreendimentos acerca da natureza da realidade, ela parece apta a determinar o que há (vide a citação de Rosenberg acima, na qual ele fala sobre a ontologia de uma teoria científica). Assim, segundo essa perspectiva, devemos tentar 'purificar' a linguagem de modo a manter compromisso explícito apenas com aquilo que é indispensável para se fazer sentido da física. Com isso, por exemplo, motivaríamos nossa atitude negativa com relação à coragem ou outras propriedades (dado que parecem dispensáveis para um catálogo físico do que há). Todavia, justificar essa preferência pela

proximidade da física ainda é algo que deve ser feito, e essa proximidade como fundamento para a ontologia é algo que pode certamente ser (e foi) questionado. Esse tema será retomado posteriormente.

Veremos agora mais algumas ferramentas básicas no kit dos filósofos dedicados ao estudo da ontologia. Sua utilização pode nos ajudar a entender melhor as abordagens que virão pela frente e também fornecerão alguns parâmetros para melhor julgar teorias ontológicas. Note que ao discutir metodologia, temos novo espaço para discordância, e a discussão acerca dos métodos mais apropriados para a ontologia é um campo fértil atualmente, tendo recebido o nome (apropriado) de *metaontologia*. Grande parte das discussões atuais são voltadas para a metaontologia. Isso pode não ser um bom sinal, mas as coisas são como são.

3. Metodologia da ontologia

a) Comprometimento ontológico

Estivemos falando em nos comprometer ontologicamente com determinadas entidades ou determinados tipos de entidades que figuram em uma linguagem ou discurso. Também é muito comum falarmos de compromisso ontológico de uma teoria. Esse tipo de abordagem ficou famoso com Quine, que estabeleceu um critério de compromisso ontológico, ou seja, estabeleceu um método para determinar quais as entidades com as quais um tipo de discurso ou teoria está comprometido (Quine, 2011). Basicamente, ele sugere que uma teoria ou discurso está comprometida com itens do tipo P se a verdade da afirmação “existem Ps” é implicada pela teoria, ou resulta de se assumir a verdade da teoria. Assim, um discurso está comprometido com a existência de girinos se requer que a sentença “existem girinos” (ou algo equivalente) seja verdadeira.

Nesse sentido, o critério de compromisso ontológico proposto envolve que se procure por sentenças que iniciem por um quantificador existencial “existe”, e que sejam verdadeiras ou assumidas como verdadeiras. Quine propunha que isso deveria ser feito somente após uma regimentação da linguagem natural, ou seja, somente depois que a linguagem natural tenha sido de certo modo passada ou traduzida para uma versão tratável do cálculo quantificacional elementar. A língua natural nos comprometeria com muito mais do que necessitamos (Quine, nesse sentido, é revisionista).

O critério de Quine é a atual ortodoxia. De modo geral, quando se fala em compromisso ontológico com Ps incorrido por uma teoria, se está afirmando que a teoria

implica sentenças verdadeiras quantificadas existencialmente sobre entidades do tipo P. Veremos adiante que o próprio critério pode e foi posto em questão, de modo que há controvérsia acerca da própria marca do real (ou seja: como se determina aquilo que existe?). Seria o quantificador existencial suficiente para capturar o que existe, ou a existência funciona mais como uma propriedade que as coisas que existem partilham? A linguagem natural parece sugerir que o quantificador existencial poderia ser distinguido da existência. Considere a situação na qual eu gostaria de dar um unicórnio para alguém, e lamentando que não existam unicórnios, diga: “há algo que eu gostaria de dar para você, mas que não existe” (adaptado de Priest 2008). Uma formulação lógica apropriada dessa sentença parece envolver tanto um quantificador existencial (“há algo”) quanto um predicado de existência (“não existe”). Claramente há dificuldades aqui.

Uma observação importante acerca do critério de compromisso ontológico padrão é que ele não resolve a questão acerca do que existe, mas apenas do que deve existir de acordo com uma teoria ou discurso. Isso nos ajuda a determinar de certo modo a ontologia de uma teoria, mas não nos diz nada acerca do que existe independentemente da teoria, ou de qual teoria deve ser escolhida. Nesse sentido, o critério de compromisso ontológico é uma ferramenta metodológica da ontologia, mas a escolha de uma ontologia dentre uma variedade de opções rivais ainda precisa ser conduzida por outras vias.

b) Critérios de identidade e identificação

Um segundo tipo de exigência é que sejamos capazes de determinar critérios de identidade para as entidades de uma teoria ontológica. Em outros termos, devemos sempre ter alguma condição de determinar se os termos *a* e *b* se referem a um ou dois indivíduos. Foi G. Frege quem primeiro insistiu nessa condição, que ficou popularizada por Quine através do dito “nenhuma entidade sem identidade”. Segundo Frege (1980, §62, p.250):

Se um sinal *a* deve designar para nós um objeto, devemos dispor de um critério para decidir, em qualquer caso, se *b* é o mesmo que *a*, ainda que nem sempre sejamos capazes de aplicá-lo.

A literatura posterior costuma chamar a um critério que permita decidir se as entidades designadas por *a* e *b* são a mesma de um critério de identidade. Há bastante clareza

acerca das diferentes formas que tal critério deve ter. De modo geral, um critério de identidade costuma ter a seguinte forma:

(CI) Se a e b são objetos do tipo F , então $a = b$ se, e somente se ...

Os três pontos devem ser preenchidos com o critério, e fazer isso é a parte difícil. Um exemplo clássico de um critério de identidade ocorre em teoria dos conjuntos, através do chamado princípio da extensionalidade, que nos diz que dois conjuntos são idênticos se possuem todos os mesmos elementos. Aplicando CI a este princípio, o critério de identidade para conjuntos seria:

Dados conjuntos a e b , $a = b$ se, e somente se qualquer elemento de a é elemento de b , e qualquer elemento de b é elemento de a .

O critério de identidade pode, em alguns casos, como sugere Frege, ser tão complicado que não o podemos *efetivamente* aplicar. Isso não impede que se diga que há condições de identidade para as entidades do tipo em questão. O que nos impede de aplicá-lo é uma limitação de natureza epistemológica, mas as entidades em questão são, de um ponto de vista ontológico, bem-comportadas. Costuma-se dizer que nesses casos, as entidades possuem condições de identidade.

Devemos distinguir as condições de identidade de condições de identificação. Identificação é um processo epistemológico pelo qual separamos uma determinada entidade, distinguindo-a de outras do mesmo tipo (por exemplo, se conseguimos identificar nossa formiga de estimação depois que ela entra no formigueiro e se mistura com as outras formigas). Nesse caso, a viabilidade do processo é que está em foco, queremos uma resposta efetiva para a questão da identidade de entidades referidas por a e b . Podemos ter condições de identidade para entidades de determinado tipo, sem que, no entanto, sejamos capazes de efetivamente determinar quando duas entidades são a mesma ou não.

Para entender como o critério de *identidade* nos ajuda na ontologia, podemos comparar a situação dos conjuntos com a situação das propriedades. Já mencionamos brevemente que Russell, por exemplo, preferia uma ontologia cuja base tivesse propriedades e relações, e na qual os conjuntos fossem entidades definidas, não existindo de fato. Mas quais as condições de identidade para as propriedades? Note que não podemos dizer que são idênticas quando se aplicam aos mesmos objetos, ou seja:

As propriedades A e B são iguais se, e somente se, para qualquer objeto x, x possui A se e somente se x possui B.

Isso nos parece falso. Um contraexemplo seriam as propriedades 'ser triângulo equilátero' e 'ser triângulo equiângulo'. Note que são propriedades diferentes (pelo menos intuitivamente). Um triângulo é equilátero quando todos os seus lados são iguais, e um triângulo é equiângulo quando seus ângulos internos são todos iguais. Certamente são propriedades diferentes, mas na geometria euclidiana se aplicam a todos os mesmos objetos: todo triângulo equilátero é equiângulo e vice-versa (se isso não convence você, tente com as propriedades 'criatura com rim' e 'criatura com coração').

Outra tentativa seria dizer que duas propriedades são idênticas se possuem as mesmas propriedades (uma propriedade pode ter propriedades, por exemplo, a brancura, que é uma propriedade de objetos, possui ela mesma a propriedade de ser uma cor). Em outros termos:

As propriedades A e B são iguais se, e somente se, para qualquer propriedade P, A possui P se e somente se B possui P.

O problema com essa sugestão é que é difícil de ver como ela pode nos ajudar sem cair em um regresso ao infinito. Se queremos determinar se A e B são iguais, devemos poder determinar se as mesmas propriedades que se aplicam a A se aplicam também a B, e vice-versa. Mas isso requer que já se tenham condições de falar na identidade das propriedades de A e B, e para isso precisamos poder determinar quando duas propriedades são iguais. Ora, esse é exatamente o problema em questão.

A dificuldade em se determinar critério de identidade para propriedades leva alguns filósofos a preferir uma ontologia sem propriedades. A preferência por entidades com condições de identidade claramente definidas desempenha papel preponderante em outras discussões também como aquelas acerca da modalidade.

c) Parcimônia

Por fim, outro princípio metodológico utilizado nas discussões de ontologia é a economia de noções ou entidades, também conhecido como *navalha de Ockham* (frequentemente atribuído a Guilherme de Ockham, lógico e metafísico medieval).

Segundo esse princípio, *as entidades não devem ser multiplicadas para além do necessário*, ou em outra versão, *não se deve fazer com mais o que se pode fazer com menos*. Menos noções básicas significa menos chances de erro.

Há duas formas de se economizar: podemos utilizar poucas noções básicas (*economia qualitativa*) ou podemos economizar no número de entidades assumidas (*economia quantitativa*). Essas noções são independentes uma da outra. Uma ontologia pode, por exemplo, assumir apenas um tipo de entidade básica (há economia qualitativa), mas assumir que existam muitas dessas entidades (não há economia quantitativa). A relação entre as duas formas de economia é importante.

O que se defende mais usualmente é que uma ontologia que utiliza menos noções básicas deve ser preferível a uma ontologia que utiliza mais noções como básicas, mesmo que não se faça economia quantitativa (ou seja, mesmo que se aceite que existam muitas dessas entidades). É por esta razão, por exemplo, que Russell procura definir as classes em termos de propriedades. Certamente, ele poderia empregar ambas como fundamentais, afirmar que tanto classes como propriedades fazem parte da mobília do mundo, mas, como se pode (segundo Russell) dispensar as classes, uma ontologia que o faça é preferível por sua economia.

Do mesmo modo, uma ontologia que dispense com propriedades em função de conjuntos seria ainda mais preferível, caso as alegações acerca da falta de condições de identidade para propriedades sejam verificadas. Com isso, ficamos apenas com um tipo de entidade bem-comportada com relação à identidade, e dispensamos entidades problemáticas em seu favor. Usualmente, isso não geraria economia quantitativa, pois há uma grande quantidade de conjuntos. Claro, entender os detalhes deste tipo de debate envolve nos embrenharmos em disputas ontológicas específicas, como veremos e faremos.

Se levarmos a sério a ideia chave da navalha de Ockham, a tarefa da ontologia consiste em uma constante negociação entre economia de noções básicas e poder explicativo. Certamente podemos aderir a uma ontologia mínima, mas com isso seremos capazes de explicar a realidade que se nos apresenta? Do mesmo modo, podemos tomar tudo como básico, mas com isso o poder explicativo parece nulo.

Uma possível dificuldade para a navalha de Ockham consiste no seu pressuposto de que a realidade segue princípios de economia. Ou seja, ao ditar que uma teoria mais econômica deve ser preferida, isso se deve ao fato de que ela possui mais chances de descrever corretamente a realidade. Todavia, para que o princípio funcione, devemos supor que a realidade também segue princípios de economia, ou seja, que é

composta por um número mínimo de tipos de entidades. Mas, se tudo o que temos são nossas teorias, não há como determinar que uma teoria mais simples ou econômica se aproxima melhor da realidade. Novamente, esse é um assunto delicado, e discutiremos mais sobre isso no que se segue. Sem mais demoras, passemos para propostas acerca de como resolver problemas ontológicos, e vejamos como o tipo de considerações que estivemos discutindo aparece.

Capítulo 2: Frege, conceitos e objetos

1. Introdução

Friedrich Ludwig Gottlob Frege, nascido em 1848, em Wismar, na Alemanha, é *atualmente* considerado um dos mais importantes e influentes filósofos do final do século XIX e começo do século XX. Suas contribuições para a lógica são tão importantes que Frege é considerado hoje um dos maiores lógicos da história, ao lado de Aristóteles e Gödel. Do mesmo modo, sua contribuição para o desenvolvimento da filosofia da linguagem e da chamada filosofia analítica é considerada fundamental para a forma de se praticar filosofia hoje em dia, onde a análise linguística ocupa lugar de destaque.

Todavia, se a importância de Frege hoje é reconhecida, o mesmo não ocorreu durante o período de sua vida. Frege morreu em 1925, em Badkleinen, na Alemanha, amargurado, sem ver o impacto que suas obras teriam no desenvolvimento posterior da filosofia do século XX. Frege viu suas obras encontrarem uma recepção pouco amistosa nas poucas revisões que receberam de leitores da época. Para piorar, um dos poucos leitores que soube apreciar a importância das obras de Frege, o filósofo e matemático Bertrand Russell, foi a pessoa que encontrou uma falha lógica fundamental no sistema fregeano (o paradoxo de Russell).

De fato, em 1902 Frege esperava encerrar uma investigação de mais de 20 anos, que havia começado ainda antes de 1879, ano da publicação de sua obra *Conceitografia*, completando o segundo volume de sua obra *As Leis Básicas da Aritmética*, onde realizava a definição e derivação das noções fundamentais da aritmética a partir da notação introduzida em sua lógica na *Conceitografia*. Foi precisamente neste momento que recebe de Russell a carta contendo a derivação do paradoxo que devasta a fundamentação pretendida por Frege. Depois disso, Frege passa a buscar fundamentação para a aritmética não mais na lógica, mas na geometria, sem obter o sucesso esperado.

Essa história, contada e recontada tantas vezes, pode (e deve) nos ajudar a colocar em perspectiva uma distinção tipicamente ontológica proposta por Frege em seus anos mais produtivos, quando se preparava para realizar o que considerava ser o grande feito de reduzir a aritmética à lógica apresentada na *Conceitografia*. Frege distingue entre *função* (e como caso particular de função, o *conceito*) e *objeto* como categorias fundamentais (exclusivas e exaustivas), e pede que a distinção seja mantida rigorosamente. Entre os objetos, inclui aquelas entidades que estavam no centro de sua atenção desde o início, os números. Segundo Frege, números são objetos lógicos, são

dados pela lógica, e podem ser conhecidos independentemente da experiência. Como a lógica, nessa concepção, trata das leis da verdade objetiva, entender os números como objetos lógicos confere ao conhecimento aritmético o mesmo tipo de segurança e certeza que se confere à lógica.

Fundamentar rigorosamente essa ideia básica é que levará Frege a fazer as contribuições monumentais para a filosofia que são tão apreciadas e valorizadas ainda hoje, em particular, a distinção entre conceito e objeto e uma mudança no próprio método de investigação ontológica (através da análise linguística). Deste modo, é no contexto de sua filosofia da aritmética que buscaremos compreender as contribuições de Frege, em particular, aquela que nos interessa aqui, a sua distinção categorial entre conceitos e objetos, bem como sua metodologia para a investigação dos problemas associados.

2. Fundamentação da aritmética como projeto central

A tese de Frege acerca da natureza da aritmética é conhecida atualmente como *Logicismo*. Em termos não muito rigorosos, o Logicismo é a tese de que a *aritmética* se reduz à lógica. Ou seja, a aritmética não é um campo de conhecimento separado da lógica. A lógica deve fornecer os *objetos* da aritmética, os números, e da lógica devem ser derivadas as leis fundamentais sobre os números (*i.e.*, as leis e princípios da aritmética devem ser consequências dos princípios lógicos apresentados na *Conceitografia*). Um dos objetivos de Frege com seu projeto reducionista é garantir a *objetividade* da aritmética. 'Objetividade' é um termo técnico de Frege, mas basicamente indica 'intersubjetividade', algo que possa ser conhecido do mesmo modo por diferentes sujeitos (voltaremos a isso adiante). Para Frege, se a aritmética é um campo onde deve imperar a certeza e a objetividade, então ela não pode se fundamentar em intuições individuais nem em experiências subjetivas. A subjetividade acaba com a objetividade. O problema é que as lógicas tradicionais acarretam uma concepção subjetiva ou psicológica dos conceitos, e consequentemente, de qualquer disciplina que se funde nelas.

Devemos lembrar que na época em que Frege se propôs a realizar este projeto, a lógica conhecida era ou a lógica aristotélica, a teoria do silogismo, ou sua rival mais recente, a lógica booleana (também desenvolvida em meados do século XIX, por George Boole), que era praticamente uma forma algébrica de se tratar com extensões de conceitos. Esses sistemas, além das limitações em seu poder expressivo, eram incapazes de fornecer uma compreensão adequada da objetividade da lógica e da aritmética que se

queria fundamentar sobre ela. O problema chave, podemos dizer, está na sua metodologia de análise das proposições.

Tradicionalmente, na lógica aristotélica, a forma básica da proposição é 'S é P' (um sujeito S possui um predicado P). Do mesmo modo, na lógica booleana, podemos partir de conceitos e agregá-los através de operações algébricas. Podemos, por exemplo, tomar o complemento de um conceito, ou formar a união ou interseção de dois conceitos. Estes tipos de operações tratam de algo que Frege chama de uma forma agregativa de raciocínio, e partem de uma pressuposição básica: *primeiro precisamos ter disponíveis os conceitos como significativos isoladamente*, e posteriormente, por comparação, formamos uma sentença comparando conceitos (por exemplo: 'todo homem é mortal' indica que o conceito 'homem' está subordinado ao conceito 'mortal'). Só então julgamos acerca da verdade ou falsidade da proposição expressa por ela.

Essa concepção, como mencionamos, requer que conceitos tenham significado independentemente da proposição em que ocorrem. As proposições recebem seu significado a partir do significado prévio dos conceitos. Assim, para termos o significado de 'Sócrates é humano', ou mesmo 'Todo humano é mortal', e julgarmos acerca de sua verdade ou falsidade, os termos que compõem a proposição devem ter um significado dado de antemão. A ordem de prioridades semânticas e epistêmicas é:

termos significativos → proposição → juízo.

O primeiro problema para esta concepção é que, começando com a ideia de que conceitos são significativos, de que são as unidades básicas, terminamos com uma concepção de inferências como aquela que vemos na lógica tradicional, seja ela a lógica de Aristóteles, seja a de Boole. Nessas lógicas, o juízo expressa apenas a comparação de conceitos, e temos as inferências limitadas expressas por estas lógicas, que são inadequadas para se fundamentar a aritmética.

Se isso não fosse ruim o suficiente, essa mesma concepção também introduz outro obstáculo que vai diretamente de encontro aos objetivos de Frege. Consideremos esta concepção quando aplicada ao estudo das proposições da aritmética. Em uma sentença como '5 é primo', se for exigido que '5' e 'é primo' tenham significados dados de antemão, independentemente da sentença ou do contexto em que aparecem, o que devemos dizer? De modo geral, a tese é a de que os conceitos são obtidos por abstração a partir de suas instâncias. No caso da aritmética, ficamos sem opções para tal significado, a não ser atribuir a eles uma imagem mental ou intuição como significado, ou,

então, considerar o próprio símbolo como seu significado. Essas concepções dão origem às abordagens psicologistas que Frege combatia como sendo inadequadas para se fundamentar a aritmética. Lembre que Frege deseja garantir que números não são subjetivos, não são imagens ou representações mentais. Devem ser objetivos, a mesma aritmética vale para todos. Frege, de modo característico, é sarcástico ao examinar a possibilidade de que o número possa corresponder a algo subjetivo (1980, §27, p.227):

Se um número fosse uma representação, a aritmética seria psicologia. E ela o é tão pouco quanto, digamos, a astronomia. Assim como esta não se preocupa com as representações dos planetas, e sim com os próprios planetas, também o objeto da aritmética não é nenhuma representação. Se o dois fosse uma representação, seria de início apenas meu. A representação de outrem enquanto tal já é outra. Neste caso teríamos talvez muitos milhões de dois. Dever-se-ia dizer: meu dois, teu dois, um dois, todos os dois. Admitindo-se representações latentes ou inconscientes, haveria também dois inconscientes, que por sua vez tornar-se-iam mais tarde conscientes. Com a sucessão das gerações nasceriam sempre novos dois, e quem sabe se em milênios eles não se modificassem, de modo a 2×2 tornarem-se 5. Apesar de tudo, seria duvidoso haver, como se acredita comumente, infinitamente muitos números.

[...]

Seria admirável que a mais exata de todas as ciências se devesse apoiar sobre a psicologia, que, de modo tão inseguro, ainda caminha às apalpadelas.

Com isso, as análises tradicionais das proposições falham em assegurar a objetividade da aritmética. Falham tanto em garantir o poder expressivo necessário quanto em garantir a teoria do significado apropriado. Basicamente, a falha surge de uma *metodologia equivocada* de análise de proposições: os termos são tomados como significativos isoladamente, fora do contexto de uma proposição e de uma teoria de fundo da qual a proposição faça parte. Frege enuncia este ponto de importância central nos *Fundamentos da aritmética*, obra de 1884, ao apresentar seus princípios metodológicos para a investigação de sua fundamentação lógica da aritmética. Para evitar os erros já cometidos

por outros, os princípios metodológicos que guiam essa investigação podem ser resumidos assim (Frege 1980, p.204):

deve-se separar precisamente o psicológico do lógico, o subjetivo do objetivo;
deve-se perguntar pelo significado das palavras no contexto da proposição, e não isoladamente;
não se deve perder de vista a distinção entre conceito e objeto.

O segundo princípio ficou famoso como *Princípio do Contexto*, e nos diz que devemos buscar o significado de uma palavra no contexto da proposição. Note como isso contraria a estratégia tradicional, de se começar pelos conceitos individuais isoladamente. A consequência de se violar o Princípio do Contexto, explica Frege, é que “fica-se quase obrigado a tomar como significados das palavras imagens internas e atos da alma individual, e deste modo, a infringir também o primeiro [princípio]” (1980, p.204). A metodologia de análise é fundamental para os objetivos de Frege, e note que a distinção entre conceito e objeto merece destaque também.

Diante de tal inadequação dos sistemas lógicos da época, impõe-se o desenvolvimento de uma lógica mais adequada para esta tarefa. É com esse projeto de fundamentação da aritmética em mente que Frege parte para o desenvolvimento de seu sistema de lógica apresentado na sua obra *Conceitografia*, de 1879. A *Conceitografia* praticamente inaugura a lógica como a conhecemos hoje, e tirando o fato de que a notação ali empregada por Frege ser bidimensional, a lógica apresentada nessa obra é em grande medida a mesma que aprendemos hoje.

Uma vez que se tenha uma lógica adequada para a tarefa, Frege ataca o problema de se mostrar que a aritmética se reduz à lógica executando o programa, ou seja, mostrando de fato como se efetuar a definição de números em termos de lógica, e como as leis da aritmética são derivadas das leis da lógica. Isso mostraria, em particular, que alguns objetos podem ser dados sem nenhuma contribuição da experiência, são dados simplesmente pela lógica. Essa tese é anti-empirista: há algo que está dado sem necessidade de experiência. Veremos isso em breve.

3. O juízo e seus componentes

Vimos que Frege atribui um erro metodológico à tradição: começar com conceitos e partir para os juízos nos força a confundir o objetivo com o subjetivo, o lógico com o psicológico. Como garantir a objetividade da lógica e da aritmética? A noção de objetividade de Frege é bastante discutida, mas indica basicamente aquilo que é intersubjetivo, que pode ser a posse de muitos. A objetividade, neste sentido, é um pré-requisito para a ciência, dado que muitas pessoas podem contribuir para o avanço de uma mesma teoria. A objetividade é caracterizada por não estar relacionada com traços subjetivos. Segundo Frege,

entendo por objetividade uma independência com respeito ao nosso sentir, intuir, representar, ao traçado de imagens internas a partir de lembranças de sensações anteriores, mas não uma independência com respeito à razão; pois responder à questão do que são as coisas independentemente da razão significa julgar sem julgar, lavar-se e não se molhar. (Frege 1980, p.226)

Como garantir que a lógica trata daquilo que é objetivo? Como isso deve ser entendido? Para responder a estas questões, será útil introduzir aqui outra distinção clássica de Frege, entre três níveis: i) uma expressão linguística, ii) seu sentido e iii) sua referência. Uma sentença (a expressão linguística), segundo Frege, expressa um sentido, que seria o seu significado (aquilo que hoje em dia se chama 'proposição') e, se bem-sucedida, se refere a algo (a sua referência). Ao sentido de uma sentença Frege chama 'pensamento'. Apesar do nome, o pensamento, conforme empregado por Frege, deve ser entendido como algo puramente objetivo. Isso pode ser ilustrado com a alegação de que diferentes sentenças (na mesma língua, ou em línguas diferentes) podem expressar o mesmo pensamento. Por exemplo: 'João ama Maria', 'Maria é amada por João', 'João loves Maria', entre outros. Há algo comum a todas essas sentenças: elas expressam o mesmo pensamento. O pensamento é o componente objetivo que se preserva através de determinadas reformulações da sentença que não alteram seu significado.

Voltaremos a discutir a objetividade em outro momento. Tratemos da referência de uma sentença. Tipicamente, uma sentença, além de expressar um pensamento, é entendida como se referindo a um estado de coisas, aquele estado que ela descreve. Uma sentença como 'Chove', costuma ser entendida como se referindo ao fato de que

está chovendo (se for verdadeira). Para Frege, todavia, uma sentença declarativa se refere a um valor de verdade (o verdadeiro ou o falso), o valor que se deve atribuir ao *pensamento expresso* pela sentença. Assim, por exemplo, todas as sentenças verdadeiras se referem à mesma coisa, ao valor de verdade ‘verdadeiro’, e algo similar ocorre com as sentenças falsas. Com a sentença ‘eu estou cansado’, por exemplo, diferentes pessoas expressam diferentes pensamentos (no sentido de Frege), e cada uma delas pode estar dizendo algo verdadeiro ou falso. O valor de verdade é a referência associada com a sentença.

Há mais um componente associado com as sentenças: a ideia ou representação que um falante associa subjetivamente a ela. A ideia é algo puramente subjetivo, como por exemplo, o sentimento de tristeza ou alegria que alguém pode associar com uma sentença. Frege indica que as ideias associadas são o colorido da sentença, os sentimentos invocados pela sentença. Isso certamente é algo que importa para a poesia, que se interessa em despertar sentimentos, mas não para a lógica ou para a ciência em geral, que se importam com o aspecto objetivo da sentença, com o pensamento que é expresso por ela (mais pode ser visto em Frege 2009b).

Vimos que um dos preceitos metodológicos nos pede que não confundamos o subjetivo com o objetivo. Devemos focar naquilo que pode ser a posse de muitos, esse deve ser nosso ponto de partida. Conforme indica Frege, não se pode “negar que a humanidade possui um tesouro comum de pensamentos” (2009b, p.134), e esse fato deve ser nosso ponto de partida. A lógica (e consequentemente a aritmética) deve tratar do objetivo. As análises tradicionais fracassam nisso, como vimos. Frege propõe que se faça uma inversão metodológica: que comecemos com o dado, o fato de fazermos juízos acerca de pensamentos. Julgamos que são verdadeiros ou falsos. É a partir daí que deve proceder nossa investigação. É a partir daí que buscaremos pelo ‘logicamente simples’ (2009a, p.112), pelos componentes da proposição (o pensamento).

Através da análise da sentença chegamos aos termos que a compõem. É a partir deste pressuposto que Frege chega à sua contribuição fundamental para a fundamentação da nova lógica, segundo a qual as sentenças são compostas por um *símbolo funcional*, que representa o que ele chama de função e por *sinais para objetos*, que estão pelos objetos que são argumentos da função. A ordem de prioridades epistemológicas é:

juízos → sentenças → sinal para argumento e expressão funcional.

Note: a análise das sentenças que utilizamos deve nos guiar na busca pelos seus componentes, e não o contrário. A própria possibilidade de emitirmos juízos e termos um tesouro comum de pensamentos é o dado com que começamos. Frege baseia sua análise no conceito matemático de função. A noção tradicional de predicado é substituída pela noção de função, e a noção tradicional de sujeito é substituída pela noção de objeto. A partir daí surge uma lógica muito mais poderosa, que Frege complementarará com conectivos e quantificação.

A *primeira questão* é: como caracterizar esses componentes logicamente simples? A resposta de Frege é que não os podemos definir, mas apenas indicar como funcionam. Sendo logicamente simples, não admitem definições. Frege (2009a p.112) diz:

Não se pode exigir que tudo seja definido, da mesma maneira que não se pode exigir do químico que decomponha todas as substâncias. O que é simples não pode ser decomposto, e o que é logicamente simples não pode ter uma definição propriamente dita. O logicamente simples não nos é dado logo de início, tal como ocorre também com a maioria dos elementos químicos. Pelo contrário, este só é alcançado por meio do trabalho científico. Ao descobrir algo que é simples, ou que, pelo menos por enquanto, deva ser tomado como simples, deve-se forjar-lhe uma denominação, já que a linguagem não contém originalmente uma expressão que lhe corresponda exatamente. Mas não é possível recorrer a uma definição para introduzir o nome do que é logicamente simples. Para isto, só resta levar o leitor ou o ouvinte, por meio de sugestões, a entender o que se quer dizer com essa palavra.

Ou seja, a distinção entre conceito e objeto, — distinção fundamental que requer até mesmo a formulação de um princípio metodológico para que não a esqueçamos —, não pode ser apresentada em termos mais simples. Ela pode apenas ser indicada.

Quais são as indicações? O objeto é representado por um nome próprio, uma expressão saturada, completa na linguagem, enquanto que uma função será representada por uma expressão predicativa, que deve ser sempre incompleta, requerendo saturação. Uma expressão para objeto não pode ser predicada de nada, enquanto que o conceito pode. Vejamos com mais detalhe esta diferença.

Objetos são indicados por características das expressões que os representam nas sentenças. Não vamos atrás dos objetos, mas de seus representantes linguísticos. Basicamente, a ideia é que nomes próprios designam objetos. Aqui, a noção de ‘nomes próprios’ representa para Frege uma classe bastante ampla, incluindo não apenas nomes tradicionais, como ‘Sócrates’, ‘Napoleão’, etc., mas também descrições definidas, como ‘a capital de Santa Catarina’, ‘o primeiro homem a escalar o Everest’, e outras do tipo.

Frege apresenta alguns critérios para se identificar nomes próprios:

- 1) a expressão começa com artigo definido; por exemplo, “o prefeito de Florianópolis”, “o menor número natural que satisfaz tais e tais condições”
- 2) a expressão não contém variáveis livres; por exemplo, “ $x + 5$ ”, “a tia de x ”
- 3) a expressão não pode ocorrer como predicado na sentença
- 4) a expressão pode ocorrer em um dos lados do sinal de identidade em uma sentença.

Segundo esses critérios, as próprias sentenças são nomes próprios, e deste modo, designam objetos (o seu valor de verdade! Isso explica porque a referência de uma sentença é um valor de verdade: ela é o nome de um objeto). Note a diferença: ao designar um objeto, as sentenças não designam um estado de coisas. Tipicamente, se considera que nomes designam objetos, e sentenças inteiras designariam um estado de coisas, um fato constituído pelo objeto e pela propriedade que se atribui a ele ou relação na qual ele entra. Não é assim que Frege procede: há apenas funções e objetos, e as sentenças se referem a objetos.

E como caracterizar mais precisamente as funções? A característica básica de uma função é ser atributiva: ela correlaciona um argumento com um valor. Por exemplo, a função ‘ $x + 5$ ’ correlaciona números com números. Para cada número colocado no lugar de x , temos um valor correspondente. Frege emprega esta mesma noção para a análise das línguas naturais. Uma expressão como ‘a capital de x ’ também correlaciona lugares com a sua capital, pode ser entendida como uma função: para cada estado que colocamos no lugar de x , temos a sua respectiva capital como valor. Uma expressão como ‘ $x + 1 = 2$ ’ também indica uma função. Todavia, ao substituirmos a variável por argumentos, o resultado não é um número, mas um valor de verdade, obtemos uma sentença (verdadeira ou falsa, dependendo do argumento; verifique isso). Assim, algumas funções são funções que mapeiam seus argumentos em valores de verdade. A estas Frege chama de *conceitos*, e são representadas linguisticamente por expressões conceituais.

Essa distinção passa a ser empregada na análise de sentenças da língua natural. Exemplo: ‘Sócrates é mortal’ é composto pela função ‘x é mortal’ e pelo argumento ‘Sócrates’. Nesse caso, como Sócrates instancia o conceito ‘ser mortal’, o valor ao qual ele é mapeado é o verdadeiro. Além disso, uma análise pode ser realizada de mais de um modo. Por exemplo, a sentença ‘João é irmão de Maria’ pode ser analisada como atribuindo ao argumento ‘João’ a propriedade ‘ser irmão de Maria’, ou ‘João’ e ‘Maria’ são relacionados pela função ‘x é irmão de y’.

Em termos gerais: uma sentença deve ser analisada em termos de dois componentes, nomes ou sinais para objetos, e uma expressão funcional. Essas expressões correspondem, como veremos, aos objetos e funções, respectivamente. Algumas funções mapeiam seus argumentos em valores de verdade, e estas são chamadas de conceitos.

A distinção de Frege entre expressões que estão por objetos e expressões que estão por conceitos não é sem dificuldades. Ela gera consequências contra-intuitivas, pelo fato de que ao decompor uma sentença como ‘Sócrates é homem’ em dois componentes, ‘Sócrates’, que é um nome, e ‘o conceito ‘ser homem’’, pode parecer que estamos a decompondo em um objeto por um lado, e um conceito pelo outro. Mas não é assim que a análise funciona na teoria da Frege: ao procedermos deste modo estamos confundindo as coisas e apresentando apenas *uma lista de objetos*. Segundo a terminologia de Frege, ‘o conceito ‘homem’ é um nome próprio (começa com o artigo definido e não possui variáveis), e atua como um nome de objeto. Essa expressão deixa de se referir a um conceito, e passa a se referir a um objeto!

Esse ponto é sutil, e merece mais discussão. Manter a distinção entre conceito e objeto é fundamental para garantir a fundamentação da lógica e da aritmética pretendida por Frege. De fato, Frege discute essa aparente consequência paradoxal de sua doutrina do conceito e objeto em (2009a). Ali, ele busca responder a uma objeção de Benno Kerry, segundo a qual Frege falha em manter-se consistente com sua exigência de que separemos sempre rigorosamente conceito e objeto. De fato, como afirma Frege, ‘Kerry deseja mostrar que a distinção entre conceito e objeto não é absoluta’ (2009a, p.112); uma mesma expressão pode se referir ora a um conceito, ora a um objeto.

A objeção de Kerry, Frege argumenta, se baseia em uma confusão (a mesma confusão que estivemos apontando acima, de fato). Ele não utiliza a noção *fregeana* de objeto e de conceito. Como vimos, segundo a metodologia semântica para se determinar quando uma expressão se refere a um objeto, expressões começando com um artigo definido de modo geral se referem a objetos. Isso tem como consequência que sempre

que vamos falar de um conceito, devemos utilizar ele como sujeito, formando o nome dele, e assim, transformamos a expressão que se refere a ele em um nome próprio, que designa um objeto. Ora, transformar o conceito em objeto da sentença faz com que o conceito perca a sua natureza predicativa, e já não nos referimos mais ao conceito.

Um dos exemplos de Kerry (2009a, p.114) ilustra bem a confusão que Frege deseja desfazer. Considere a sentença:

o conceito 'cavalo' é um conceito de fácil apreensão

Essa sentença parece falar de um conceito, segundo Kerry. Em outros termos, segundo a interpretação de Kerry, estamos falando do conceito 'cavalo', dizendo que ele é de fácil apreensão. O problema é que, segundo Frege, para fazer isso precisamos utilizar as palavras 'o conceito 'cavalo'', e com isso, estamos utilizando um nome próprio, que deve designar um objeto, no sentido fregeano, e não mais um conceito.

Como temos mencionado, essa é uma consequência um pouco perturbadora da doutrina de Frege. Como ele mesmo menciona (2009a) p.116:

Não podemos deixar de reconhecer que estamos diante de um obstáculo linguístico obviamente inevitável, quando afirmamos que o conceito *cavalo* não é um conceito, enquanto que a cidade de Berlim, por exemplo, é uma cidade, ou o vulcão Vesúvio é um vulcão. A linguagem acha-se aqui em uma posição constrangedora que justifica o afastamento do uso corrente.

O equívoco de Kerry, Frege aponta, é que para falar dos conceitos, como em 'o conceito 'cavalo'', estamos usando a expressão 'o conceito 'cavalo'', que é um nome próprio, de modo que estamos nos referindo a um objeto, não mais a um conceito. O que caracteriza conceitos e objetos são *suas funções na linguagem*, e 'o conceito 'cavalo'' não possui natureza predicativa, incompleta, mas é antes completo, um nome próprio.

Uma consequência disso é que não podemos nomear funções e conceitos. Ao nomear um deles, perdemos sua característica, que é ser insaturado. Ao separar '5 é primo' em '5' e 'o conceito *primo*', não temos objeto e conceito, mas dois objetos. As palavras 'o conceito *ser primo*' formam um nome próprio, e designam um objeto. Não podemos nos referir a um conceito, pois ao fazer isso, empregamos um nome, e perdemos a natureza daquilo que queremos nomear (ver 2009a p.116, nota 15). A única

maneira de indicarmos um conceito é pela sua contribuição para o pensamento. Lembre: segundo o princípio do contexto, é apenas no contexto da proposição que um termo terá significado. Assim, o significado de um conceito será dado pela sua colaboração para o significado da sentença (o pensamento expresso). É o papel que ele desempenha na proposição que dará seu significado, e isso só pode ser indicado.

Dada uma análise em termos de nomes próprios e expressões funcionais, com suas respectivas características, surge uma *segunda questão*: qual a motivação da distinção entre uma parte saturada e uma parte não saturada? Dadas as conseqüências aparentemente paradoxais da doutrina, não seria mais razoável procedermos de modo alternativo? Segundo Frege, não podemos evitar separar a sentença em uma parte insaturada e outra para saturada. Vejamos.

Para começar, a necessidade de uma parte insaturada no juízo advém do fato de que meramente listarmos objetos não forma um juízo, mas apenas uma lista de objetos, conforme já mencionamos. Com uma sequência como ‘2, o conceito ‘ser par’ nada é expresso em termos de pensamento, apenas estamos listando objetos. É preciso uma parte insaturada que estabeleça uma conexão entre as partes. Conforme já indicamos, a abordagem de Frege ao justificar a separação entre conceitos e objetos procede com forte influência kantiana, no sentido de que começamos com o dado, a comunicação, a sentença e o juízo, e procuramos as condições para que funcione. Frege parece sugerir que a distinção entre objeto e conceito é uma espécie de requisito para que se tenham juízos. Partindo do fato de que emitimos juízos, chegamos (através da análise) aos componentes do juízo. Ao explicar que não podemos evitar um componente insaturado, Frege (2009, p.126) nos diz:

nem todas as partes de um pensamento podem ser completas: pelo menos uma delas deve ser, de alguma maneira, insaturada ou predicativa; de outra forma, elas não se articulariam entre si. Assim, por exemplo, o sentido da combinação de palavras “o número 2” não se articula sem um nexa com o da expressão “o conceito *número primo*”. É precisamente esse nexa que aplicamos à sentença “o número dois cai sob o conceito *número primo*”. Tal nexa está contido nas palavras “cai sob”, que necessitam de dupla complementação por um sujeito e por um complemento, e estas palavras, [... cai sob ...] só podem servir de nexa por força da insaturação de seu sentido. Somente quando são complementadas nesse duplo

aspecto, temos um sentido fechado, temos um pensamento. Digo que essas palavras ou combinações de palavras [‘cai sob’] se referem a uma relação. ... com as palavras “a relação cair sob um conceito”, não designamos uma relação, mas um objeto, e os três nomes próprios “o número dois”, “o conceito *número primo*” e “a relação cair sob um conceito” estão tão distantes entre si quanto os dois primeiros; por mais que tentemos colocá-los um ao lado do outro, não obtemos nenhuma sentença. Assim, compreendemos que a dificuldade que se encontra na instauração de uma parte de um pensamento pode realmente se deslocar, mas não se evitar. “Completo” e “insaturado” são, por certo, apenas expressões figuradas, mas aqui só quero e posso fazer sugestões.

A distinção entre conceito e objeto é logicamente simples, não podemos definir estes termos. Podemos elucidá-los através de indicações, como Frege o faz ao sugerir que o conceito é incompleto ou insaturado, e que o objeto é saturado. A própria distinção, todavia, aparece como uma condição para a formação do pensamento. Nesse sentido, a distinção lógica entre conceito e objeto é fundamental, reflete condições de possibilidade do juízo, *é algo que não se pode evitar*. Estamos diante de uma classificação exaustiva e essencial. A lógica depende desta distinção.

Uma *terceira questão*, que a distinção entre conceito e objeto suscita, diz respeito à ontologia. Qual a relação entre estas noções e a pergunta acerca do que há? Como indica Zalta (2018), *a ontologia de Frege é uma ontologia de funções e objetos*. Chegamos a ela através de uma análise da linguagem: partimos do dado, do fato de que temos um tesouro comum de pensamentos (objetivos), e chegamos nas condições de sua possibilidade: que o pensamento se articule em termos de conceito e objeto. Assim, essa distinção marca algo real, deve representar algo objetivo e real (ver também Sluga 1980, pp.139-141).

Como saber que nomes próprios e expressões para conceitos se referem a algo real? Note: a análise da linguagem indica que são fundamentais para a lógica. Além disso, são os componentes através dos quais se articula o pensamento. Nas ciências (como na lógica e na aritmética), buscamos a verdade, que é a referência das sentenças compondo a teoria. Na filosofia da linguagem de Frege, há uma condição bem clara para que uma sentença expresse um pensamento com valor de verdade: que seus componentes (conceito e objeto) também tenham referência. Frege adere a um *princípio de*

composicionalidade: a referência da sentença depende das referências de suas partes (ou seja, objeto e conceito).

Frege acreditava que uma sentença cujas partes não possuem referência não possui, ela mesma, referência (*i.e.* valor de verdade). Considere uma sentença como 'Ulisses profundamente adormecido foi desembarcado em Ítaca'. Segundo o princípio de composicionalidade, se supomos que o nome 'Ulisses' não possui referência (não se refere a algo real), então não está em questão o valor de verdade da sentença; ela possui sentido, mas não possui valor de verdade. Isso explica como podemos compreender a sentença, mesmo que ela não faça referência a nada: ela expressa um pensamento, mas não possui referência (ver Frege 2009b). O mesmo pode ser dito de qualquer sentença sobre objetos ficcionais.

Esse é um obstáculo apresentado pela linguagem natural: ela permite expressões e sentenças sem referência. Frege era revisionista com relação à linguagem natural. No tratamento das ciências, onde a verdade está em questão (principalmente da aritmética), ele propunha que a linguagem natural é deficiente, e deve ser substituída por uma linguagem perfeita (no caso da aritmética, a linguagem da *Conceitografia*, claro), onde cada termo possui uma referência. Isso evita que tenhamos sentenças sem valor de verdade (já que o objetivo da ciência sempre é a verdade). Assim, a distinção entre conceito e objeto nos ajuda a compreender a linguagem natural, mas possui ainda mais peso ontológico em uma análise de teorias específicas, quando se encontram seus conceitos fundamentais e se emprega uma linguagem logicamente perfeita, em que cada termo (objeto e funções) sempre possui referência.

4. Números são objetos

Com essa concepção de objetos como aquilo que é designado por nomes próprios (e com essa concepção de nomes próprios), números são objetos. Veremos agora brevemente como Frege pretende fornecer logicamente a referência para os termos numéricos. Isso garantiria que a razão pode fornecer objetos, que é possível o conhecimento independente da experiência.

A grande relevância da distinção entre conceitos e objetos pode ser apreciada quando se considera que números são empregados principalmente para contar. Como contamos? É preciso que nos seja dada uma unidade para se proceder a contagem, um conceito:

Se observando o mesmo fenômeno exterior posso dizer de modo igualmente verdadeiro: “Isto é um grupo de árvores” e “isto são cinco árvores”, ou “aqui há quatro companhias” e “aqui há 500 homens”, o que varia não é o objeto singular nem o todo, o agregado, mas sim minha maneira de denominar. No entanto, isto é apenas índice da substituição de um conceito por outro. Impõe-se assim [...] que a indicação numérica contém um enunciado sobre um conceito. É o que fica talvez mais claro no caso do número 0. Se digo: “Vênus tem 0 luas”, não há absolutamente nenhuma lua ou agregado de luas sobre o que algo se pudesse enunciar; mas ao conceito “lua de Vênus” atribui-se deste modo uma propriedade, a saber, a de não subsumir nada. Se digo “a carruagem do imperador é puxada por quatro cavalos”, atribuo o número quatro ao conceito “cavalo que puxa a carruagem do imperador”. (Frege 1980, §46, p.241)

Note: segundo Frege, a forma básica de atribuição numérica é “o número que convém ao conceito F”. Isso é uma atribuição de uma propriedade a um conceito. Nesse sentido, números seriam propriedades de conceitos. Como falar de números como objetos?

Ora, além de estarmos usando um artigo definido (que marca um objeto), não devemos esquecer que a atribuição de significado a um termo, no caso, “o número que convém ao conceito F”, deve ser feita no contexto de uma proposição, e o contexto mais próprio no qual os números aparecem são as expressões de identidade. Assim, podemos tentar definir o significado de “o número que convém ao conceito F” através de uma identidade. Ainda, não devemos esquecer que Frege sustentava que sempre que formos introduzir um nome para um objeto, devemos apresentar *condições de identidade para esse objeto*.

Diante disso, Frege estava pronto para resolver o problema através do seguinte princípio, conhecido como Princípio de Hume (PH):

(PH) Para quaisquer conceitos F e G, o número que convém a F = o número que convém a G se, e somente se, F e G são equinumerícos.

Primeiramente, note que isso explica a identidade de números em termos de equinumerosidade. O que significa dizer que dois conceitos são equinumerícos? Simples:

que podemos estabelecer uma correspondência um-a-um entre os objetos que caem sob eles. Por exemplo: se a cada garfo em uma mesa corresponde uma (e apenas uma) faca, e a cada faca corresponde um (e apenas um) garfo, então sabemos que há uma correspondência um-a-um entre garfos e facas na mesa. A correlação um-a-um que define a equinumerosidade pode ser definida apenas em termos da linguagem da lógica de Frege, e assim, seríamos capazes de introduzir números através de condições de identidade dadas pela lógica pura.

Nós não precisamos nos preocupar com os detalhes da derivação que Frege faz da aritmética de princípios lógicos, mas ele mostra que poderíamos tentar definir números particulares do seguinte modo:

0 = o número que convém ao conceito “diferente de si mesmo”

Ou seja, 0 é o número que convém a um conceito ao qual nada se aplica.

1 = o número que convém ao conceito “ser igual a zero”.

Ou seja, 1 é o número que convém a um conceito ao qual exatamente um objeto se aplica.

Outros números são definidos de modo similar, e sempre utilizando apenas a notação lógica. Frege define também o próprio conceito de número e mostra como derivar os princípios básicos da aritmética a partir daí.

Tudo estaria bem se a derivação fosse apenas essa. O problema é que Frege se viu obrigado a complementar suas definições. Note que PH apenas nos permite estabelecer a identidade de números quando temos uma equação do tipo “o número de F = o número de G”, mas não nos diz nada em casos como “o número de F = j”, onde j é um nome de um objeto que não esteja na forma acima. O problema ficou conhecido como o problema de Júlio Cesar, pois Frege ilustrou a dificuldade ao afirmar que por meio dessas “definições nunca poderemos decidir — para dar um exemplo grosseiro — se a um conceito convém o número Júlio Cesar, se este famoso conquistador das Gálias é ou não um número” (Frege 1980, §56 p.246).

O problema é que não podemos identificar um número: podemos determinar se os números que convém a conceitos F e G são iguais ou distintos, mas nos falta algo que indique o que são os números. Falhamos em ter condições de identidade apropriadas para números. Frege busca reparar este problema introduzindo os números diretamente,

não mais no contexto de uma equação, como através de PH. Ele o faz apelando para a noção de extensão.

Como vimos, para Frege o pensamento se divide em conceito e objeto. A lógica trata do conteúdo objetivo de conceitos e objetos. Na verdade, se formos seguir a leitura kantiana sugerida acima, uma teoria lógica requer que, para se dar sentido ao juízo, tenhamos a distinção entre uma parte saturada e outra não saturada. Assim, conceitos fazem parte da lógica. Eles são descobertos através da análise e, como vimos, são parte das noções primitivas da lógica para Frege. Como isso salva a definição de número como objeto?

Ora, Frege introduz um novo artifício, a *extensão de um conceito*, que também deve ser entendida como parte da lógica. Basicamente, a extensão de um conceito é a classe de entidades que caem sob o conceito (na verdade, a noção é um pouco mais complicada para Frege, fazendo parte do que ele chama de *curso de valores*, mas não precisamos nos ocupar dos detalhes aqui). Assim, a cada conceito estaria associada uma extensão. Ao conceito “lua da Terra” está associada a classe cujo único elemento é a nossa lua. Ao conceito “estudante de filosofia da UFSC” está associada a classe dos estudantes de filosofia da UFSC. Para completar o serviço, na concepção de Frege, extensões são objetos. Note: dado qualquer conceito, podemos ter um objeto que lhe corresponde, a sua extensão.

Utilizando extensões, Frege define os números explicitamente do seguinte modo (complementando, portanto, as definições acima):

O número que convém ao conceito F é a extensão do conceito “equinúmero ao conceito F”

Ou seja, dado qualquer conceito F que se queira, podemos formar a classe de todos os conceitos que lhe são equinúmericos. Por exemplo, tomemos o conceito “ser diferente de si mesmo”. Esse conceito não é satisfeito por nada. Qualquer conceito que não seja satisfeito por nada lhe será equinúmero. Por exemplo, o conceito “ser verde e não ser verde”, não é satisfeito por nada, de modo que é equinúmero ao conceito “ser diferente de si mesmo”. O número 0 será definido como a extensão do conceito “equinúmero ao conceito “ser diferente de si mesmo””. Ou seja, juntamos em uma classe todos os conceitos que não se aplicam a nada, e essa extensão será o número 0. Com isso, *definimos explicitamente* o número 0 como um objeto particular, e os outros números também. Note, de conceitos definidos logicamente (“ser diferente de si mesmo”, “ser igual

ao 0”, uma vez que 0 seja definido logicamente, etc.) Frege foi capaz de prover uma infinidade de objetos. Assim, a lógica fornece objetos lógicos, uma infinidade deles.

Frege conseguiu provar que de sua definição de números em termos de extensão toda a derivação da aritmética anterior, feita através do PH, permanecia intacta. De fato, da noção de extensão ele deriva PH e resolve o problema de Júlio César. É apenas para isso que a noção de extensão é introduzida. Sendo uma noção lógica, as extensões são objetos lógicos, e os números, definidos em termos de extensões, como sugerido por Frege, fazem uso apenas de noções lógicas.

Extensões possuem um critério de identidade bem claro, que Frege introduziu nas suas *Leis Básicas da Aritmética*, a famosa Lei Básica V, onde $\text{Ext}(F)$ representa a extensão do conceito F:

$$\text{Ext}(F) = \text{Ext}(G) \text{ se, e somente se, para qualquer } x, F(x) \leftrightarrow G(x)$$

Note que isso reintroduz um elemento contextual à compreensão das extensões, e satisfaz a exigência de que objetos tenham condições de identidade (já que extensões são objetos). O significado das extensões é compreendido através da Lei Básica V: as extensões dos conceitos F e G são iguais quando os mesmos objetos caem sob F e sob G. A partir desta lei PH pode ser derivado, e com ele a aritmética. Até aqui tudo bem.

Mas esse não é o fim da história. Deve-se notar que o próprio artifício de introduzir extensões para resolver o problema acaba se revelando a principal dificuldade do sistema: a possibilidade de se derivar nele o paradoxo de Russell. Foi do fato de que a cada conceito corresponde uma extensão que Russell derivou seu paradoxo (a dificuldade da qual falamos no começo do texto). Podemos definir pertinência do seguinte modo:

$$x \in y \leftrightarrow \text{Existe } F(y = \text{Ext}(F) \text{ e } F(x)).$$

A partir desta definição, podemos provar facilmente que $x \in \text{Ext}(F) \leftrightarrow F(x)$ (fica como um desafio para os amantes da lógica). Considere agora o conceito $C = x \notin x$, ou seja, o conceito “não pertencer a si mesmo”. Seja $R = \text{Ext}(C)$, ou seja, $R = \text{Ext}(x \notin x)$. Temos $R \in R \leftrightarrow R \in \text{Ext}(x \notin x) \leftrightarrow R \in \text{Ext}(C) \leftrightarrow C(R) \leftrightarrow R \notin R$. Assim, $R \in R \leftrightarrow R \notin R$, e temos o paradoxo de Russell. Isso, como vimos, acabou com a expectativa de Frege de se derivar a aritmética da lógica, mas deixou aberta a possibilidade de se realizar esta tarefa caso não se utilize extensões como objetos (algo conhecido hoje como ‘Teorema de Frege’).

Uma dificuldade interpretativa acerca da objetividade diz respeito a como entender a afirmação de que são independentes de um portador, mas não da razão. Uma leitura tradicional diz respeito a uma forma de platonismo fregeano. Segundo essa concepção, Frege sustentaria que a objetividade (dos números, por exemplo) significa que eles existem fora do espaço-tempo, em algum sentido platônico tradicional. Essa leitura se apoia em afirmações de Frege de que para dar conta da objetividade, “[é] preciso admitir um terceiro domínio” (Frege 2002, p.27). Esse domínio seria algo como um reino ideal platônico. Outras passagens sugerem o mesmo tipo de leitura, colocando a ênfase no fato de que pensamentos são descoberto, não criados:

o pensamento que expressamos no teorema de Pitágoras é intemporalmente verdadeiro, verdadeiro independentemente do fato de que alguém o considere verdadeiro ou não. Ele não requer nenhum portador. Ele é verdadeiro não a partir do momento de sua descoberta, mas como um planeta que já se encontrava em interação com outros planetas antes mesmo de ter sido visto por alguém. (Frege 2002, p.27)

Segundo uma leitura kantiana, ao sustentar a objetividade dos números, Frege estaria afirmando que números existem independentemente de um possuidor, mas não são independentes da razão humana; eles seriam objetivos para nós, humanos. O terceiro reino estaria relacionado com a própria razão, é constitutivo dela. A tarefa da lógica e da matemática seria estudar estes traços objetivos da razão. Frege novamente compara esta tarefa com uma tentativa de se fundamentar a lógica e a matemática na psicologia, através de uma teoria de ideias (subjetivo), com sua proposta de uma investigação objetiva:

Nem a lógica, nem a matemática têm como tarefa investigar as mentes e os conteúdos de consciência cujo homem individual é o portador. Pelo contrário, poder-se-ia assinalar-lhes como tarefa a investigação do espírito, do espírito e não dos espíritos. (Frege 2002, pp.34-35)

O conteúdo da razão é o objetivo, mas não no sentido das ideias subjetivas. Os textos de Frege são compatíveis com ambas leituras. A leitura kantiana parece fazer mais sentido da ideia de que podemos fazer referência aos números apenas no contexto de proposições (o princípio do contexto), pois caso se aceite que existem

independentemente, não parece necessário especificarmos de modo tão estrito as condições pelas quais eles se dão (sempre se poderia separar a epistemologia da metafísica). Além disso, o projeto de Frege de se fundamentar a aritmética na lógica faz mais sentido nessa perspectiva, ligando aritmética com as leis do pensamento (no sentido fregeano). Todavia, esse é um ponto que requer ainda mais discussão, que não podemos realizar aqui.

Capítulo 3: Alexius Meinong e a teoria dos objetos

1. Introdução

Meinong (1853 – 1920) é provavelmente mais conhecido atualmente nos círculos filosóficos por sua célebre frase “há objetos a propósito dos quais se pode afirmar que não há tais objetos” (Meinong 2005, p.101). Segundo o modo tradicional de se interpretar essa passagem, Meinong estaria aderindo à tese de que, para que se possa com sentido negar existência ou ser a algum objeto, devemos antes atribuir algum tipo de ser a este objeto, ou seja, ele deve, de algum modo, ser, para que possa não ser. Entre os famosos objetos que não existem, mas ainda assim possuiriam uma forma estranha de ser, estariam o círculo quadrado e a montanha de ouro.

Seguindo-se esta leitura de Meinong, ele poderia ser justamente acusado de avançar e defender uma teoria ontológica demasiadamente inflada: se mesmo objetos não-existentes devem ser de algum modo, ou seja, devem fazer parte do catálogo da realidade, o que temos no final de contas é uma realidade superpopulosa, que certamente extrapola em muito os limites do que usualmente se considera como existente em sentido intuitivo (como dirá Russell posteriormente, a teoria fere nosso “senso de realidade”). A ontologia meinonguiana, nessa interpretação, é frequentemente comparada a uma selva de objetos, a maioria deles não existentes que de algum modo existem.

Todavia, esse modo de se entender a teoria de Meinong, mesmo que bastante difundida e adotada até mesmo por grandes filósofos (que se esforçaram por combater Meinong), como veremos, não faz justiça aos textos de Meinong nem ao seu grande projeto. Trata-se de uma herança de críticas de Bertrand Russell, que contribuiu para difundir esta imagem da filosofia de Meinong, em particular de sua ontologia. A proposta de Meinong de se elaborar uma *teoria do objeto*, na verdade, não deve ser vista como uma teoria ontológica, mas antes uma teoria neutra acerca da ontologia (uma teoria extra-ontológica); em outras palavras, não contribui para determinar a mobília do mundo, mas antes constitui-se, como veremos, em um estágio prévio de tal investigação.

2. Origens da teoria dos objetos

No desenvolvimento de suas teses básicas, Meinong foi muito influenciado por seu professor de filosofia Franz Brentano (1838 – 1917). Meinong partilhava com Brentano a ideia de que a psicologia, desenvolvida de um ponto de vista empírico,

envolve a utilização não apenas dos sentidos externos, mas também de um sentido interno. Com este sentido interno podemos não apenas distinguir os dados oriundos de diferentes sentidos, obter informações sobre nossos sentimentos, como também estudar os atos mentais e seus conteúdos a partir da introspecção de primeira pessoa.

Essa abordagem deve ser distinguida da abordagem empírica à psicologia que parte de um ponto de vista de terceira pessoa. Segundo essa abordagem em terceira pessoa, conhecemos os atos e estados mentais apenas observando o comportamento público de outras pessoas, de modo que devemos inferir a partir de seu comportamento publicamente observável acerca de seus estados mentais. Diríamos que uma pessoa está sentindo dor (um estado mental), por exemplo, caso ela se comporte publicamente de determinada maneira (se contorce e emite sons que indicam aquilo que consideramos ser sofrimento). Isso, segundo os defensores dessa abordagem, garantiria a objetividade da psicologia evitando comprometimento com entidades mentais. Não era essa a proposta de Brentano, que desejava investigar os estados mentais a partir de uma perspectiva que fosse tanto de primeira pessoa quanto científica.

Sendo possível, segundo Brentano, essa investigação dos atos mentais em primeira pessoa, o que se nota de mais característico dos atos mentais é a sua *intencionalidade*. Brentano resgata aqui uma tese medieval de que os atos mentais possuem essa característica de “estarem orientados para algo”, de que os atos mentais são até mesmo caracterizados por sua intencionalidade. De fato, Meinong partilha com Brentano a tese de que em oposição aos estados físicos, que não estão voltados para nada, os estados mentais são intencionais. Ao desejarmos, desejamos algo, uma representação é sempre temos uma representação de algo, um juízo é sempre um juízo sobre algo, e assim por diante.

Um dos problemas que se deve resolver nessas circunstâncias diz respeito aos objetos desses atos mentais. Se todos os atos mentais estão voltados para algum objeto, é preciso explicar onde se encontram os objetos de nossos atos mentais. Mais particularmente, o problema se encontra em atos mentais voltados para objetos que não existem. Por exemplo, podemos temer o cachorro do vizinho, o que já nos daria, aparentemente, um objeto para nosso medo. Mas por outro lado, também podemos temer o exame surpresa, mesmo quando nenhum tal exame é realizado. Do mesmo modo, podemos desejar algo que não existe, e julgar que algo não existe (fazemos isso quando dizemos, por exemplo, que o maior número primo não existe, ou que o círculo quadrado não existe). Mesmo sendo sobre objetos não existentes, ainda assim, cada um desses

atos mentais possui um objeto, o objeto para o qual o ato mental está voltado. Onde encontramos este objeto?

A resposta de Brentano para essa questão, a qual não era partilhada por Meinong, era a de que os objetos dos atos mentais estão de certo modo contidos nos atos mentais pelos quais são visados. Essa é a chamada *tese da imanência do objeto*, segundo a qual, como dissemos, o objeto está dado no próprio conteúdo do ato mental. Essa resposta, mesmo que não estejamos tratando dos detalhes, parece natural para um empirista como Brentano. Note, não é possível que os objetos mentais estejam fora do conteúdo da nossa mente, afinal, tudo o que temos são dados dos sentidos, que são conteúdos na mente. Assim, os objetos devem de algum modo ser fornecidos pelo próprio ato mental.

Todavia, como uma teoria acerca da natureza destes objetos, isso soa implausível, e os discípulos de Brentano divergiram do mestre. Meinong estava entre eles. A teoria de Brentano, se verdadeira, nos conduziria a uma forma de idealismo e psicologismo subjetivista que é exatamente o contrário do que nos exige uma investigação científica objetiva. Meinong adota as principais teses de Brentano: a metodologia empírica no estudo da psicologia, a possibilidade de se conduzir a investigação da psicologia a partir de um estudo do sentido interno, e a intencionalidade como principal característica dos atos mentais. Todavia, como dissemos, Meinong deixa de acompanhar o mestre quando se trata da tese da imanência. O plano é adotar uma tese de *transcendência* do objeto acerca do qual versa o ato mental: o objeto é visado pelo ato mental, e o conteúdo do ato mental orienta para esse objeto, mas não fornece esse objeto. Como veremos adiante, isso será feito com o objetivo de permitir um estudo *científico* dos objetos, independente da mente daquele que o visa. A *teoria do objeto* é a teoria que Meinong propõe para tratar destes objetos de modo geral.

3. Suposições

Uma das crenças de Brentano era a de que os fenômenos mentais poderiam ser completamente categorizados em três grandes tipos de fenômenos: as representações, os juízos e as emoções. Meinong acrescenta a estes três tipos uma quarta espécie de fenômeno mental, a *suposição*, e tira daí ainda mais motivações para o desenvolvimento da teoria dos objetos. Basicamente, as suposições são aqueles estados mentais envolvidos quando fazemos hipóteses ou colocamos algum objeto em consideração sem

nos comprometermos com ele, sem ainda realizarmos um juízo acerca de sua existência ou não existência.

Nesse sentido, as suposições são uma categoria que se enquadra entre as representações e os juízos. Uma suposição não é tão puramente passiva como as representações e as emoções, que se apresentam a nós independentemente de nossa vontade. De fato, representar o que vemos, por exemplo, não envolve uma ação ou decisão de nossa parte (simplesmente vejo o computador em minha frente, por exemplo). Por outro lado, supor algo ou fazer uma suposição (como supor que existem apenas finitos números primos, para uma prova de redução ao absurdo), envolve fazer algo, trazer um objeto para consideração. Nesse sentido, a suposição é mais ativa do que a representação.

Todavia, as suposições são mais fracas do que julgamentos. O juízo envolve atribuição de um valor de verdade para uma sentença, envolve classificar uma proposição em uma categoria semântica determinada (como verdadeira ou falsa). Assim, julgar envolve mais do que supor, vai um passo além da suposição. Para ilustrar, considere a diferença entre ver uma pintura (um momento passivo), por um lado, e julgá-la uma bela pintura (que envolve um momento ativo), por outro (a diferença entre representar e julgar), e considere supor que uma pintura é de um grande mestre do impressionismo, por um lado, e julgar que é de fato uma obra de um dos grandes mestres do impressionismo (supor em oposição a julgar).

O ponto central é que as suposições representam toda uma classe de estados mentais, e, sendo estados mentais, são direcionadas para algum objeto, possuem intencionalidade. Assim, a questão acerca dos objetos dos estados mentais também se aplica aos objetos das suposições. A teoria dos objetos deverá levar em conta não apenas os objetos representados, ou aqueles sobre os quais fazemos julgamentos, ou aqueles que são objetos de nossas emoções, mas também terá que levar em conta os objetos das suposições. Trata-se de uma classe bastante ampla de objetos, já que aparentemente não há limites para os objetos que podemos supor. De fato, Meinong coroa essa tese em um princípio de sua teoria:

Princípio da liberdade irrestrita da suposição: o pensamento está voltado para qualquer objeto que ele assuma (*i.e.*, acerca do qual ele faz uma suposição).

Como dissemos, isso amplia bastante as exigências sobre a teoria dos objetos, dado que devemos poder tratar de todos os objetos da suposição, e que não há limites para as

nossas suposições. Note a importância da suposição: até mesmo para podermos julgar que a suposição da existência ou possibilidade de um objeto é absurda ou infundada, devemos antes supor o objeto como dado para nossa consideração de algum modo. Se desejarmos mostrar que um objeto em uma experiência de pensamento, digamos, pode acelerar até atingir uma velocidade mais rápida que a velocidade da luz, e que isso viola a teoria da relatividade, de modo que tal objeto não pode existir caso a teoria da relatividade seja verdadeira, precisamos ainda assim assumir o objeto em questão.

Levando-se as suposições a sério, então, temos que a teoria dos objetos deverá dar conta de uma ampla gama de objetos. Todavia, isso ainda não nos diz tudo sobre o caráter dessa teoria. Certamente que a teoria deverá tratar dos objetos de nossos estados mentais, mas, sendo uma teoria dos objetos de modo absolutamente geral, Meinong não deseja restringir a teoria apenas aos objetos que serão em algum momento objetos de atos mentais de alguém. Ou seja, os objetos em questão não são os objetos que serão em algum momento visados por alguém, mas todos os possíveis objetos de atos mentais, mesmo aqueles que nunca venham a ser visados por algum ato mental.

Para satisfazer tal exigência, os objetos da teoria dos objetos são considerados como independentes de uma mente que os esteja colocando em consideração. Nesse sentido, a teoria dos objetos será uma teoria científica, no sentido de ser pelo menos intersubjetiva. Os mesmos objetos poderão ser considerados por diferentes pessoas, e os objetos não dependem dos atos mentais que os visam. Os objetos não necessitam de atos mentais específicos que de fato os visem para serem objetos no escopo da teoria.

Meinong leva extremamente a sério essa exigência de uma teoria dos objetos científica. Lembre que para Brentano os objetos eram dados pelo conteúdo do ato mental que os visava (tese da imanência). Isso acabava fazendo com que os objetos ficassem na dependência de um ato mental particular. Há um risco de psicologismo, ou seja, de que a teoria dos objetos seja uma teoria sobre o funcionamento da mente de algum indivíduo ou dos indivíduos que visam ao objeto em questão, não algo objetivo. Para evitar esse risco, Meinong propõe que a teoria deve levar em conta até mesmo objetos que não são visados por ninguém, objetos inapreensíveis, ou não intencionados. Isso abriria a possibilidade de que no escopo da teoria dos objetos estejam até mesmo objetos que nunca serão o objeto de nenhum ato mental. Daí a objetividade da teoria e a superação do psicologismo.

As tentativas de se garantir a objetividade da teoria leva a algumas dificuldades que não discutiremos aqui. Poderíamos tentar argumentar, como os discípulos de Meinong fizeram, que os objetos do pensamento são independentes de quem os pensa, pois podemos falar de objetos impensáveis, ou inapreensíveis. Esses objetos não serão

apreendidos por ninguém, mas ainda assim são objetos. Com isso, os objetos podem ser independentes do fato de que alguém os esteja apreendendo. Como dissemos, esse argumento gera dificuldades. Como podemos falar do objeto inapreensível, sem ao mesmo tempo o apreender e o visar? Essa é uma dificuldade que deixaremos de lado aqui.

Assim, apesar da motivação para o desenvolvimento da teoria ser dada pela fenomenologia dos atos mentais, o objetivo de Meinong é que os objetos aos quais esses atos mentais estão voltados constituem um domínio objetivo, que pode ser estudado cientificamente por uma disciplina e que fornece os objetos para os atos mentais.

4. Contra o preconceito a favor do efetivo

Uma vez que se perceba a necessidade de uma teoria geral acerca dos objetos, e que se queira rejeitar o imanentismo de Brentano, a questão central passa a ser: qual seria essa ciência que trata do objeto nesse nível tão geral? Meinong descarta uma candidata tradicional, a *metafísica*. A metafísica não pode ser a ciência que trata do objeto enquanto tal pelo fato de que, segundo Meinong, ela é a ciência que se ocupa “com a totalidade do que existe” (Meinong 2005, §2).

De fato, já vimos que tradicionalmente se identifica a metafísica com a teoria do ser enquanto ser, ou, dos existentes enquanto meramente existentes. Ontologia, no sentido de metafísica primária, também trataria da existência. Todavia, segundo Meinong, identificar a teoria dos objetos com a metafísica, tomada nesse sentido específico, coloca uma restrição indesejável no escopo da teoria dos objetos. De fato, se podemos supor, julgar e desejar objetos que não existem, e a metafísica trata apenas do existente, certamente que estas duas teorias não possuem o mesmo nível de generalidade.

Convém deixar claro que Meinong entende por “existência” o mesmo que “efetividade”. Os existentes são as entidades efetivas, aquelas que entram em relações causais e que possuem trajetórias no espaço e no tempo. A metafísica, no entender de Meinong, seria voltada apenas para os existentes nesse sentido, e com isso negligenciaria muitos objetos, inclusive muitos objetos do conhecimento que não são existentes nesse sentido específico.

Note que com essa compreensão de existência como efetividade, a existência é uma propriedade de objetos para Meinong. É interessante contrastar isso com a abordagem de Frege. Para Frege a existência é um conceito de segunda ordem, ou seja, é um conceito que se aplica a conceitos, enquanto que a efetividade é um conceito de

primeira ordem, se aplicando a objetos. Nesse sentido, para Frege, podemos dizer de certo tipo de objetos, como números, que eles existem, mesmo sem serem efetivos, enquanto que para Meinong, não podemos dizer que objetos existem, mas não são efetivos, ambos os conceitos se identificam.

Impedir que se fale com sentido de objetos não existentes, considerando-os como um nada, segundo Meinong, é aderir a um *preconceito a favor do efetivo*. Este preconceito se manifesta como uma tese acerca da predicação: só podemos falar verdadeiramente que um determinado objeto possui uma propriedade se este objeto existe e possui a propriedade em questão (essa também é a chamada tese de que *ser o objeto de uma predicação requer o ser do objeto*). Por exemplo, só podemos falar com sentido que o cachorro do vizinho é perigoso se existe tal cachorro. O preconceito a favor do efetivo nos leva a ignorar todo um campo de objetos do conhecimento que não são existentes: os objetos ideais e objetos da matemática. Ninguém negaria que podemos ter conhecimento destes objetos, e que não são efetivos.

Para designar o status dos objetos ideais e objetos abstratos de um modo geral (objetos que não ocupam posição espaço-temporal), Meinong utiliza o termo “subsistência”. Objetos matemáticos não existem, mas subsistem (ver Meinong 2005, §2). Entidades abstratas como os números e algumas entidades geométricas, ou as relações de identidade e diferença, todas subsistem (Meinong muda de ideia posteriormente acerca de algumas entidades geométricas, como veremos). Eliminar a subsistência do domínio dos objetos deixaria de fora uma classe enorme de objetos do conhecimento que possuem muito interesse.

Meinong ainda fornece outro exemplo de objetos subsistentes: os chamados *objetivos*. Na terminologia de Meinong, um objetivo é o que posteriormente veio a ser chamado de proposição ou estado de coisas. Ao afirmar, por exemplo, que Sócrates é filósofo, estou expressando uma proposição. Essa proposição não existe juntamente com Sócrates, o indivíduo do qual ela está falando. Ela simplesmente subsiste, é uma entidade abstrata. Ainda, objetivos podem vir a ser o objeto de novas considerações e de outras operações mentais, por exemplo, ao afirmarmos que é verdade que Sócrates é filósofo, ou ao afirmar que a sentença “Sócrates é filósofo” está escrita em português. Nesse sentido, o objetivo assume papel de objeto nessas novas considerações e trata-se, como já dissemos, de um objeto subsistente.

Os objetos, no sentido da teoria dos objetos (em alemão, *Gegenstände*), se dividem então em dois tipos: os objetos (ou *objetidades*, na tradução em Meinong (2005)) dos quais o ato mental está tratando (*Objekte*), e os objetivos (*Objektive*), as proposições

ou estados de coisas que envolvem os objetos. Uma proposição (*Objektiv*) pode vir a ser o objeto (*Objekt*) de consideração de uma nova proposição, se tornando assim o objeto de um novo objetivo. Por exemplo, ao tratarmos da montanha dourada, afirmando, por exemplo, que ela é uma montanha, temos como *Objekt* da afirmação a montanha dourada, e como *Objektiv* a proposição de que a montanha dourada é dourada. O ponto chave é que os objetivos também são tratados pela teoria dos objetos, são subsistentes e, portanto, não efetivos (ver Farrell Smith 1985, p.313).

Com isso, Meinong pretende ter garantido que “o que deve ser objeto de conhecimento não tem nenhuma necessidade de existir” (Meinong 2005, §3). Lembrando que o conceito de existência envolvido nessa declaração é o de existência como efetividade.

Mas se vamos abandonar o preconceito a favor do efetivo, isso significa que devemos sempre substituir a existência por subsistência, de modo que a teoria do objeto seja uma teoria do subsistente? Não, ainda podemos falar de objetos que não são nem mesmo subsistentes. O domínio da teoria do objeto que Meinong pretende desenvolver é ainda mais amplo.

5. Ser-tal (Sosein) e ser (Sein)

O problema, como o encontramos agora, é que até mesmo os objetos do conhecimento não tem nenhuma necessidade de existir, nem de subsistir. Podemos fazer diversas predicções, de modo aparentemente verdadeiro, de objetos que não são nem existentes nem subsistentes. Considere o círculo quadrado. Parece correto (verdadeiro) falarmos que o círculo quadrado é quadrado, e também parece correto afirmar que ele não existe. Mas se esse objeto não é, de algum modo, como falamos essas coisas dele?

É aqui que Meinong introduz mais um princípio chave da teoria dos objetos, que irá nos ajudar a compreender como se distinguir “ser” de “predicação” (nos liberando do vínculo ser-predicação envolvido no preconceito a favor do efetivo). Trata-se da ideia fundamental de que o modo como se caracteriza um objeto não depende desse objeto ser, em algum sentido (*i.e.* não depende do fato de que o objeto antes exista ou subsista). Na terminologia de Meinong, a caracterização de um objeto é chamada de seu “ser-tal” ou seu *Sosein*. *Ser (Sein)* significa *existir ou subsistir*, de modo que objetos que nem subsistem nem existem não são. A ideia fundamental de Meinong é que fornecer o ser-tal de um objeto não requer que se diga ou determine de antemão o ser de um objeto. Isso é capturado pelo princípio seguinte:

Princípio da independência do ser-tal em relação ao ser: o modo como se caracteriza um objeto (seu Sosein) é independente de seu ser (Sein).

Novamente: podemos atribuir características para um objeto sem antes termos que determinar sua existência ou subsistência. O ser-tal de um objeto (o modo como um objeto é caracterizado, suas características) não depende do ser do objeto.

Os exemplos típicos envolvem a montanha dourada e o círculo quadrado. Podemos caracterizar a montanha dourada como montanha e como dourada, e o círculo quadrado como um objeto que é tanto círculo quanto quadrado. Esses objetos não são, não possuem ser (não existem nem subsistem), mas ainda assim são claramente caracterizáveis.

Isso de certo modo contribui para o abandono do preconceito a favor do efetivo, segundo o qual só faz sentido se predicar algo de um objeto na medida em que esse objeto exista. O que Meinong propõe é que o modo como um objeto se apresenta, suas características, não depende de seu ser. Isso, como se nota, é fundamental para que se tenha objetos de todos os tipos disponíveis para os diferentes atos mentais que estão voltados para estes objetos.

Uma vez que possamos caracterizar objetos sem exigir que eles de antemão sejam, surge a questão: a predicação não requer que os objetos sejam, ainda assim, em um determinado sentido mínimo, para que se possa predicar algo deles? Os objetos não devem ser dados de algum modo para que se possa dizer algo deles? Isso parece ainda mais importante quando vamos dizer que um objeto não existe: para se afirmar de um objeto que ele não existe, o objeto deve de algum modo estar disponível para nós (como veremos, Quine chamará este problema dos existenciais negativos de *a barba de Platão*). Conforme o próprio Meinong coloca (2005, §3):

um não-existente qualquer deve ser em alguma medida para fornecer um objeto, ao menos, para os juízos que apreendem o seu não-ser.

E vale repetir a passagem mais famosa (ou mais infame, 2005, §3):

Quem gosta de paradoxos pode muito bem dizer: há (es gibt) objetos a propósito dos quais se pode afirmar que não há tais objetos.

Ou seja, segundo o princípio da independência do ser-tal com relação ao ser, temos como caracterizar objetos independentemente de seu ser. Mas Meinong volta ao problema no caso de não-existentes: ao afirmarmos que objetos não são, como apreender o não ser sem que um objeto seja dado de antemão? Meinong enuncia o problema de modo ainda mais explícito, considerando o caso de um objeto ideal, o azul (2005, §5):

o azul e todo outro objeto é de algum modo dado antes de nossa decisão quanto ao seu ser ou não ser. [...] se eu devo, a propósito de um objeto, poder julgar que ele não é, parece que eu devo poder apreender antes uma vez o objeto para poder predicar o seu não-ser.

Note: mesmo o juízo acerca da não-existência requer que o objeto seja dado de antemão. Isso parece induzir a algum tipo de ser que o objeto deve ter, para que se possa predicar algo dele significativamente. Uma tentativa de solução do problema havia sido tentada por Meinong com a utilização de uma noção mais fraca de ser, o que ele chamou de *quase-ser*. Vejamos como ele havia pensado poder resolver o problema através da postulação de um tipo mais fraco de ser, pois isso nos dará a chave para entender a solução apresentada posteriormente por Meinong, e que foi adotada definitivamente na sua versão mais madura da teoria dos objetos.

O argumento se baseia em uma distinção dentre os diferentes objetivos que se pode enunciar acerca dos objetos. Lembre, um objetivo é uma proposição ou um estado de coisas. Meinong distingue pelo menos três tipos de objetivos:

- i) *objetivo-de-ser-tal*: proposição na qual se caracteriza um objeto; exemplo: que Sócrates é filósofo.
- ii) *objetivo-de-não-ser*: proposição na qual se atribui não ser a um objeto; exemplo: que o círculo quadrado não é.
- iii) *objetivo-de-ser*: proposição na qual se atribui ser a um objeto; exemplo: que Sócrates existe.

Como princípio da independência do ser-tal em relação ao ser indica, o ser tal é independente do ser ou não-ser. Todavia, um objeto ou é ou não é, de modo que um dos dois objetivos de ser sempre é o caso (ou seja, ou é verdade que o círculo quadrado é, ou é verdade que o círculo quadrado não é, de modo que um dos dois objetivos sempre

subsiste). O problema, como vimos, é que quando atribuímos não-ser para um objeto, parece que temos a necessidade de ter o objeto dado de certo modo.

Agora, vamos supor que atribuímos não-ser para um objeto, a montanha dourada, digamos. Sob essa suposição, o objetivo-de-não-ser “a montanha dourada não é” é o caso, este objetivo (*i.e.* proposição) subsiste. O problema que levou Meinong a sua teoria do quase-ser pode ser formulado assim: como é possível que o todo (o objetivo-de-não-ser, nesse caso) possa ter ser (subsistir), sem que o objeto que é parte dele (o objeto do qual se predica não-ser, no caso a montanha dourada) também não seja? A analogia, de modo geral, é: se o todo tem ser, a parte deve de algum modo ter ser também.

Mas que tipo de ser é esse? Deve ser um sentido bastante mínimo de ser, para que possa ser dito tanto de objetos que existem, quanto dos que subsistem, e até mesmo dos que não são. Deve ser compatível com todos os tipos de ser, para fornecer os objetos que serão dados de antemão, antes de avaliarmos acerca de seu ser ou não ser. Note, para um objeto A qualquer, o ser no sentido mínimo deveria ser o ser disponível para os objetos em todos os casos possíveis:

- i) A é assim e assim (o ser-tal de A);
- ii) A não é;
- iii) A é.

O sentido mínimo de ser que se procura é um que permita fornecer o objeto A antes de qualquer tipo de juízo, devendo ser compatível com os três tipos de caso. Para tal função Meinong postulou tentativamente a categoria de *quase-ser*. Todos os objetos teriam um quase-ser, que seria responsável por fornecer os objetos, e seria compatível com existência, subsistência e não-existência. Dado quase-ser de um objeto, poderíamos proceder para julgar como ele é (seu ser-tal), e para julgar se ele é ou não é.

A grande dificuldade com o quase-ser, conforme o próprio Meinong percebe, é que não é fácil ver como ele pode ajudar a resolver o problema. Trata-se apenas de um nome, que não possui nenhuma função explicativa. Tudo é quase-ser, segundo esta teoria; esta categoria não possui oposição. Com isso, ela fica, segundo Meinong, esvaziada de conteúdo, sem capacidade de explicar o que se propõe (você pode se perguntar se uma propriedade que se aplica a tudo perde seu poder explicativo; o ponto de Meinong é que sim, sem oposição, essas propriedades não revelam nada acerca dos objetos aos quais se aplicam).

Mas se a proposta de quase-ser tem uma vida curta na abordagem de Meinong, como resolver o problema inicial? Meinong identifica a origem da dificuldade na falsa analogia entre o todo e a parte. Um objetivo pode subsistir sem que o objeto do qual esteja tratando tenha que também ter algum tipo de ser. Com isso, um objetivo-de-não-ser pode subsistir e seu objeto (o Objekt) não precisa existir nem subsistir.

Como explicar essa solução? Meinong resolve o problema ao perceber que o objeto puro deve ser caracterizado de modo que essa caracterização não dependa de e nem envolva o seu ser ou não-ser. Ele coloca isso nos seguintes termos: o objeto puro se situa para além do ser e do não-ser. Ele está, de certo modo, fora do ser, possui um *extra-ser*. Podemos falar dos objetos e seu ser-tal sem que isso implique ou exija que o objeto esteja em alguma classe de ser ou não ser. O objeto puro é dado de antemão.

Essa ideia é capturada pelo seguinte princípio:

Princípio do extra-ser: o ser ou não-ser não é parte do ser-tal de um objeto.

Ou seja, ser e não ser não podem ser usados para caracterizar um objeto. Seu ser-tal é dado sem fazer menção a ser e não ser. Apenas depois de dado o objeto puro através de seu ser-tal é que investigamos acerca de seu ser ou não-ser. Por isso, o objeto puro possui uma forma de extra-ser. Isso livra o objeto puro de ter que ter algum tipo de ser para que se possa atribuir propriedades, ou ser e não-ser a este objeto (ver também Marek 2019, seção 5).

Note: é crucial para se compreender a teoria dos objetos que esse movimento de localizar os objetos puros no extra-ser faz com que os objetos sejam caracterizados por seu ser-tal, mas não por existência, subsistência, ou não-ser. Com isso, os objetos puros estão para além do ser e do não-ser. Isso, todavia, não significa que os objetos puros são parte da ontologia. Ao contrário, Meinong está fornecendo uma teoria livre de ontologia. Falamos dos objetos sem pressupor seu ser ou não-ser, o que interessa é ter disponível o domínio dos objetos que são os objetos dos atos mentais. A ontologia é dada pelos objetos existentes e subsistentes.

6. Propriedades constitutivas e extra-constitutivas

Para esclarecer este último ponto, convém observar que ao colocar o ser e o não-ser fora da caracterização do objeto, temos que aquilo que caracteriza um objeto é

precisamente (e apenas) seu ser-tal (algumas vezes chamado de “*Princípio da Caracterização*”, Marek 2019, seção 5.1). O ser-tal, de certo modo, dá o objeto, para que se possa passar a uma posterior investigação acerca de seu ser ou não-ser.

Assim, existem determinadas propriedades que podem ser usadas para se caracterizar objetos, enquanto que outras não podem, pois sua aplicabilidade depende de uma caracterização prévia do objeto. O princípio do extra-ser indica que ser e não-ser não podem ser utilizadas, mas a questão surge naturalmente: o que mais deve ficar de fora do ser-tal de um objeto? Meinong apresenta uma distinção entre propriedades constitutivas e propriedades extra-constitutivas para indicar propriedades que podem compor o ser-tal de um objeto, e outras que não podem (a distinção foi primeiramente sugerida por seu aluno e colaborador E. Mally). De fato, não há uma definição precisa para esta distinção, mas apenas indicações (e com isso, controvérsias interpretativas acerca da delimitação precisa entre propriedades constitutivas e extra-constitutivas). Aparentemente, o plano é que propriedades constitutivas devam contribuir de algum modo para a caracterização qualitativa de um objeto, algo que existência, por exemplo, não faz.

Propriedades constitutivas ou nucleares: propriedades que podem ser assumidas para caracterizar o ser-tal de um objeto. Exemplos: ser verde, ser brasileiro, ser detetive, ser um mamífero.

Propriedades extra-constitutivas: propriedades que não podem ser assumidas para caracterizar o ser-tal de um objeto. Entre elas, temos: existente, não-existente, possível, impossível, completo, incompleto.

Exemplo: considere o círculo quadrado. Trata-se de objeto impossível, uma vez que nada pode ser quadrado e círculo ao mesmo tempo. Com isso, este objeto não existe nem subsiste. Todavia, se seguirmos a distinção acima entre propriedades constitutivas e extra-constitutivas, não podemos esperar gerar uma contradição na teoria ao tentarmos caracterizar um novo objeto como “círculo quadrado existente” ou “círculo quadrado possível”. Essas propriedades não podem entrar no ser-tal de um objeto, de modo que não servem para caracterizá-lo. Do mesmo modo, como já indicamos, não se pode querer caracterizar um objeto como “Sócrates existente”, “o número 2 impossível”, ou “o objeto impossível que é possível”.

Note que estas distinções, com as exigências que fazem, estão em completo acordo com os princípios da independência do ser-tal com relação ao ser e o princípio do extra-ser do objeto puro. A ideia é sempre a mesma: o ser-tal do objeto puro não se

envolve com ser ou não-ser, é independente deles. Por isso, novamente, a teoria dos objetos puros não é uma teoria com peso ontológico ou com consequência ontológica. Antes, o objeto puro é dado independentemente do ser, e a partir de seu ser-tal podemos julgar acerca da sua existência, não-existência, possibilidade, impossibilidade, entre outros.

As propriedades listadas acima como extra-constitutivas dependem, em certo sentido, das propriedades constitutivas que caracterizam um objeto. Qualquer conjunto de propriedades constitutivas caracteriza um objeto puro, mas, certamente, nem sempre um objeto que existe. Determinar se um objeto dado existe ou não existe depende da configuração de propriedades constitutivas envolvidas na caracterização do objeto. O círculo quadrado é um exemplo interessante aqui. As propriedades constitutivas de ser círculo e ser quadrado são incompatíveis, de modo que este objeto é impossível, e assim, não existe.

Diante disso, podemos classificar os objetos de acordo com o seu ser-tal. Temos os seguintes tipos de objetos:

- i) *Objetos possíveis*: são objetos cujo ser-tal não compreende propriedades constitutivas metafisicamente incompatíveis;
- ii) *Objetos impossíveis*: são objetos cujo ser-tal compreende pelo menos uma propriedade constitutiva e seu complemento (P e não-P, por exemplo, azul e não-azul).
- iii) *Objetos completos*: são objetos tais que, para qualquer propriedade constitutiva P, seu ser-tal compreende ou P ou o seu complemento, não-P.
- iv) *Objetos incompletos*: são objetos tais que, para alguma propriedade constitutiva P, seu ser-tal não compreende nem P nem seu complemento não-P.

Note que podemos ter combinações destas características. Um objeto pode ser completo mas impossível, ao ter não apenas uma determinada propriedade P, mas também seu complemento, ou ao ter propriedades incompatíveis. Objetos impossíveis e objetos incompletos não existem nem subsistem. Por outro lado, um objeto completo e possível não existe simplesmente por ser completo e possível, outros fatores devem ser levados em conta.

O ponto central da teoria dos objetos, conforme ela se delinea a partir de seus princípios básicos, é que qualquer feixe ou pacote de propriedades constitutivas determina o ser-tal de um objeto puro. Essas propriedades determinam a identidade do objeto, caracterizando-o de modo único. Assim, ao determinarmos um objeto O como sendo o

objeto que é constituído pelas propriedades P_1, \dots, P_n , podemos predicar verdadeiramente de O cada uma destas propriedades, ou seja, O é P_1 , O é P_2 , ... O é P_n , e predicamos falsamente ao atribuir a O alguma propriedade que não esteja entre as propriedades constitutivas. Por exemplo, ao caracterizarmos um objeto como círculo quadrado, estamos caracterizando o ser-tal de um objeto pelas propriedades ser círculo e ser quadrado, podemos predicar verdadeiramente deste objeto que ele é círculo e que ele é quadrado, mas não podemos predicar verdadeiramente que ele é verde ou que possui raio medindo 2cm. Essas propriedades não estão no ser-tal caracterizando o objeto.

Com isso, o ser-tal de um objeto caracteriza totalmente o objeto. Um objeto é determinado pelas suas propriedades, dadas de antemão. Isso pode ser capturado pelo seguinte princípio, bastante conhecido:

Princípio da identidade dos indiscerníveis intensional: objetos constituídos pelas mesmas propriedades são idênticos, ou, em outras palavras, objetos diferentes diferem também em pelo menos uma propriedade constitutiva.

Note, segundo esse princípio a montanha dourada é diferente do círculo quadrado. Suas propriedades constitutivas são diferentes. Do mesmo modo, o maior número primo é diferente do sétimo número par primo.

Com isso temos condições de identidade para objetos puros. Em particular, os objetos existentes também satisfazem o princípio de identidade. O princípio é dito intensional por depender de se tomar propriedades como ponto de partida, e não objetos. Note novamente: os objetos são caracterizados a partir das propriedades. Dadas as propriedades, determinamos o ser-tal dos objetos e os correspondentes objetos. Em uma abordagem extensional, por outro lado (como na lógica clássica), as propriedades são caracterizadas a partir de coleções de objetos (intuitivamente, os objetos que possuem a propriedade), e assim, são os objetos devem ser dados de antemão. De modo geral, se exige que os objetos sejam apenas aqueles que existem, e com isso, em uma abordagem extensional, se confirma o preconceito a favor do efetivo, dado que só podemos predicar com sentido de objetos que existem.

Assim, a abordagem de Meinong começa com a intencionalidade dos atos mentais, e termina com uma caracterização intensional de objetos. A teoria dos objetos puros fornece um domínio de todos os objetos que podem ser visados pelos atos mentais, tanto os que são quanto os que não são, permitindo que se dê sentido aos objetos de tais atos mentais. Como já enfatizamos, isso não é uma forma de gerar uma ontologia

superabundante (uma selva ontológica), mas antes uma teoria ontologicamente neutra. A ontologia começa quando se fala de objetos existentes e subsistentes. Os objetos que não são, apesar de podermos nos referir a eles, não entram na ontologia. A teoria dos objetos nos fornece uma semântica para a fala acerca de objetos, que nos permite compreender de qual objetos estamos falando mesmo quando falamos de objetos impossíveis ou inexistentes.

7. Objetos contraditórios

Um tópico final que merece uma discussão diz respeito aos objetos impossíveis, como o círculo quadrado. Como vimos, Meinong os considera impossíveis, mas uma leitura tradicional os considera também como sendo objetos contraditórios: sendo círculo e quadrado, o círculo quadrado é um círculo, mas também não é um círculo, pois é quadrado. Assim, seria um objeto que é e não é círculo (uma contradição). Será esse o caso? Meinong frequentemente falava em tais objetos se referindo a eles como contraditórios, e uma das principais críticas de Russell à teoria de Meinong é a de que ela nos leva a contradições (falaremos mais sobre Russell em breve). Ao tratar da teoria de Meinong, Russell diz

“a principal objeção é que tais objetos, reconhecidamente, estão prontos a infringir a lei de contradição. Sustenta-se, por exemplo, que o existente atual rei da França existe, e também que não existe; que o quadrado redondo é redondo, e também não redondo, etc. Mas isto é intolerável” (Russell 1978a, p.6)

O problema aqui é bastante complexo, pois depende de como entendemos o funcionamento da negação, o significado de contradição, e o escopo das leis lógicas (cada um desses tópicos já seria tema de um livro inteiro por si só). Vamos apenas considerar algumas questões relevantes para o debate, para indicar qual tipo de controvérsia a interpretação de Meinong gera, e quais dificuldades uma teoria dos objetos deve resolver. Existem, pelo menos, duas possibilidades de se interpretar Meinong acerca deste tópico.

Vamos começar distinguindo dois tipos de negação que aparecem no debate (ver também Marek 2019, seção 5.2.1):

- o *Negação interna ou negação do predicado*: nega o predicado diretamente, fornecendo o seu complemento. Dado um predicado P qualquer, sua negação interna é anotada por não-P. Exemplo, branco e não-branco, quadrado e não-quadrado.
- o *Negação externa ou negação da sentença*: é a negação do cálculo proposicional, “não é o caso que p”, em símbolos: $\neg p$, onde p é uma proposição.

Tradicionalmente, se considera que uma propriedade qualquer determina uma divisão dentre os objetos: qualquer objeto ou tem a propriedade em questão, ou tem seu complemento. Por exemplo, se consideramos a propriedade “círculo”, isto determina uma divisão entre dois grupos de objetos, os que são círculos e os que são não-círculos. Nesse sentido, a divisão, em sua compreensão tradicional, é *exaustiva*: um objeto possui uma propriedade P ou seu complemento. Mais: a divisão costuma ser vista como *exclusiva*: nenhum objeto está em ambos os lados da divisão determinada por um predicado e seu complemento: não pode estar tanto em P quanto em não-P.

Ainda segundo uma forma tradicional de se entender o complemento, há uma relação direta com a negação sentencial. Assume-se que se um objeto *a* não possui uma propriedade P (negação externa), então, por exaustividade, ele possui o complemento de P, não-P (negação interna). Conversamente, se um objeto *a* possui o complemento de P (negação interna), então (por exclusão) ele não possui P (negação externa). Assim, *segundo este modo de se entender a relação entre negação e complemento*, valeria a seguinte equivalência:

(EQ) Para qualquer objeto x, (x é não-P se, e somente se, x não é P)

Ou seja, baseado em EQ, o raciocínio para se mostrar que o círculo quadrado é um objeto contraditório seguiria mais ou menos nas seguintes linhas: por definição, x é círculo. Ser círculo e ser quadrado são propriedades incompatíveis, de modo que, sendo círculo, x é não-quadrado. A partir daí, com uma aplicação de EQ, x não é quadrado. Como x é círculo quadrado, x também é quadrado, ou seja, *x é quadrado e x não é quadrado*.

Se esta argumentação estiver correta, temos uma contradição. Como devemos entender uma contradição? Russell argumentava que a lei de não-contradição é uma lei sobre proposições, não sobre objetos, de modo que a formulação que se está violando aqui é:

(PNCS) Uma proposição não pode ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo.

Na presença de EQ, um objeto impossível sempre implicará uma contradição neste sentido. Uma opção para Meinong seria adotar uma compreensão paraconsistente da negação, indicando que para objetos impossíveis, por exemplo, a negação não atua classicamente, mudando os valores de verdade entre verdadeiro e falso. Em outras palavras, x é quadrado e x não é quadrado poderiam ser ambas verdadeiras.

Podemos tentar outra interpretação, que não muda a negação, mas que muda a sua relação com o complemento. O principal problema com o argumento anterior acerca de objetos contraditórios, além do fato de ela violar a lei de não-contradição, é que somos obrigados a sustentar que, no final de contas, o círculo quadrado não é quadrado. Mas está em sua própria constituição que ele é quadrado! Como poderia não ser quadrado?

Para se evitar essa conclusão, uma alternativa é rejeitar EQ para objetos impossíveis (ver Farrell Smith 1985, 328; Jacquette 2015 cap.5). Assim, um objeto x pode ser não- P sem que isso implique que não seja o caso que x é P , e também pode não ser P , sem que isso implique que seja não- P . Em outras palavras: o fato de x ser não- P não impede que x também seja P , e o fato de não ser P não exige que seja não- P . Isso viola as exigências de exclusividade e exaustão para uma propriedade e seu complemento. Para objetos incompletos, já estava claro que Meinong permitia uma violação da exaustão (um objeto pode falhar em ter uma propriedade ou seu complemento).

No caso do círculo quadrado e outros objetos impossíveis, a violação é da exclusão. Ele acaba sendo quadrado e não-quadrado (pelo fato de ser círculo), mas não podemos inferir de seu ser não-quadrado que ele *não é quadrado*. Isso preserva a ideia original de que o círculo quadrado, em particular, é quadrado. Também, a lei de não-contradição, em sua formulação tradicional, é preservada: não é o caso que x é P e x não é P . Claro, para a negação interna temos uma situação impossível, algo pode ser simultaneamente P e não- P , mas é isso mesmo que torna o objeto impossível. Ou seja, as “contradições”, se é que existem, são apenas internas, valendo entre uma propriedade e seu complemento, não entre uma proposição e seu complemento, não violando PNCS.

Essa interpretação permite que a teoria tenha objetos com propriedades incompatíveis (como ser quadrado e não-quadrado, envolvendo negação interna), sem que tenha uma falsidade lógica (algo ser quadrado e não ser quadrado, envolvendo negação externa). A teoria pode ser consistente (não há proposições verdadeiras e falsas), mesmo que os objetos (em particular os incompletos e os impossíveis) se comportem de forma não convencional.

Historicamente, parece que Meinong aceitava que ser P e ser não-P deveria ser entendido como uma contradição (LNC não estava restrito à proposições). Assim, nesse sentido, esses objetos seriam contraditórios. Para eles, a lei de não-contradição, formulada como “nada pode ser P e não-P” não se aplicaria. A lógica se aplica apenas aos objetos atuais (Farrell Smith 1985, p.325). Com essa interpretação material da LNC, Meinong faria uma restrição do escopo da lógica. Nesse caso, novamente, a teoria permite objetos contraditórios, mas, diferentemente do caso da interpretação paraconsistente, a própria teoria é consistente (não há afirmações verdadeiras e falsas na teoria).

Como dissemos, todas essas interpretações são possíveis, e muitos têm sustentado que a teoria de Meinong fornece objetos contraditórios. Essa interpretação não é a única possível, e Meinong pode também ser visto como avançando uma teoria consistente, ou ainda como restringindo o escopo de aplicação da lógica (ver Marek 2019, seção 5.2.1).

Capítulo 4: Russell e o atomismo lógico

1. Introdução: o caso das expressões denotativas

O filósofo e matemático inglês Bertrand Russell é um dos mais influentes intelectuais do século XX, tanto na filosofia quanto fora dela. Vivendo por quase cem anos, em um período que foi marcado por duas guerras mundiais, Russell é bastante conhecido fora da academia por ser um ativista que lutou pelo pacifismo e trabalhou com diversos temas de grande relevância para a sociedade da época: casamento, moral, ciência e tecnologia, felicidade, educação, entre outros. O amplo escopo de sua obra revela a vastidão de interesses de Russell, que foi agraciado com um prêmio Nobel em literatura pelo conjunto de sua obra, em 1950.

Russell foi um dos pioneiros da lógica matemática no início do século XX, tendo contribuído para a sua sistematização e para os estudos dos fundamentos da matemática. Assim como Frege, Russell era um logicista, considerando que a matemática poderia ser reduzida à lógica. A lógica, aqui, não era mais o sistema de Frege, no qual Russell havia derivado seu paradoxo, mas era o sistema da teoria ramificada de tipos (mais sobre isso adiante), um desenvolvimento do próprio Russell, que buscava evitar todos os paradoxos conhecidos na época. A pretendida redução da matemática a este sistema de lógica foi um projeto desenvolvido conjuntamente por Russell e A. N. Whitehead nos três volumes dos *Principia Mathematica* (1910 – 1913). A execução do projeto não teve sucesso completo, principalmente pelo fato de o resultado só é alcançado quando se faz uso de alguns princípios extra-lógicos (como a afirmação de que existem infinitos indivíduos, o famigerado *Axioma do Infinito*). Atualmente, se considera duvidoso que a matemática possa ser reduzida à lógica (isso depende muito do que exatamente se considera lógica, e esse é um assunto espinhoso, para dizer o mínimo).

Dito isso, fica claro que a influência de Russell nos primórdios do desenvolvimento da lógica e fundamentos da matemática foi extraordinária, e como veremos, esse aspecto de sua obra terá grande impacto em sua ontologia. Vamos começar focando em algo que o próprio Russell considerou como sendo sua principal contribuição para a lógica: a *teoria das descrições definidas*, e posteriormente trataremos de uma fase muito influente da filosofia de Russell, o período do *atomismo lógico*, no qual a teoria das descrições também desempenha papel central. Sobre a teoria das descrições, trata-se de uma peça central de sua filosofia, uma contribuição que marca

uma virada radical na orientação filosófica de Russell, e que possui grande papel no projeto russelliano de epistemologia e metafísica, tanto metodológico como no resultado de sua aplicação destes métodos.

Mas qual o objeto da teoria das descrições definidas? Basicamente, a teoria trata de fornecer um método para se analisar expressões da forma 'o tal e tal', como 'o autor de *Guerra e Paz*', 'o menor número natural', 'a rainha da ilha de Santa Catarina', entre outras. Expressões desse tipo se enquadram na categoria de expressões que Russell chama de *expressões denotativas*, expressões que aparentemente servem para nomear um objeto. Por uma questão de simplicidade, usarei a expressão mais curta 'teoria das descrições', ficando subentendido que se trata apenas de descrições definidas. Mas qual é esta teoria, e qual a razão para se precisar de uma teoria para estas expressões?

Note que dissemos que expressões deste tipo aparentam nomear um objeto. Mas o que ocorre em casos como 'a rainha da ilha de Santa Catarina', ou 'o maior número natural', que claramente não nomeiam nada? Que tipo de significado estas expressões devem ter, e como determinamos isso? A teoria das descrições vai abordar diretamente esse problema, e sua resposta terá grande impacto na ontologia de Russell (e, possivelmente, no desenvolvimento posterior da ontologia, já que influenciou Carnap e Quine, como veremos).

2. As concorrentes

Para começar, é interessante ver como Russell descarta teorias rivais acerca do funcionamento de descrições definidas. O plano de Russell com este movimento é mostrar que sua teoria funciona melhor, evitando problemas desnecessários. Há duas rivais, na opinião de Russell, as teorias de (ninguém menos que) Meinong e Frege, e ambas, segundo ele, são mal sucedidas na análise de expressões denotativas.

Segundo a apresentação feita por Russell, a teoria de Meinong é provavelmente a abordagem mais simples ao problema, e propõe que *qualquer descrição nomeia ou está por um objeto*. Os exemplos clássicos são 'o círculo quadrado', 'a montanha de ouro', 'o atual rei da França'. Todas estas descrições nomeiam um objeto na teoria de Meinong, e como vimos, estes objetos não precisam existir nem subsistir para serem nomeados. Claro, algumas descrições, como 'o reitor da Ufsc', nomeiam objetos existentes.

Russell encontra pelo menos dois tipos de problemas com essa teoria. O *primeiro* é que, segundo Russell, a teoria de Meinong pode levar a violações do Princípio de Não-Contradição (PNC). Considere a seguinte descrição: 'o existente atual rei da

França'. Por ser descrito como existente, ele existe, mas como não há nenhum atual rei na França, ele também não existe. Assim, o existente atual rei da França tanto existe quanto não existe. Em outras palavras, é verdadeiro que ele existe, mas também é falso que ele existe. Isso viola o PNC, ao implicar que uma afirmação é verdadeira e falsa ao mesmo tempo (Russell mantinha que o PNC era um princípio que se aplica a proposições, não a objetos, por isso o problema deve ser formulado como um problema acerca de valores de verdade atribuídos à proposições).

Anteriormente, vimos como Meinong poderia resolver o problema particular suscitado por este exemplo apelando para a distinção entre propriedades constitutivas e extra-constitutivas. Todavia, Russell manteve que um dos principais obstáculos no desenvolvimento da teoria de Meinong é o fato de que ela leva a contradições, e contradições são intoleráveis. De fato, o círculo quadrado gera uma dificuldade semelhante, e não podemos empregar a distinção entre propriedade constitutiva e extra-constitutiva para dar conta deste caso.

Mais famoso do que este ataque, considerando a violação do PNC, é uma acusação posterior de Russell, segundo a qual Meinong possui um senso de realidade deficiente:

Meinong sustenta que existe um objeto tal como o quadrado redondo, somente que ele não existe, e nem mesmo subsiste, mas apesar disso existe tal objeto, e quando dizemos “o quadrado redondo é uma ficção” ele considera que existe um objeto “o quadrado redondo” e existe um predicado “ficção”. Ninguém com um senso da realidade teria assim analisado aquela proposição. (1978b, p.89)

Aqui, Russell acusa Meinong de falhar em ter um senso de realidade. Para qualquer expressão denotativa, segundo Russell, existe (em algum sentido) um objeto correspondente. Essa falha em notar que na teoria de Meinong alguns objetos, como o círculo quadrado, são não-existentes, marcou a recepção de Meinong em grande parte da literatura posterior, que conheceu Meinong através desta leitura de Russell. Meinong infla a ontologia, nesta leitura, com um objeto para cada descrição disponível.

A *segunda* teoria rival é a teoria de Frege. Como vimos, um nome próprio, para Frege, sempre indica um objeto, e a classe dos nomes próprios é entendida bastante amplamente, incluindo as descrições definidas. Frege era sensível ao problema de nomes que não nomeiam nada na linguagem natural, e tentou dar conta destes casos com uma

distinção entre o sentido e a referência de um nome. A ideia, como vimos anteriormente, é a seguinte: cada nome próprio, como 'Platão', possui um sentido, que seria seu significado, e possivelmente, uma referência, que é a entidade nomeada pelo nome. O sentido seria uma descrição que os usuários da linguagem associam ao nome para identificar a referência. No caso de 'Platão', descrições mais usualmente associadas são 'o discípulo mais famoso de Sócrates', ou 'o professor de Aristóteles', entre outras. Essas descrições dão o sentido do nome, e são o modo pelo qual a entidade referida, no caso, o indivíduo Platão, é dado.

Uma das virtudes desta teoria é explicar nossa compreensão de sentenças envolvendo nomes que não nomeiam nada. Esses nomes possuem sentido, mas não referência. Expressões como 'o atual rei da França', 'o maior número primo', entre outras, possuem sentido, mas não se referem a nada. Uma dificuldade surge, todavia, do fato de que o valor de verdade de uma sentença depende das referências de seus componentes. A verdade da afirmação 'Sócrates é filósofo' depende do fato de que o indivíduo nomeado por 'Sócrates' caia sob o conceito 'ser filósofo'. Mas o que ocorre se o nome não nomeia nada? O que dizer de 'o maior número primo é ímpar'? De modo análogo ao caso anterior, isso seria verdade se o indivíduo nomeado por 'o maior número primo' cair sob o conceito 'ser ímpar'. Mas não há tal indivíduo, de modo que esta sentença fica sem valor de verdade.

A solução encontrada por Frege foi evitar a linguagem natural e concentrar a sistematização científica em uma linguagem logicamente perfeita, onde falhas de referência não ocorrem. Isso é alcançado em linguagens artificiais ao se atribuir referentes arbitrários (como o zero ou o conjunto vazio) para descrições que não nomeiam nada. Assim, todos os nomes na linguagem da *Conceitografia* deveriam possuir uma referência, mesmo que em alguns casos seja estipulada arbitrariamente. Ora, Russell considera esta saída muito artificial: apesar de não ser inconsistente, ela fornece as referências arbitrariamente, e não dá uma análise adequada da situação (Russell também possui um argumento contra a própria ideia de que uma sentença tenha algo como um sentido associado a ela — o famoso argumento da primeira linha da *Elegia de Gray* —, mas o argumento é notório por sua obscuridade, para dizer o mínimo, de modo que não vamos nos preocupar com ele aqui).

Uma análise alternativa, que busca superar as dificuldades das rivais é a teoria proposta por Russell: a *teoria das descrições*.

3. A teoria das descrições

O primeiro passo para a teoria das descrições de Russell é estabelecer do que se está tratando: do sentido de uma descrição, ou da referência de uma descrição? Como vimos, Frege introduz a distinção para dar conta de dois aspectos dos nomes próprios, um significado e aquilo a que o nome se refere. Russell considera a distinção demasiado obscura, e identifica sentido ou significado de um nome com sua denotação: *um nome significa aquilo que ele denota, sua referência* (Russell 1978a, pp.9-10). Não podemos perder de vista este princípio básico da proposta de Russell, que será fundamental para sua ontologia.

Com esse princípio na base, há uma urgência em se explicar como compreendemos sentenças nas quais descrições vazias, *i.e.*, que não denotam nada, ocorrem. Como explicar que entendemos (ou seja, aparentemente conseguimos dar sentido para) uma sentença como 'o atual rei da França é careca', mesmo diante do fato de que uma das partes da expressão não possui significado, por não possuir referência?

A resposta de Russell é que estas proposições, apesar de parecerem ter a forma 's é P', onde uma propriedade P é atribuída para um sujeito s, não são dessa forma. Analisar assim estas proposições constitui-se em um erro de gramática filosófica. O problema consiste em se identificar uma descrição definida com um nome próprio, de modo que para ter sentido, a descrição teria que nomear algo. O ponto chave de Russell é que *uma descrição definida não funciona como um nome*. Evidência disso são os enunciados existenciais negativos. Considere o enunciado

'o círculo quadrado não existe'.

Trata-se de expressão que consideramos verdadeira. Se a expressão 'o círculo quadrado' fosse um nome, para fundamentar a pressuposição de que a expressão tem sentido, teríamos que ter um objeto existindo para ser nomeado pelo nome (segundo princípio anterior, aceito por Russell). Desse modo, para não ser, o círculo quadrado teria que ser de algum modo. Mas isso nos leva novamente aos problemas que Russell atribui à teoria de Meinong, de modo que a conclusão correta (para Russell) é que essas expressões não são nomes.

Uma pequena observação: note que Meinong não nega que todo nome deve nomear um objeto. Ele apenas deixa claro que os nomes não precisam nomear objetos

existentes. Russell, por sua vez, faz questão de exigir que nomes sejam nomes de objetos existentes. Assim, existenciais negativos não podem ter a forma 's não existe', pois, sendo um nome, 's' deve denotar algo existente. Essa exigência russelliana vai ser enfatizada em breve.

Se não são nomes, como funcionam as descrições definidas? Russell nota que qualquer expressão da forma 'o tal e tal' requer que duas condições sejam satisfeitas:

- i) Existência: deve existir pelo menos um tal e tal;
- ii) Unicidade: Deve existir no máximo um tal e tal.

Não faz sentido falarmos de 'o autor de *Guerra e Paz*' se não existe alguém que escreveu *Guerra e Paz* (condição de existência), e também não estamos falando com sentido do autor de *Guerra e Paz* se existe mais de um autor (condição de unicidade). Assim, uma descrição definida envolve fazer a afirmação de que existe uma única entidade de certo tipo.

Mais um ponto da análise de Russell é importante: descrições definidas são *símbolos incompletos*. Não possuem significado independentemente de um contexto. Assim, a análise das descrições será *contextual*, no seguinte sentido: dada uma sentença na qual a descrição aparece, poderemos de certo modo eliminar a descrição em favor das condições de existência e unicidade em termos das quais ela deve ser entendida. Vejamos um exemplo:

- i) Sentença não analisada: o atual rei da França é careca.
- ii) Análise de Russell:

(AF) Existe x tal que [(x é atual rei da França) e (para qualquer y, se y é atual rei da França, y = x) e (x é careca)].

O contexto aqui é a sentença inteira, na qual a propriedade de ser careca é atribuída ao atual rei da França. Há três cláusulas envolvidas: a existência (existe um x que é atual rei da França), a unicidade (tudo que for atual rei da França, será idêntico ao próprio x), e a propriedade de ser careca. Note que segundo a análise de Russell, a sentença resulta falsa, pois não há nada que satisfaça a propriedade de ser atual rei da França. Com isso, a sentença possui um valor de verdade determinado (e permanece compatível com nosso senso de realidade).

Por outro lado, uma sentença como 'o atual rei da França não é careca' é ambígua, segundo Russell, pois pode ser analisada de dois modos: com a negação ocorrendo no predicado 'é careca' ou com a negação ocorrendo na sentença inteira. No primeiro caso, a ocorrência da negação é dita 'interna', e a análise em termos de teoria das descrições é a seguinte:

(AP) Existe x tal que [(x é atual rei da França) e (para qualquer y , se y é atual rei da França, $y = x$) e (x não é careca)].

Note que esta sentença também é falsa. Não existe algo que seja atual rei da França, assim, não há nada que satisfaça o quantificador existencial e que possa não ser careca. Isso mostra que (AP) não é a contraditória de (AF), ou seja, não é a negação de (AF). De fato, a negação de (AF) é dada pela análise da sentença 'o atual rei da França não é careca' na qual a negação é dita ter ocorrência externa, fora do quantificador, negando toda a sentença:

(AS) **Não é o caso que** existe x tal que [(x é atual rei da França) e (para qualquer y , se y é atual rei da França, $y = x$) e (x é careca)].

Note que (AS) é verdadeira, pois é exatamente a negação de (AF), que era falsa. De modo geral, a linguagem natural não é clara acerca de qual destas análises deve ser feita, mas uma linguagem lógica como aquela dos *Principia Mathematica* é totalmente explícita quanto a isso.

Vamos agora considerar a sentença 'o círculo quadrado é quadrado'. Como vimos, segundo Meinong, essa sentença era verdadeira. Empregando a teoria de Russell, temos:

Existe x tal que [(x é círculo e é quadrado) e (para qualquer y , se y é círculo e quadrado, então $y = x$) e (x é quadrado)].

O resultado é uma sentença falsa, pois não há tal objeto! Russell considera que esta é a análise correta da sentença, e que o valor de verdade deve ser o falso, e não o verdadeiro.

Claro, a análise se aplica em casos de descrições que denotam um único indivíduo, como em 'o atual reitor da Ufsc é funcionário público'. Nesse caso, a análise resulta na seguinte sentença verdadeira:

Existe x tal que [(x é reitor da Ufsc atualmente) e (para qualquer y , se y é reitor da Ufsc atualmente, então $y = x$) e (x é funcionário público)].

4. Ampliando o escopo da teoria

Note que o resultado da análise de Russell é uma nova sentença, agora começando com o quantificador existencial. Isso permite que se elimine a descrição definida de qualquer sentença na qual ela apareça e não se tenha mais uma sentença com a estrutura aparente ' s é P '. Para as descrições que não descrevem nada, a sentença será em geral falsa (a menos que uma negação esteja envolvida em uma análise resultando em negação externa, como vimos acima), e quando for o caso de se descrever entidades existentes, a sentença será verdadeira caso a entidade tenha a propriedade atribuída no contexto.

Russell ampliou o escopo de aplicação da teoria para aparentes nomes próprios de entidades não existentes, como 'Sherlock Holmes', 'Pégaso', 'Rômulo', entre outros. Como estas expressões não estão na forma 'o tal e tal', Russell recomenda que se utilize alguma propriedade atribuída tipicamente ao objeto para que se substituam as ocorrências do nome por uma descrição. Considere 'Rômulo'. Aparentemente, trata-se de um nome próprio. O problema é que este nome não nomeia nada. Mas entendemos sentenças como 'Rômulo era filho de uma loba'. Como tratar deste caso? Basta que se substitua 'Rômulo' por alguma descrição conveniente, utilizando propriedades tipicamente atribuídas a Rômulo nos livros de história, como 'a pessoa que matou Remo e fundou Roma'. Assim, 'Rômulo era filho de uma loba' seria analisado como:

Existe x tal que [(x é a pessoa que matou Remo e fundou Roma) e (para qualquer y , se y é a pessoa que matou Remo e fundou Roma, então $y = x$) e (x era filho de uma loba)].

Novamente a sentença resultante é falsa, pois não existe tal pessoa. O importante é que o suposto nome próprio também desaparece da sentença. Isso permite que Russell sustente que nomes de entidades fictícias não são nomes próprios legítimos, mas sim descrições disfarçadas. Colocando uma descrição no lugar do pretense nome, a teoria

das descrições se aplica e não precisamos mais tentar dar sentido para sentenças nas quais aparentemente aparece um nome que não nomeia nada, pois a teoria das descrições faz o serviço.

Se fosse mantida apenas nesse nível, a teoria já teria realizado um incrível trabalho de fornecer uma sentença substituta (uma paráfrase, lembre) de qualquer sentença onde descrições aparecem e onde nomes de entidades não existentes aparecem. Mas a teoria tem um alcance ainda mais amplo para Russell. De fato, poderíamos pensar que ‘Sócrates’, ‘Newton da Costa’, ‘Neymar Jr.’, dentre outros, seriam nomes legítimos, nomeando indivíduos que existem ou existiram, não?

Na verdade, não, segundo Russell. Estes nomes também serão tratados como descrições disfarçadas. Qual a razão para se proceder assim? Para entendermos melhor o que está acontecendo, e como isso vai ter um grande impacto na ontologia de Russell, convém introduzir aqui uma distinção fundamental da epistemologia empirista de Russell, a distinção entre conhecimento por familiaridade e conhecimento por descrição:

- i) *Conhecimento por familiaridade*: conhecimento de algo por experiência direta, através de um de nossos sentidos externos, memória, e nossos sentidos internos (sentimento de dor, de alegria, por exemplo).
- ii) *Conhecimento por descrições*: ocorre quando não temos conhecimento direto de um objeto, mas apenas através de suas propriedades.

Temos conhecimento por descrição de diversos objetos que não conhecemos diretamente. Um destes objetos é Sócrates. De fato, não temos conhecimento por familiaridade (ou contato) com Sócrates. Nosso conhecimento dele provém apenas de descrições do que ele fazia e de como ele era. Isso significa que ‘Sócrates’ não é um nome próprio? Exatamente. Segundo o princípio de Russell (1987b, p.71), *um nome, no sentido lógico, só pode ser aplicado a algo com o qual o orador esteja familiarizado* (no sentido de ter conhecimento por familiaridade). Assim, Sócrates não é um nome no sentido lógico da palavra (mas é um nome no sentido comum da palavra, que precisa ser analisado logicamente). ‘Sócrates’ também é uma descrição disfarçada, e sentenças envolvendo ‘Sócrates’ devem ser analisadas ao substituirmos esta expressão por descrições do tipo ‘o filósofo grego que bebeu cicuta’, ou ‘o mestre de Platão’.

Isso mostra que a teoria das descrições se aplica nestes casos de nomes que consideraríamos legítimos também. E o que dizer de nomes de entidades que acreditamos existir atualmente, como ‘Newton da Costa’, ou ‘Neymar Jr.’? Bem, a questão

é: temos contato por familiaridade com eles? A resposta de Russell será que não temos. Em breve veremos como Russell fundamenta essa declaração à primeira vista equivocada. Primeiramente, vejamos o que Russell considera como sendo os principais objetos com os quais temos familiaridade:

Familiaridade: temos familiaridade com particulares que existem inteiramente isolados, durando um tempo muito curto, enquanto duram nossas experiências (1978b, p. 72).

Ou seja, a familiaridade é dada através das experiências particulares, que possuem duração bastante curta. São os objetos das impressões fugazes oriundas dos sentidos, de cores e sons particulares, por exemplo, no momento em que são vistos ou ouvidos, mas não de objetos materiais que perduram com uma identidade através do espaço-tempo (isso não é um dado dos sentidos). Essa ideia de objeto material com uma permanência através do tempo é uma noção metafísica, que não encontra apoio nas informações que obtemos a partir dos dados dos sentidos.

Vamos juntar agora a exigência semântica sobre nomes e a caracterização dos objetos da familiaridade: só podemos nomear aquilo com que estamos familiarizados, e só estamos familiarizados com os dados dos sentidos no momento em que estamos tendo uma experiência. O resultado disso é que os *únicos nomes logicamente próprios* são 'isto' e 'aquilo' (Russell 1978b, p.72). Por mais estranho que pareça, essa é a teoria de nomes próprios de Russell, e a teoria das descrições deve ser aplicada em uma base bastante ampla para eliminar todas as expressões que usualmente chamamos 'nomes próprios'.

Note que com isso toda nomeação legítima de um objeto é sempre temporária e ocorre no momento em que estamos tendo experiência (familiaridade) do item nomeado. Ao afirmarmos 'isto é preto', ao observarmos o teclado do computador, por exemplo, estamos nomeando a particular ocorrência da cor preta que estamos experimentando pela visão, e não o teclado. É à nossa experiência momentânea que nos referimos, não a uma entidade considerada como um objeto existindo independentemente. Igualmente, os nomes se aplicam ambigualmente, dado que as experiências estão em constante fluxo, e dizemos 'isto' de diversas percepções diferentes.

5. Análise de proposições e fatos

Assim, a teoria das descrições terá que dar conta de uma ampla gama de nomes, praticamente todos os nomes da linguagem natural serão tratados como

descrições definidas, e os únicos nomes próprios legítimos apontam para experiências particulares. De fato, o conhecimento por familiaridade fundamenta o conhecimento por descrição. Já em 1978a, p. 14, aparece um princípio, que poderia ser chamado *o princípio fundamental* para Russell:

[E]m toda proposição que podemos apreender (isto é, não somente naquelas cuja verdade ou falsidade podemos julgar, mas em todas que podemos pensar) todos os constituintes são realmente entidades das quais temos conhecimento de trato [por familiaridade] imediato.

Ou seja, toda sentença deve ser analisada em termos de componentes mais simples, cuja compreensão requer conhecimento por familiaridade com seu significado. Segundo Russell, compreender uma proposição complexa depende “da familiaridade direta com os objetos que são os significados de determinados símbolos simples” (1978b, p.66). Assim, uma sentença complexa S qualquer deve ser analisada em termos de componentes simples S_1, S_2, \dots, S_n , cada um dos quais sendo um símbolo cujo significado nos é dado por familiaridade. Para nomes logicamente próprios (isto, aquilo), o significado é dado diretamente na experiência, e para propriedades simples também. De fato, conhecemos o significado de um predicado como ‘vermelho’ ao termos contato com coisas vermelhas particulares. Nesse sentido, o conhecimento por familiaridade está na base da compreensão de qualquer sentença complexa. Russell deixa claro qual é o objetivo:

Numa linguagem logicamente perfeita, existirá uma palavra e mais nenhuma para cada objeto simples, e todas as coisas que não são simples serão expressas por uma combinação de palavras, por uma combinação derivada, obviamente, das palavras para as coisas simples que entram nela, uma palavra para cada componente simples. (1978b, p.69)

O que está sendo expresso aqui é a crença de que as sentenças podem ser analisadas em uma linguagem logicamente perfeita (a teoria de tipos, como veremos), de modo que haverá uma espécie de relação de completa semelhança entre a estrutura da sentença e a estrutura das circunstâncias sendo descritas (ou, para usar a terminologia de Russell, do *fato* sendo descrito). As ‘palavras simples’ envolvidas aqui são os nomes de particulares

(isto, aquilo) e termos para predicados e relações simples, como ser vermelho, estar a esquerda de, estar entre, etc. (Russell não discute com detalhes a ideia de que alguns predicados serão complexos, como 'cavalo alado', que pode ser entendido em termos de predicados mais simples, como ser cavalo e ter asas, mas a questão central não é dar uma tal análise de casos específicos, mas garantir que pode ser realizada, pelo menos em princípio).

No caso mais simples, o de uma proposição atômica, o que temos é um verbo mais um nome logicamente próprio. Por exemplo, 'isto é vermelho'. Uma proposição assim é compreendida ao termos familiaridade com o objeto sendo nomeado e com coisas vermelhas. As coisas simples das quais a proposição fala compõem um *fato atômico*. Basicamente, um fato é algo que verifica a verdade ou falsidade de uma proposição. Um fato atômico é uma entidade complexa, composta por um objeto e uma propriedade ou relação, que são os significados dos termos simples da proposição atômica que o descreve. Não há uma definição para fatos, mas apenas devemos compreender que fatos são aquelas entidades que verificam as sentenças. A análise dos fatos se dará pela análise das respectivas sentenças usadas para descrever os fatos.

Está sendo pressuposto uma similaridade estrutural entre uma sentença atômica e o fato descrito. Essa similaridade deve ser levada também para sentenças mais complexas, ou seja, deve haver um paralelo entre sentenças complexas e seu significado dado por familiaridade, de modo que analisar uma proposição corresponde a analisar o fato do qual ela pretende falar. Encontrar os componentes básicos da proposição corresponde a encontrarmos os componentes básicos do fato, pois devemos ter conhecimento por familiaridade com o significado dos símbolos simples.

Proposições mais complexas, formadas a partir das proposições atômicas, são obtidas através do uso dos conectivos lógicos de conjunção, disjunção, condicional material e negação. Dadas duas proposições A e B quaisquer, (A ou B), (A e B), (se A, então B), e (não A), são sentenças moleculares. Para os conectivos binários da conjunção, disjunção e condicional, Russell sustenta que não precisamos de fatos correspondentes para as verificar ou falsear, dado que podemos determinar seus valores de verdade a partir das condições de verdade para os conectivos (as mesmas apresentadas nas tabelas de verdade clássicas nos cursos de lógica).

Todavia, o mesmo não acontece com a negação. Segundo Russell, precisamos de fatos negativos para verificar a verdade de uma proposição negativa, ou para garantir a falsidade de uma proposição afirmativa. Segundo Russell, para cada fato correspondem exatamente duas proposições, uma afirmativa e uma negativa, e o fato torna exatamente

uma delas verdadeira e a outra falsa. Caso a proposição tornada verdadeira seja a negativa, o fato será também negativo. Isso está longe de ser uma suposição pacífica, e a literatura acerca de fatos negativos e sua admissibilidade é enorme (Russell revisou sua posição posteriormente). Aqui, cabe apenas um breve comentário acerca do motivo de Russell introduzir fatos negativos. Russell não acreditava que fatos positivos apenas dariam conta de todas as proposições negativas, pois, para fazer isso, a negação teria que ser entendida em termos de incompatibilidade. Ou seja, a proposição A não é verdadeira quando há um fato designado por uma proposição B, e este fato é incompatível com o fato designado por A. Essa teoria faria com que proposições atômicas *não fossem independentes entre si*, pois deveriam assim ter relações de compatibilidade e incompatibilidade entre si, e a verdade ou falsidade de uma proposição atômica dependeria da verdade ou falsidade de outra proposição atômica. Uma proposição poderia impossibilitar a verdade de outra. Ora, o plano de Russell era evitar este tipo de situação, que era exatamente o que ele via por trás das formas de idealismo que propunha que tudo está relacionado. Sua busca por proposições atômicas e seus componentes simples é uma reação a esta forma de idealismo que propõe que todo conhecimento só é legítimo quando trata da totalidade da realidade. Assim, introduzir a negação por incompatibilidade para garantir que ficamos apenas com fatos positivos viola a independência que um fato atômico deveria ter de todos os outros, independência que Russell exigia. Assim, ele assumia como plausível que existam fatos negativos (como dissemos, posteriormente Russell abandona a ideia de que existam fatos negativos).

Outra forma de obtermos sentenças mais complexas é através da utilização dos quantificadores existencial e universal. Basicamente, Russell define os quantificadores através das seguintes expressões:

Existe $x Px = Px$ é algumas vezes verdadeira.

Para todo $x Px = Px$ é sempre verdadeira.

Proposições gerais correspondem a fatos gerais. Isso indica que além dos fatos atômicos, devem existir fatos gerais. O argumento de Russell para isso é o seguinte: ao enumerarmos todos os fatos atômicos, por exemplo, precisamos garantir que os fatos enumerados são todos os fatos atômicos, nenhum ficou de fora, e isto já é mais um fato (1978b p.100). Assim, além dos fatos atômicos enumerados, temos um fato geral. Isso impede que se reduza uma proposição quantificada universalmente a uma conjunção infinita, ou uma proposição quantificada existencialmente a uma disjunção infinita.

Tendo o quantificador universal e a negação, o quantificador existencial pode ser definido. 'Existe x' é definido como 'não é o caso que para todo x não ...'. Note que a existência é expressa através do quantificador existencial. Assim como ocorre com Frege, para Russell a existência não é uma propriedade de coisas, mas de funções proposicionais (símbolos para predicados e relações com uma variável livre, como em 'x é vermelho'). Isso leva à tese de que não faz sentido afirmar que Sócrates existe, ou que Rômulo não existe. Antes, essas proposições devem ser analisadas através da teoria das descrições, na qual o quantificador existencial é utilizado, e, como vimos, se aplica apenas a funções proposicionais.

Assim, a teoria russelliana da existência se encaixa perfeitamente com a teoria do significado das proposições. Nomes no sentido usual não podem aparecer na análise da proposição como componentes da proposição, devem antes ser eliminados em favor de descrições. Nas descrições, por sua vez, o quantificador existencial aparece atuando sobre funções proposicionais, símbolos para propriedades e relações, e estes símbolos devem ter seu significado analisado em termos de símbolos simples, cujo significado é determinado por familiaridade.

O resultado desta discussão é que há um paralelismo perfeito entre semântica e ontologia para Russell, acompanhadas pela epistemologia. "Todo fato que ocorre no mundo deve ser composto inteiramente de constituintes que existem, e não de constituintes que não existem" (1978b, p.87). Os fatos que existem no mundo são compostos por constituintes simples que existem (ontologia), e são o significado de termos simples da proposição (semântica), dados por familiaridade (epistemologia). Analisar as proposições contribui para determinarmos o que há no mundo. Com mais um ingrediente essa teoria nos dá uma imagem da realidade.

6. Realidade e construções lógicas

Por "realidade", diz Russel (1978 p.90), "significo todas as coisas que teríamos que mencionar numa descrição completa do mundo". Trata-se de estabelecer um catálogo da realidade. E o que Russell incluiu no catálogo?

Partindo dos fatos, Russell admite como existentes fatos atômicos, positivos ou negativos, e fatos gerais. Os fatos precisam ser compostos por componentes que existem, como vimos. Ora, fatos atômicos são compostos por nomes de particulares (os dados da experiência no momento em que temos a experiência), qualidades e relações. *Esses são*

os itens fundamentais da realidade. Os fatos são compostos a partir deles. As proposições descrevem os fatos, de modo que uma proposição só é compreendida quando analisada em termos de seus componentes simples, que remetem, através da familiaridade, aos componentes simples dos fatos.

Note que em nenhum momento mencionamos como compo a realidade os corpos das outras pessoas, nem o nosso próprio, nem suas mentes, nem as nossas, nem objetos materiais do dia a dia, como cadeiras, cachorros, livros, e outras coisas do tipo. Como podem ficar de fora do catálogo do real? O real, fundamentalmente, é composto apenas por qualidades simples, relações simples, e dados dos sentidos. Como vimos, os fatos são obtidos a partir destes. Onde estão os corpos materiais e outras pessoas, por exemplo?

Note que uma pessoa particular, como Neymar Jr., para ser real segundo a teoria de Russell, teria que ser um objeto conhecido por familiaridade. Assim, seu nome poderia ser utilizado legitimamente como componente de uma proposição, e teríamos conhecimento por familiaridade de seu significado. Infelizmente, isso vai muito além do que a teoria empirista de Russell permite. Não temos conhecimento de Neymar Jr. como usualmente o entendemos. Tudo o que temos (e que é real) são experiências fugazes de características de Neymar. A constância e coerência dessas experiências nos faz pensar que há um corpo material permanente por trás de nossas experiências, mas não temos acesso empírico a nada parecido com um corpo material de existência permanente. Assim, Neymar não pode ser dito um corpo material (a menos que se faça uma postulação gratuita). Mas como explicar que falamos de Neymar e todas as nossas experiências usuais de cadeiras, mesas e objetos do dia a dia?

O plano de Russell é bastante engenhoso: essas entidades simplesmente não entram no catálogo da realidade, não são parte da mobília básica do mundo, mas podem ser construídas logicamente a partir de entidades que fazem parte da mobília do mundo. Em outras palavras, com a lógica e com as entidades que já reconhecemos como sendo fundamentais, somos capazes de construir entidades que fazem exatamente o que se espera de corpos materiais e outras mentes, de modo que estes últimos não precisam ser postulados como ingredientes básicos da realidade. Ainda assim, estarão disponíveis como construções a partir das entidades reais. O lema fundamental nesse caso é: *devemos, sempre que possível, substituir entidades inferidas por entidades construídas.* Ou seja: em lugar de ampliar a lista de entidades que contamos como reais, como corpos materiais e outras mentes, por exemplo, devemos tentar obter construções lógicas que façam exatamente o que se espera deles a partir dos ingredientes básicos, mais os

recursos da lógica. Isso nos dá uma definição dessas entidades, e entidades definidas não contam como parte da mobília do mundo.

O que se obtêm com isso? Ora, trata-se de uma aplicação da navalha de Ockham. Devemos sempre que possível evitar multiplicar a postulação desnecessária de entidades, e sempre que podemos construir logicamente uma entidade a partir de entidades que já estão no catálogo do real, convém fazê-lo. Isso, segundo Russell, diminui as chances de erros (quanto mais entidades postulamos, mais arriscamos nosso pescoço) e aumenta o trabalho a ser realizado pela lógica matemática (e ambas as coisas são boas, segundo ele). Diminuir as chances de erro é algo bom por si só, e aumentar o trabalho da lógica é bom porque torna a investigação rigorosa, confere a ela um caráter preciso, transferindo para uma área exata um trabalho que antes era inexacto e especulativo.

Russell coloca a questão acerca dos ingredientes básicos para a construção dos corpos materiais assim:

Qual é o número mínimo de coisas simples indefinidas no início, e o número mínimo de premissas não demonstradas, a partir das quais podemos definir as coisas que precisam ser definidas e provar as coisas que precisam ser provadas? (1978b, p.127)

Assim, tendo identificado um número pequeno de ingredientes básicos, o plano é definir os objetos que precisam ser definidos e provar que fazem exatamente o que se espera deles. O método a ser aplicado na obtenção dos corpos físicos e das mentes, a nossa e a dos outros, é o mesmo que Russell já havia aplicado em filosofia da matemática, para definir entidades matemáticas em termos lógicos. Vejamos brevemente, pois a filosofia da matemática ilustra exatamente o tipo de construção através de definições que Russell tem em mente.

Na filosofia da matemática, Russell parte de sua teoria dos tipos, uma lógica de ordem superior, para obter a matemática por definições a partir da lógica. Basicamente, a teoria dos tipos estratifica as entidades das quais trata em diferentes tipos, cada tipo dando conta de certo tipo de entidades. Assim, marcamos com i o tipo dos objetos particulares (apenas os particulares autorizados por Russell, claro). As propriedades de objetos particulares estarão um nível acima na hierarquia de tipos, marcadas com o tipo $\langle i \rangle$. Isso indica que estamos falando de propriedades de objetos do tipo i . Propriedades de tipo $\langle i \rangle$, por sua vez, podem ter propriedades, mas elas deverão estar um nível acima

na hierarquia, sendo marcadas pelo tipo $\langle\langle i \rangle\rangle$, e assim por diante. Para simplificar, vamos nos restringir apenas ao caso das propriedades, sem mencionar relações (uma relação binária entre indivíduos teria o tipo $\langle i, i \rangle$, e de modo similar para relações entre itens de outros níveis na hierarquia).

Para um exemplo:

Tipo i : um particular

Tipo $\langle i \rangle$: uma propriedade de particular, como 'ser vermelho' (isto é vermelho).

Tipo $\langle\langle i \rangle\rangle$: uma propriedade de propriedades de particulares, como 'ser uma cor quente' (vermelho é uma cor quente).

Tipo $\langle\langle\langle i \rangle\rangle\rangle$: uma propriedade das propriedades das propriedades de particulares: por exemplo, 'ser agradável' (cores quentes são agradáveis).

As propriedades e relações são estratificadas de acordo com a hierarquia de tipos. Note que não faz sentido falarmos de todos os objetos, sem nenhuma qualificação (devemos falar dos objetos de um certo nível), nem de propriedades que se apliquem a si mesmas. Isso evita os paradoxos conhecidos, como o paradoxo de Russell, da propriedade que se aplica a todas as propriedades que não se aplicam a si mesmas. Na hierarquia de tipos essa definição não é nem mesmo legítima. A sentença do paradoxo do mentiroso também não pode ser reproduzida aqui. Lembre, essa sentença diz: "esta sentença é falsa". Esta sentença, se for verdadeira, será falsa, e se for falsa, será verdadeira. Mas ela falha em gerar paradoxo quando levamos em conta a linguagem da teoria dos tipos. Segundo a análise de Russell, o que se está dizendo com a sentença do mentiroso é: há uma sentença, a qual estou afirmando, que é falsa. Se nos mantermos nas restrições da teoria dos tipos, não poderemos gerar a autorreferência necessária para o paradoxo: tudo o que podemos dizer é que existe uma sentença de um tipo t que é falsa. Mas esta afirmação teria que ser de um tipo superior $\langle t \rangle$, de modo que não fala de si mesma, sendo não problemática.

Uma vez que tenhamos as propriedades à nossa disposição, podemos definir conjuntos. Ou seja, conjuntos são entidades construídas, não precisam ser postuladas. Assim, não fazem parte da mobília do mundo. Um conjunto também é definido contextualmente, ou seja, dada qualquer sentença na qual apareça uma expressão designando um conjunto, podemos encontrar outra expressão que não fala de conjuntos e que lhe é equivalente:

$$C(\{z | Pz\}) = \exists Q(\forall x(Px \leftrightarrow Qx) \text{ e } C(Q))$$

Ou seja, sempre que o nome do conjunto $\{z \mid Pz\}$ aparece em uma sentença, podemos eliminar esta expressão em favor de outra expressão equivalente na qual conjuntos não aparecem. O resultado é que podemos falar de classes sem precisar contar elas entre os itens básicos da mobília do mundo, propriedades já dão conta do recado. Classes são ficções lógicas.

Com o discurso sobre classes disponível, podemos definir números naturais como determinadas classes específicas. Como as classes não existem, os números também não existem, são ficções lógicas do mesmo modo (ficções de ficções). Vejamos brevemente:

0 = o conjunto de todos os conjuntos que não possuem elementos.

1 = o conjunto de todos os conjuntos unitários.

2 = o conjunto de todos os pares

Note: um número é um conjunto de conjuntos, portanto um objeto de terceiro nível na hierarquia de tipos. As classes estão no mesmo nível da hierarquia que as propriedades utilizadas para as definir. Assim, uma classe de objetos particulares estará no nível $\langle i \rangle$, e uma classe de classes de objetos estará no nível $\langle \langle i \rangle \rangle$. Com esta construção (e com a definição de outras noções relevantes, claro), e a prova dos princípios básicos da aritmética a partir dela, Russell consegue obter a aritmética dos números naturais na teoria de tipos, e a partir dela construir o conjunto dos números inteiros, dos racionais e dos reais. Com isso, a matemática obtida é toda ela uma ficção lógica. A matemática é construída, não postulada.

Tendo isso em mãos, a mesma ideia se aplica ao caso dos corpos materiais, das outras mentes e das nossas próprias mentes. Eles devem ser definidos a partir dos ingredientes básicos que já vimos, com auxílio da lógica. Vamos seguir Russell e ilustrar o caso de uma cadeira. O que é uma cadeira? A resposta mais simples é considerar que se trata de um objeto material que permanece idêntico a si mesmo através do tempo, do qual podemos ter percepções de diferentes perspectivas, e que continua a existir mesmo quando não a estamos vendo. Mas como garantir isso? Uma saída seria postular a existência de uma substância que mantém a identidade da cadeira através do tempo. Isso, todavia, aumentaria o número de componentes da realidade, e não temos nenhuma familiaridade com substâncias. Qual a alternativa?

A solução de Russell, ainda bastante esquemática, é tratar uma cadeira como uma série de conjuntos de percepções. Ou seja, em cada instante do tempo, há uma

coleção de dados dos sentidos que constituem as percepções possíveis da cadeira a partir das mais diferentes perspectivas. Essas coleções se alteram a cada instante de tempo, e a cadeira é a série de todas essas coleções através do tempo. Ora, séries (sequências de objetos indexadas pelos números naturais) e coleções são ficções lógicas, de modo que a cadeira também o é:

As coisas que chamamos de reais, como mesas e cadeiras, são sistemas, séries de classes de particulares, e os particulares são coisas reais, sendo os particulares os dados dos sentidos quando acontece de nos serem dados. Uma mesa ou uma cadeira será uma série de classes de particulares, e portanto uma ficção lógica. (1978b, p.130)

Assim substituímos a postulação de uma substância incognoscível por uma construção lógica que desempenha exatamente o mesmo papel que a substância. Não podemos nem negar nem afirmar que a substância existe, mas, de qualquer modo, nem precisamos fazê-lo. A construção lógica está disponível para substituí-la e é preferível a uma postulação gratuita de substância:

O que posso reconhecer é que existem séries determinadas de aparências unidas, e as séries dessas aparências definirei como sendo uma cadeira. Reduz-se deste modo a cadeira a ser uma ficção lógica, porque uma série é uma ficção lógica. Desta maneira, todos os objetos ordinários da vida cotidiana são afastados do mundo do que existe, e em seu lugar como o que existe encontramos um número de particulares passageiros da espécie da qual somos imediatamente conscientes nos sentidos. (1978b, p.129)

Procedimento similar é utilizado por Russell para definir as outras pessoas e a nossa própria mente. Os detalhes da construção permaneceram sempre esquemáticos, mas a questão, como já dissemos, não era efetuar a redução na prática, mas garantir que poderia ser feita em teoria.

7. Considerações finais

A teoria de Russell, mais do que resolver um problema, lança as bases de uma espécie de programa de redução. Note que as raízes empíricas do conhecimento por familiaridade fundamentam o conhecimento por descrição, que se aplica a todos os objetos cotidianos. Trata-se de uma tese acerca da ontologia que possui ligação estreita com a epistemologia empirista e com uma teoria do significado bastante específica, requerendo contato empírico como condição para o significado de cada palavra simples. O programa lembra bastante a proposta de empiristas clássicos, como Hume, para quem a própria ideia de uma substância permanecendo idêntica a si mesma através do tempo era problemática (dada a nossa falta de acesso empírico a estas coisas). Russell atualiza o programa em um contexto mais contemporâneo, disponibilizando as ferramentas da lógica atual para a construção das entidades a partir dos dados dos sentidos.

O programa avançado por Russell foi seguido por diversos filósofos, mas encontrou resistência exatamente na renovação do empirismo a partir da segunda metade do século XX. Um dos principais proponentes desta nova forma de empirismo é W. v. O. Quine, que praticamente lança as bases da nova discussão sobre ontologia.

Capítulo 5: Quine e o naturalismo em ontologia

1. Introdução

Poucos filósofos contribuíram tanto para a ontologia no século XX quanto W. v. O. Quine (1908 – 2000). Quine escreveu sobre ontologia (entre outros temas) durante praticamente toda a sua vida, tendo estabelecido um critério razoavelmente claro de comprometimento ontológico que é utilizado como padrão até hoje (trata-se do critério que vimos no capítulo 1). A própria formulação da pergunta central da ontologia, “o que há?”, deriva sua formulação da obra quineana. É nos escritos de Quine que os métodos vistos anteriormente no capítulo 1 deste livro são mais claramente discutidos e empregados, e é a partir da obra dele também que as consequências do emprego destes métodos são extraídas de modo sistemático. Não seria exagero dizer que Quine estabelece a agenda para a ontologia no século XX e início do século XXI: muito do que se faz hoje segue em seus rastros, e até mesmo reações ao modelo quineano devem muito ao que foi feito por Quine.

A discussão quineana acerca da ontologia gira em torno de dois eixos muito claros, estreitamente relacionados: por um lado, encontramos uma discussão acerca de quais métodos devem ser empregados na investigação da ontologia, um tipo de estudo que se costuma chamar agora de *metaontologia*, que, com Quine, pela primeira vez é colocada em lugar de destaque de forma totalmente consciente, e por outro, há uma proposta positiva acerca de como utilizar estes critérios e métodos para se avançar uma resposta ao problema ontológico.

Podemos dizer que a filosofia de Quine combina de modo bastante produtivo aspectos pragmatistas, naturalistas e empiristas. Basicamente, seu empirismo indica que toda a evidência disponível (em qualquer investigação) é aquela que temos através de nossos sentidos. Tudo o que temos para iniciar a investigação sistemática do mundo são “irritações de superfície”, as impressões em forma bruta, que devem ser organizadas e sistematizadas. Todavia, diferentemente dos empiristas tradicionais (seguindo a linha que vai pelo menos de Hume até Russell), Quine não busca reduzir corpos físicos, matéria, ou o discurso apresentado nas teorias científicas, aos dados dos sentidos. Pelo contrário: a investigação do mundo é conduzida através de nossa melhor ciência, que é o meio mais eficiente de se fazer previsões acerca de experiências futuras e controlar o ambiente. É a ciência natural que é o ponto de partida. Com isso, a ciência empírica ganha papel de

destaque na ontologia (e na filosofia de Quine em geral), tomada como um dado inicial que não precisa ser fundamentado filosoficamente. Esse é, em poucas palavras, o naturalismo de Quine, que poderia ser colocado como forma de slogan: *não há filosofia primeira* a partir da qual a ciência possa ou deva ser julgada. Em particular, a ciência não deve ser reduzida a nada filosoficamente mais básico. A tarefa do epistemólogo, nesse contexto naturalista, é explicar como, partindo da experiência bruta (das irritações de superfície), somos capazes de formular teorias tão abstratas, envolvendo entidades teóricas — curvatura do espaço-tempo, quarks, DNA — tão afastadas da experiência, e, ao mesmo tempo, tão bem-sucedidas. Trata-se de investigação a ser conduzida no âmbito da própria atividade científica, já que não há filosofia primeira. Por fim, o critério último de aceitação de explicações e entidades é o sucesso no controle da experiência e acomodação da ciência (pragmatismo). Não há ponto de vista externo para julgar acerca da adequação de uma teoria. Como veremos, a imagem resultante será muito mais distante da ontologia tradicional do que se supõe, e como discutiremos adiante, é difícil ver Quine como recolocando a ontologia em sua antiga glória (como sugerem alguns).

Começamos apresentando os aspectos centrais da metodologia da ontologia, que determinarão em grande medida a escolha de uma ontologia (juntamente com os elementos da filosofia quineana que vimos resumidamente no parágrafo acima).

2. Metaontologia

Para que se possa dar uma resposta coerente para a questão “o que há?”, é de suma importância que se determine com quais entidades estamos comprometidos ontologicamente, e com quais não estamos. Determinar isso, por sua vez, requer que se estabeleça um critério de comprometimento ontológico e um procedimento para se determinar compromissos ontológicos. Para tanto, devemos tratar de diversas questões relacionadas.

Existenciais negativos e significatividade, teoria das descrições

Como ficou claro na discussão de Russell acerca das expressões denotativas, uma das maneiras mais fáceis de nos envolvermos em problemas ontológicos desnecessários origina-se da relação entre uma expressão que parece nomear e o objeto nomeado. Se assumirmos que falar significativamente ao utilizarmos um nome envolve aceitarmos que existe uma entidade sendo nomeada, então teremos dificuldades em

negar a existência de qualquer entidade particular. Por exemplo, ao afirmarmos “Pégaso não existe”, estaríamos nos comprometendo com uma entidade sendo nomeada por “Pégaso”, e falando acerca dela, que não existe. Ou seja, para negar a existência teríamos que aceitar que a entidade em questão existe, ao menos em certo sentido de “existir”.

Esse problema é chamado por Quine de *a barba de Platão*: o não ser deve, em certo sentido, ser, caso contrário, o que é aquilo que não há? Isso pode ser colocado em outras palavras (menos memoráveis, certamente): segundo esta perspectiva acerca de nomes, ao negar a existência de algo, estamos afirmando que há algo que não reconhecemos como existindo. Mas isso já envolve afirmar que essas coisas existem em algum sentido! Assim, se falar significativamente utilizando um nome requer que o nome nomeie alguma entidade, tudo aquilo que não é deve também ser, mesmo que em um sentido diferente de “ser”.

A confusão que está sendo feita nesses casos, segundo Quine (2011, p.19), é entre *ser significativo* e *nomear*. Uma sentença na qual um nome ocorre não requer que este nome nomeie algo para ser significativa. De fato, há algo ainda mais errado ocorrendo aqui: *está sendo assumindo que os nomes que utilizamos são indicadores de compromissos ontológicos com as entidades nomeadas*. Mas isso nos leva diretamente ao problema da barba de Platão. A sugestão de Quine é empregarmos a teoria das descrições de Russell para evitarmos nomes de modo geral. Tudo aquilo que é dito com um nome pode ser dito com a mesma significatividade, em uma linguagem na qual não figuram nomes, através da teoria das descrições. Nomes são, ao menos teoricamente, dispensáveis:

Quando um enunciado sobre o ser ou o não ser é analisado segundo a teoria das descrições de Russell, ele deixa de conter qualquer expressão que pretenda até mesmo nomear a suposta entidade cujo ser está em questão, de modo que já não se pode considerar que a significatividade de um enunciado pressuponha haver tal entidade (Quine 2011, p.19)

Isso requer que sigamos Russell em sua estratégia de transformar nomes em descrições dadas em termos de predicados, para que toda sentença na qual um nome apareça seja *parafraseada* primeiramente em termos de uma sentença contendo uma descrição que, por fim, pode ser analisada segundo a teoria das descrições russelliana. Um nome como

‘Pégaso’, por exemplo, pode ser transformado na descrição ‘o cavalo alado capturado por Belerofonte’, ou, mais simplesmente, caso não se tenha nenhuma informação disponível sobre o objeto nomeado, podemos empregar artifícios para converter o nome ‘Pégaso’ em um predicado como ‘aquilo que pegaseia’, ou ‘ser Pégaso’. A teoria das descrições evita compromissos nas declarações negativas de existência e, ainda, como Russell já havia notado, muda o foco da questão de um uso significativo de um nome para o uso do quantificador existencial (já que as descrições são sentenças existenciais) e para a verdade ou falsidade de uma sentença existencial.

Compromisso ontológico, ascensão semântica e regimentação

Dado que nomes não são indicadores de compromisso ontológico (*i.e.* a presença de um nome na linguagem não requer uma correspondente entidade nomeada, dado que pode ser eliminada), é preciso encontrar um modo alternativo para se indicar tais compromissos. Quine apresenta seu critério assim: *nos comprometemos existencialmente com objetos do tipo F se nossa teoria requer que afirmações do tipo “existem Fs” sejam verdadeiras.* Ou seja, o compromisso ontológico é expresso apenas através do uso do quantificador existencial. Esse é núcleo do critério de compromisso ontológico de Quine. Há diversas formulações do critério, nem todas elas equivalentes, mas a ideia, claro, é sempre a mesma:

uma teoria está comprometida com aquelas, e somente aquelas, entidades a que as variáveis ligadas da teoria devem ser capazes de se referir para que as afirmações feitas na teoria sejam verdadeiras (Quine 2011, p.27; ver também Quine 1989, p.107).

Um exemplo do próprio Quine pode ilustrar o uso do critério (2011, p.27). Considere o enunciado “alguns cachorros são brancos”. Mais precisamente, ela pode ser reescrita como “existem cachorros brancos” (poderíamos também utilizar uma linguagem de primeira ordem para deixar ainda mais explícitos os compromissos ao tornar explícitas as variáveis ligadas). A verdade dessa sentença requer que existam *cachorros brancos*. Todavia, não se requer que além dos objetos particulares (os cães brancos) existam ainda as propriedades de caninidade e a brancura, dado que não estamos quantificando existencialmente sobre propriedades. Lembre: nosso comprometimento é apenas com as

entidades que devem estar no domínio das variáveis de quantificação, e na sentença acima não se quantifica sobre propriedades.

Alguém poderia objetar que para termos cachorros brancos devemos ter, além dos particulares, as propriedades da caninidade e da brancura. Mas isso vai além do que a sentença em questão acima expressa. Ela só requer compromisso com objetos. O fato de serem brancos e cães pode ser tomado como algo básico, irreduzível. Ou seja: para termos de fato tal compromisso com propriedades, isso deveria estar explícito em termos quantificacionais, com quantificação explícita sobre propriedades.

Por outro lado, nos comprometeremos com entidades abstratas na sentença “existem espécies zoológicas caracterizadas pela fecundação cruzada” (Quine 2011, p.27). O que se requer para que essa sentença seja verdadeira é que nosso domínio de quantificação contenha espécies de um determinado tipo (caracterizadas por fecundação cruzada). Caso se deseje evitar compromisso com entidades abstratas, a única saída para alguém que sustente a teoria envolvendo a sentença acima é encontrar algum modo de se parafrasear a afirmação em questão em termos de outros conceitos que não sejam abstratos, mas não se garante que isso seja sempre possível.

Na matemática também quantificamos sobre entidades abstratas. O matemático clássico, aceitando a teoria dos conjuntos, se compromete com a existência de objetos abstratos ao afirmar sentenças como “existe um conjunto vazio”, ou, ao aceitar o axioma do infinito: “existe um conjunto cujos elementos são o conjunto vazio e o sucessor de qualquer um de seus elementos” (para os fanáticos por teoria dos conjuntos, esse axioma poderia ser formulado mais brevemente assim: *existe ao menos um conjunto indutivo*). Uma maneira de se evitar compromisso ontológico com classes é adotar a estratégia de Russell, que, como vimos, parafraseava qualquer sentença envolvendo classes em sua teoria de tipos, que não possui classes (é uma teoria sem classes). Toda sentença envolvendo classes poderia ser reescrita em termos de predicados e variáveis para predicados. Todavia, como vimos, ao admitir variáveis para predicados, a teoria de tipos é entendida como admitindo quantificação sobre propriedades; podemos expressar sentenças como “existe uma propriedade assim e assado”, e nos comprometemos com a existência de propriedades na teoria. Ou seja, no caso de Russell, a eliminação das classes se faz ao custo de se admitir compromisso com propriedades. Uma alternativa mais radical seria seguir o nominalista em filosofia da matemática e tentar parafrasear toda a matemática em termos que não envolvam objetos abstratos, ou, talvez, entender a matemática como desprovida de significado, um mero jogo simbólico. Esse é um projeto

que Quine perseguiu por algum tempo, mas que foi abandonado por falta de perspectiva de sucesso (mais sobre isso adiante).

É importante notar que a aplicação do critério de compromisso ontológico não nos diz o que há, mas apenas o que uma teoria ou discurso diz que há:

Olhamos para as variáveis ligadas em sua vinculação com a ontologia não para saber o que há, mas para saber o que uma dada observação ou doutrina, nossa ou de outro, diz que há; e esse é propriamente um problema que diz respeito à linguagem. Mas o que há é outra questão (Quine 2011, p.30)

Isso nos indica que devemos estudar as imputações de existência em termos de teorias formuladas linguisticamente (e temos feito isso nas discussões acima; a teoria de Russell, por exemplo, se aplica às sentenças, não aos próprios objetos). Não falamos diretamente dos objetos, mas das teorias que requerem ou tratam desses objetos. Essa manobra é chamada de “ascensão semântica”, e contribui para um melhor estudo da ontologia. Outra forma de se colocar isso, devida à Carnap, é que passamos do *modo material*, no qual falamos de objetos, para o *modo formal*, no qual falamos de linguagem e teorias formuladas linguisticamente acerca destes objetos.

Primeiramente, a manobra de ascensão semântica é interessante porque evita a petição de princípio nas discussões ontológicas. De fato, ao discutir ontologia, os proponentes de ontologias diferentes teriam que utilizar seus próprios esquemas conceituais, que já fazem referência às suas ontologias, de modo que nenhum debate em um nível comum poderia ser conduzido sem petição de princípio. Ao falarmos de linguagem e teorias, espera-se que estamos tratando de níveis mais elevados em nosso esquema conceitual do que o nível fundamental, onde o desacordo se encontra. Nesses níveis mais elevados, onde se fala de sentenças e linguagem, pode haver acordo mesmo entre proponentes de ontologias rivais. Em outras palavras, pessoas que discordam acerca dos componentes básicos da realidade podem estar de acordo acerca da fala sobre sentenças e teorias, que não são componentes básicos. O plano é que Russell e Aristóteles, por exemplo, poderiam concordar ao falar sobre sentenças (ambas as ontologias incluem, de algum modo, sentenças enquanto ocorrências físicas, marcas no papel, ou sons articulados, mesmo que em nível fundamental ocorrências físicas sejam entendidas diferentemente por cada um deles). O desacordo está no nível fundamental, acerca do que existe de mais fundamental (para um, Sócrates seria uma ficção lógica,

para outro, uma substância, uma entidade irreduzível, para ficar com um exemplo). Ainda assim, como sugere Quine, há acordo suficiente em níveis menos fundamentais para que se discuta política e previsão do tempo. O mesmo ocorre com teorias formuladas linguisticamente. *Ao discutir acerca dos compromissos ontológicos de teorias não precisamos invocar os elementos mais fundamentais de nossa teoria ontológica diretamente, evitando as petições de princípio e mantendo a possibilidade de debate.*

Outra vantagem de se falar acerca de teorias formuladas linguisticamente, e não diretamente acerca dos objetos, consiste em que usualmente, na linguagem ordinária, falamos de modo descuidado, não teórico. Em discussões em uma conferência sobre aritmética, um nominalista não recusaria que existem números primos maiores que um milhão, por exemplo. Todavia, ao adentrar em discussões ontológicas, ele insistiria que não deve ser tomado literalmente, e forneceria uma paráfrase da afirmação anterior em termos do vocabulário que aceita. Nesse sentido, a linguagem natural precisa passar por uma espécie de “limpeza” (Quine 1989, p.108). Isso significa que devemos realizar um trabalho prévio de paráfrase de elementos indesejáveis, para evitar compromissos desnecessários, e para simplificar a teoria (sendo a teoria de Russell uma das técnicas para realizar tal tarefa). Além disso, termos ambíguos devem passar por um processo de *explicação*, no qual se caracteriza o significado de um termo de modo mais preciso, buscando-se evitar ambiguidades e imprecisões mantendo-se apenas as funções importantes do termo.

Quine é conhecido por defender que a linguagem mais adequada para a qual devemos converter nossa teoria é alguma versão da linguagem da lógica clássica de primeira ordem. Fazer essa tradução, com a requerida operação de “alisar os vincos” da linguagem natural é o que se chama de “regimentação”. A linguagem natural não é um guia confiável para a ontologia, devemos utilizar um refinamento desenvolvido na lógica que preserve de modo mais simples possível a ciência que temos. O resultado é que para desenvolver um trabalho ontológico sério, devemos regimentar a linguagem natural em uma linguagem lógica de primeira ordem. Em particular, a linguagem de primeira ordem encerra um sentido bastante básico de existência, encapsulado no uso do quantificador existencial:

A existência é aquilo que o quantificador existencial exprime. Há coisas de espécie F se e somente se $(\exists x)Fx$. Essa afirmação é tão estéril para o nosso debate quanto indiscutível, pois por ela é que começamos a explicar a notação simbólica da quantificação existencial. O fato é que

não tem cabimento exigir uma explicação de existência em termos mais simples (Quine 1989, p.108)

Assim, o quantificador existencial do aparato lógico encarna a própria noção de existência. Não há termos mais simples nos quais ele possa ser explicado, e a regimentação permite que se coloque sob luzes mais claras os compromissos da teoria ao tornar explícitas as sentenças quantificadas existencialmente que devem ser verdadeiras.

Critério de identidade e economia

Quine defende um uso da lógica clássica de primeira ordem (que envolve quantificação sobre objetos, mas não sobre propriedades), pois ele acredita que temos bons motivos para não aceitar propriedades entre nossos compromissos ontológicos. Como vimos, na teoria de tipos de Russell, que é uma lógica de ordem superior (maior do que primeira ordem), quantificamos sobre propriedades. Isso permite uma redução das classes aos atributos, mas a exigência preliminar é que devemos aceitar compromisso ontológico com atributos para começar. Quine reclama que essa redução de classes a atributos é uma redução na direção errada: é preferível assumir compromisso com classes para definir atributos (entendidos então como classes de objetos) do que assumir compromisso com atributos para se definir classes.

Isso se explica através da exigência de que todas as entidades tenham critérios claros de identidade. Atributos falham em possuir critérios de identidade bem estabelecidos (em que condições dois atributos são iguais ou diferentes?), e assim não devemos contrair compromissos ontológicos com eles. Essa exigência ontológica de termos critérios de identidade está na base da campanha de Quine contra a lógica de ordem superior, e de sua defesa da lógica de primeira ordem (além de outros motivos). Pela mesma razão que os atributos são rejeitados, as proposições são rejeitadas. Proposições são significados de sentenças, entidades abstratas que, idealmente, todas as sentenças que significam a mesma coisa possuem em comum (em que condições duas sentenças veiculam o mesmo significado?). Todavia, Quine acredita que proposições (e com elas os significados) devem ser rejeitadas por conta de sua falha em ter critérios de identidade.

Critérios de identidade, portanto, desempenha um papel importante na hora de se fazer a regimentação de uma teoria. O slogan, aqui, é: *não há entidades sem identidade*. Toda entidade introduzida ou admitida em uma teoria deve ser tal que sempre tenhamos critérios de identidade para ela, no sentido de que se tenha um critério para

dizer quando são a mesma ou quando são diferentes (discutiremos critérios de identidade adiante). Essa exigência vai longe para se indicar quais tipos de entidades devem ser evitados e qual a lógica que deve ser usada. Quine acredita que atributos não possuem tais critérios, e devem ser rejeitados; conjuntos possuem tal critério, e podem ser admitidos, se necessário.

Além disso, a exigência de critério de identidade envolve em grande parte uma recusa de contextos intensionais. Falando por alto, esses contextos são aqueles em que a lei de substituição da identidade falha. Considere o seguinte exemplo:

(i) Túlio = Cícero

(ii) Jacó sabe que Cícero denunciou Catilina.

Podemos concluir que Jacó sabe que *Túlio* denunciou Catilina? Certamente que não. Em contextos envolvendo termos como “sabe”, “acredita”, “é possível”, “é necessário”, a substituição da identidade pode falhar, de modo que Quine sugere que se elimine do discurso da ciência este tipo de contexto.

As modalidades são um exemplo clássico da falha de identidade, e engendram dificuldades que Quine considerava insuperáveis. Em particular, quando aplicadas aos próprios objetos, impedem que se tenham critérios de identidade claros. Falar de objetos possíveis gera, além da multiplicação desnecessária de entidades, problemas com a identidade. O exemplo clássico da discussão Quineana sobre objetos possíveis surge em uma discussão acerca da postulação de entidades possíveis como referências para nomes que não denotam nada. Nomes de objetos não existentes, sugere-se, seriam nomes de objetos possíveis não-atuais. Quine objeta a isso, como vimos, tanto no sentido de que não precisamos de referência para garantir a significação, quanto em termos de falha de identidade. Se vamos permitir que a expressão “o possível homem gordo na porta” denote algo, mesmo quando não há nenhum homem lá, então vamos violar as exigências de critérios de identidade, afinal, não temos como garantir que há apenas um tal homem, e não há maneira nenhuma de se garantir, por exemplo, que o possível homem gordo junto da porta não seja o mesmo que o possível homem calvo junto da porta. Simplesmente não temos como garantir que estes homens são o mesmo, nem que não são. Com isso, “que sentido pode haver em falar de entidades que não podem significativamente ser ditas idênticas a si mesmas e distintas umas das outras? Esses elementos são quase incorrigíveis” (Quine 2011, p.15; voltaremos a esse assunto posteriormente, quando tratarmos dos critérios de identidade explicitamente).

Além de um comportamento exemplar no que diz respeito à identidade, as entidades admitidas em nossa ontologia devem ser sempre apenas o mínimo necessário para a teoria em questão. A navalha de Ockham deve ser aplicada sempre que possível, para evitar universos superpovoados. Isso explica a preferência de Quine por *paisagens desérticas* (2011, p.15), fomentando a sua escolha pelo aparato austero da lógica de primeira ordem.

3. Fisicalismo com classes

Isso nos indica como proceder em uma investigação de ontologia: devemos estudar os compromissos ontológicos de teorias formuladas linguisticamente. Além disso, elas devem ter passado por uma limpeza, devem ter sido propriamente regimentadas em uma linguagem adequada. Isso garante que se eliminarão compromissos desnecessários, aplicando a navalha de Ockham, e que teremos mantido apenas entidades com critérios claros de identidade. Todavia, nada disso nos diz qual a ontologia que devemos escolher (podem haver muitas opções). A linguagem ordinária é um guia falível, e a regimentação não é um procedimento mecânico. Assim, a pergunta se sugere: qual a ontologia que devemos escolher?

Quine dá esse passo e indica como devemos escolher uma ontologia. A ontologia é dada pela teoria em que estamos trabalhando, pelos conceitos fundamentais da teoria. Isso pode ser exposto assim: a teoria está dada pelo esquema conceitual no qual estamos expressando a teoria. O esquema conceitual é a coleção de conceitos básicos que permitem que se formule a teoria (a noção de “esquema conceitual” é um tanto problemática, mas vamos seguir aqui o uso que Quine faz dessa noção). Escolher um esquema conceitual é equivalente a escolher uma ontologia. Note: a decisão acerca de uma ontologia ainda trata de linguagem, estamos escolhendo um aparato conceitual que nos dará a ontologia associada. Mas como escolher o esquema conceitual mais adequado? A resposta é que

adotamos [...] o esquema conceitual mais simples, no qual os fragmentos desordenados da experiência bruta podem ser encaixados e organizados. Nossa ontologia é determinada uma vez que fixamos o esquema conceitual global que pode acomodar a ciência no sentido mais amplo. (Quine 2011, p.31)

Aqui temos os elementos para a escolha de um esquema conceitual. Entra em jogo a capacidade de acomodar a ciência da forma mais simples. Isso, Quine sustenta, é obtido da melhor maneira por um esquema conceitual *fisicalista*, com o auxílio de classes (conjuntos).

Falando por alto, o fisicalismo adota como esquema conceitual uma linguagem na qual podemos fazer referência a objetos físicos, entendidos em sentido amplo; objetos físicos são as entidades básicas. As classes devem ser aceitas também, pois, segundo Quine, será muito difícil reconstruir a física teórica sem matemática, e a matemática necessária para se fundamentar a física teórica pode ser obtida na teoria dos conjuntos. Não precisamos aceitar números e funções separadamente, pois estas entidades são obtidas na teoria dos conjuntos. Assim, apesar de não podermos ficar apenas com uma linguagem fisicalista, a boa notícia é que ao menos os conjuntos possuem critérios claros de identidade, e são tudo o que precisamos em termos de uma ontologia de objetos abstratos (Quine 1989, pp.108-109).

O esquema rival ao fisicalismo com as melhores credenciais é o fenomenalismo. O vocabulário do fenomenalista utiliza termos para se referir a eventos subjetivos da sensação ou reflexão como entidades mais básicas. Russell, nesse sentido, é um fenomenalista, que acrescenta ainda a teoria de tipos ao esquema (ou seja, compromisso ontológico com propriedades de toda a hierarquia de tipos). Tendo em mente a posição de Russell, que é representativa do fenomenalismo, podemos dizer que o objetivo do fenomenalista é reconstruir o discurso acerca de corpos físicos, em particular o discurso acerca de entidades postuladas nas teorias científicas através de construções lógicas dadas em termos de sensações. Também busca reconstruir a matemática clássica através de seu compromisso com propriedades. Epistemologicamente, o fenomenalismo é o discurso mais básico, dado que nossas sensações são aquilo que temos de mais seguro em termos de acesso epistêmico.

Todavia, Quine aponta diversos problemas para o fenomenalismo (veja Quine 2010 para mais detalhes). O primeiro deles é que não se realizou de fato a redução da linguagem da ciência (que é formulada em termos de objetos físicos) a uma linguagem fenomenalista. As melhores tentativas nesse sentido, avançadas por Russell e Carnap, fracassaram. Nesse sentido, o fenomenalismo é apenas uma promessa. Para piorar, Quine acredita que o fenomenalismo se baseia em uma teoria equivocada acerca do funcionamento da linguagem. Segundo o fenomenalismo, falando muito por alto, cada termo teórico de uma sentença deverá corresponder a uma construção em termos de sensações, que lhe darão, em última instância, significado (lembre, por exemplo, da tese

básica de Russell, que buscava uma correspondência entre termos simples e experiências). Isso permitiria que, dentre outros, os enunciados científicos tivessem significado atribuído isoladamente, um a um. Basta reconduzir cada enunciado de volta para a coleção de experiências em termos das quais ele é construído logicamente para ter uma relação com a experiência e com a possibilidade de verificar ou refutar o enunciado em questão.

Quine critica essa teoria reducionista do significado. Segundo sua proposta, uma sentença só enfrenta a experiência em bloco, junto com a teoria da qual ela faz parte. Por exemplo, se uma sentença contendo o termo 'elétron' entra em conflito com o resultado de algum experimento, não é a sentença sozinha que fracassou em dar conta da experiência. O que está em jogo é toda a teoria acerca do elétron da qual ela foi derivada, incluindo-se aí a matemática e a lógica utilizadas para se realizar a previsão que, por fim, fracassou diante da experiência. As teorias enfrentam a experiência em blocos, nunca isoladamente. Algumas partes da teoria estão mais próximas da experiência, outras, como a matemática e a lógica, mais afastadas. Ainda assim, a teoria como um todo fracassou. Essa é a tese do holismo semântico, defendida por Quine. O fenomenalista estaria errado ao se comprometer com uma tese reducionista do significado dos termos de uma teoria (há ainda uma ampla gama de argumentos que Quine emprega contra o fenomenalismo, mas não vamos revisá-los aqui; veja Quine 2010).

O ponto chave a ser notado é que Quine não defende que o esquema fisicalista é verdadeiro, mas antes apresenta sua preferência por este esquema em termos pragmáticos: o fisicalismo é o esquema mais adequado. Ainda assim, devemos entender que as entidades básicas do esquema fisicalista são *postuladas*, ou seja, *todas as entidades*, mesmo as entidades do esquema conceitual que adotamos, são *entidades teóricas*. São postuladas para dar conta do fluxo de experiências brutas e acomodar a ciência. Note: não temos acesso direto a corpos físicos, nem a classes. A evidência para elas é dada pelo seu poder de simplificação do esquema da ciência e acomodação da ciência. Nisso, o esquema conceitual está no mesmo barco que a própria ciência. A postulação de corpos materiais difere da postulação de moléculas apenas pelo fato de que a primeira foi feita em uma etapa muito anterior do desenvolvimento humano, de forma inconsciente, enquanto que a segunda foi feita mais recentemente, conscientemente. Ambas servem aos propósitos de se acomodar e simplificar a experiência (Quine 2010, p.46).

Não deveríamos nos espantar com o fato de estas entidades serem postuladas. Em toda teorização haverá uma dose de artificialidade, de construção de mito. Os

paradoxos da teoria dos conjuntos e a dualidade onda-partícula da mecânica quântica mostram que não podemos prosseguir a teorização de modo completamente intuitivo. A teoria da relatividade contribui com a artificialidade, acabando com a noção de espaço e de tempo absolutos. Noções intuitivas de conjuntos, matéria, espaço e tempo, já não são mais possíveis. Sempre vamos ter que nos contentar com alguma dose de artificialidade (Quine 2011, p.34).

Há aqui algo um tanto desconfortável à primeira vista. As entidades utilizadas para se dar conta da ciência, e a própria atividade científica mesma, são entendidas como mitos? Mas não é exatamente esse o esquema conceitual que escolhemos como o melhor possível? A ciência não é privilegiada na descrição do real? Não podemos dizer que ela retrata (ou tenta retratar) o real? Quine (2010, p.47) esclarece o ponto:

Chamar algo postulado uma postulação não é protegê-lo. Uma postulação pode ser inevitável exceto se forem levados em conta expedientes não menos artificiais. Tudo ao qual concedemos existência é uma postulação desde o ponto de vista de uma descrição do processo de construção teórica, e simultaneamente também real do ponto de vista da teoria que está sendo construída. Tampouco menosprezemos o ponto de vista da teoria como faz-de-conta; pois não podemos jamais fazer melhor do que ocupar um ponto de vista de alguma teoria ou outra, o melhor que pudermos no momento.

Aqui está a chave para se entender a afirmação de que as entidades básicas do esquema conceitual são postulações, pois são postulações do ponto de vista da construção da teoria. Todas as entidades às quais estamos concedendo existência são teóricas, fazem parte da elaboração da teoria. Esta elaboração possui sempre certo grau de artificialidade, e isso só pode ser evitado com outras elaborações, também artificiais ao seu modo (p. ex., a redução de propriedades a conjuntos). Mas, do mesmo modo, como estamos adotando uma teoria para determinar o que há, estas são as entidades que consideraremos como reais, com a observação de que as entidades postuladas são reais apenas do ponto de vista da teoria na qual aparecem. Devemos adotar a melhor teoria disponível no momento, mas saber que o que é real depende deste ponto de vista adotado. Nunca podemos fazer melhor do que isso, ou seja, do que adotar a melhor teoria disponível. Não há ponto de vista externo a todas as teorias, a partir do qual possamos

julgar as teorias e determinar qual é a que mais se aproxima da realidade, estamos sempre já em uma teoria. Em outras palavras, não há um exílio cósmico a partir do qual comparar realidade com teorias; a realidade sempre é julgada a partir de uma teoria (isso vai adquirir importância ainda maior em breve).

A teoria escolhida como ponto de vista privilegiado, claro, é a ciência empírica em sentido amplo, e o esquema que a acomoda é o fisicalista. A ciência indica o vocabulário a ser adotado (em termos de corpos físicos) e quais entidades existem, sempre dependendo da pesquisa empírica. Classes também são aceitas por serem fundamentais para a ciência.

4. Inescrutabilidade da referência e relatividade ontológica

Essa imagem fisicalista como um ponto de vista *adotado*, e ao mesmo tempo postulado, ficará mais clara e adquirirá uma importância ainda maior através das teses da inescrutabilidade da referência e da relatividade ontológica, que agora passamos a discutir.

A postura naturalista de Quine requer que a *linguagem* seja estudada no mesmo espírito científico que as demais ciências empíricas. A única evidência disponível no estudo da linguagem é o comportamento dos outros falantes e suas disposições para se comportarem de determinadas formas. Isso leva a uma concepção behaviorista da linguagem, onde tudo o que temos para determinar significado e sinonímia é o comportamento aberto dos falantes.

Essa concepção, em princípio, não impede que nos comuniquemos com nosso vizinho, falante de nossa língua, que discorda de nós em ontologia. Suponha que ele seja *imaterialista*, ou seja, alguém que aceita como básico um esquema conceitual envolvendo referência apenas a propriedades, espaço e tempo, mas não a corpos físicos. Ao ver um coelho no jardim, e ao afirmarmos, sem discutir ontologia, que há um coelho no jardim, o imaterialista concordará. Todavia, entenderá que, ao tratarmos de ontologia, precisará fazer uma limpeza na linguagem, e traduzirá a afirmação inicial em termos de corpos físicos para a sua linguagem que não fala de corpos físicos. Estritamente falando, para o imaterialista, é falso que há coelhos no jardim. Como vimos, há acordo suficiente acerca de sentenças, mas ao se traduzir elas em termos do esquema conceitual básico, o desacordo fica claro. O ponto central é que o imaterialista não parece ter problemas em traduzir a afirmação fisicalista em termos de seu esquema conceitual, de modo que ao

falar ‘coelho’, ele quer mesmo dizer ‘propriedade de coelhice ocorrendo em tal lugar em tal tempo’, ou algo do tipo.

A situação fica bem complicada se não estivermos conversando com nosso vizinho, mas com um nativo de uma tribo desconhecida, falando uma língua totalmente desconhecida. Quine sugere este experimento de pensamento, envolvendo *tradução radical*, para ilustrar a sua tese da *indeterminação da tradução*. Considere um linguista de campo exatamente nessa situação extrema. Suas evidências disponíveis são o comportamento aberto do nativo e suas disposições em se comportar de determinada maneira. Suponhamos que ao ver um coelho passando, o nativo pronuncie ‘gavagai’. O linguista, então, traduz ‘gavagai’ por ‘coelho’, ou, talvez, ‘olha, coelho!’. Procedimento similar funcionaria para outras sentenças descrevendo observações diretas.

Lembre: o linguista está interessado em compilar um dicionário de tradução. Como prosseguir a partir de sentenças simples de observação para partes mais complexas da linguagem? Segundo Quine, ele não tem nenhuma alternativa a não ser lançar mão de hipóteses, que Quine chama de *hipóteses analíticas*. Basicamente (e simplificando bastante), se trata de estabelecer um paralelismo entre sentenças da língua do nativo e da língua do linguista, buscando estabelecer correspondências entre noções fundamentais como identidade, afirmação, rejeição, plurais, pronomes, conectivos, entre outros. Essas noções ajudarão o linguista a seguir para níveis mais complexos de tradução, mas são determinadas elas mesmas por tentativa e erro, por indução. É fácil de perceber que há mais de um modo de se estabelecer um conjunto de hipóteses analíticas, e *ainda assim manter acordo completo com o comportamento aberto do nativo*. Em outras palavras, podem haver conjuntos de hipóteses analíticas incompatíveis entre si, mas todos eles compatíveis com o comportamento aberto do nativo, que é toda a evidência disponível. Para um exemplo simples, as hipóteses analíticas podem conflitar até mesmo na tradução da identidade: enquanto um conjunto de hipóteses traduz uma expressão como ‘é o mesmo que’, outro conjunto de hipóteses poderia traduzir *esta mesma expressão* por ‘está junto de’, sem que a evidência indique uma delas como correta (para detalhes sobre o procedimento todo, ver Quine 2010). Basta que ajustes em outras partes da tradução sejam feitas, para que ambas as traduções sejam compatíveis com a evidência disponível. Assim, o resultado é que diferentes manuais de tradução são possíveis, com a evidência não indicando nenhum deles como ‘o correto’.

Mas voltemos ao gavagai, antes que ele fuja. Havíamos sugerido que para termos observacionais há uma tradução direta, por exemplo, de ‘gavagai’ para ‘coelho’. A indeterminação ficaria apenas em partes mais sofisticadas, que envolvem hipóteses

analíticas. Mas não é isso que ocorre. Ao equacionar 'gavagai' com 'coelho', o linguista está fazendo uma escolha de tradução natural, mas que não se justifica apenas pela evidência. Ele poderia seguir um caminho diferente, e igualmente plausível, e traduzir 'gavagai' por 'partes não-destacadas de coelho', 'coelhice ali', ou 'estágios de coelho'. Todas as traduções são compatíveis com a presença de um coelho, mas são incompatíveis entre si, e não há como determinar uma delas como a tradução 'correta' de 'gavagai'. Basta que se adote um conjunto de hipóteses analíticas consistente com a escolha inicial para que diferentes possibilidades de tradução de um termo simples como 'gavagai' se abram. O resultado: a tradução de 'gavagai', sua referência, fica *indeterminada*. Esse é um resultado direto do estudo behaviorista da linguagem, e Quine não acredita que tenhamos algo melhor. Certamente, uma vez que se tenha um conjunto de hipóteses analíticas fixado e uma escolha de tradução de 'gavagai', determinamos a referência. Mas essa determinação é sempre relativa a um conjunto de hipóteses analíticas, e sempre existem outras opções disponíveis. O linguista escolhe a tradução que lhe parece mais natural, mas ao fazer isso projeta sobre o nativo sua própria ontologia, seu próprio esquema conceitual.

Note: a referência (e conseqüentemente a ontologia) só fica determinada *relativamente a um manual de tradução* (que depende de vários aspectos, entre eles a adoção de um conjunto de hipóteses analíticas). Ao proceder do modo que nos parece o mais natural, traduzindo 'gavagai' por 'coelho', imputamos ao nativo a nossa ontologia. A referência é *inescrutável*, não há nada na porção do mundo em que ocorre um coelho que indique qual a tradução correta. Não há modo de se fixar corretamente a tradução de 'gavagai'. De fato, Quine diz que não faz sentido perguntar pela tradução correta, tudo o que temos é o comportamento aberto do nativo, e ele não determina a referência (Quine 1989, p.112).

Uma vez que a tradução fica indeterminada, e que a referência é inescrutável, podemos voltar ao caso do nosso vizinho com um novo olhar. A situação agora pode ser vista como podendo ficar muito mais complicada do que foi indicado anteriormente. Apesar de falarmos a mesma língua que ele, podemos gerar indeterminação da referência na nossa própria língua. Toda vez que o vizinho fala em coelho, podemos traduzir isso como 'coelho', ou como 'partes não-destacadas de coelho', ou 'estágios de coelho', e assim por diante. A referência da fala do vizinho só fica determinada ao estabelecermos um modo de traduzir a sua fala em nossa própria fala. Ainda assim, podemos apresentar o mesmo argumento que foi apresentado para o nativo, traduzindo a fala do vizinho sobre

coelhos de maneira perversa, mas totalmente compatível com seu comportamento aberto. A inescrutabilidade da referência ocorre também em nossa própria língua.

A conclusão desse argumento, segundo Quine, é que a ontologia é relativa (a tese da *relatividade ontológica*). A atribuição de uma ontologia depende do modo como traduzimos o discurso alheio em nosso discurso, e isso pode ser feito de diversas maneiras diferentes, incompatíveis entre si, mas compatíveis com a evidência. Assim, a ontologia é relativa a uma escolha de forma de se traduzir o discurso ou teoria alheia em nosso próprio discurso. Fixada uma forma de tradução, a ontologia fica fixada.

O mesmo resultado da *inescrutabilidade da referência* pode ser obtido de maneira diferente, através do uso daquilo que Quine chama *funções proxy*. Vejamos rapidamente. Seja T uma teoria interpretada, e seja D o domínio de entidades da interpretação, a ontologia de T . Agora, seja D' um novo conjunto com a mesma cardinalidade de D . Podemos definir uma função bijetora f entre D e D' , de modo que a cada elemento x de D corresponde apenas um elemento $f(x)$ em D' . Além disso, podemos reinterpretar os símbolos de predicado P da teoria de modo que para qualquer x em D , P é verdadeiro de x se, e somente se P' é verdadeiro de $f(x)$. O mesmo se faz para relações n -árias. O resultado é que exatamente as mesmas sentenças são verdadeiras nas duas interpretações, mas as ontologias mudaram completamente. Em termos de evidência disponível, ambas as interpretações são compatíveis com tudo o que temos.

Esse truque lógico é empregado por Quine em nossa melhor teoria, que trata de corpos físicos em seu domínio D . Vejamos. Podemos entender um corpo físico como o conteúdo material de uma porção do espaço-tempo. Dado esse entendimento, podemos identificar o corpo com a região espaço-temporal ocupada por ele. Nesse sentido, podemos definir D' , um novo domínio, constituído apenas por regiões espaço-temporais ocupadas por corpos, mas agora, D' contém apenas as regiões espaço-temporais ocupadas, sem o conteúdo material. Uma função proxy f mapeia cada corpo em D em sua correspondente região em D' , e as duas ontologias são perfeitamente legítimas para dar conta da evidência. Mas isso ainda não é tudo. Podemos selecionar agora um sistema de coordenadas espaço-temporal arbitrário de quádruplas de números reais, e mapear cada região espaço-temporal em uma coleção de quádruplas correspondente através de uma função proxy g . Como quádruplas de números reais podem ser definidas na teoria dos conjuntos pura, o novo domínio, D'' , é um conjunto cujos elementos são conjuntos, de modo que o resultado em D'' é uma ontologia puramente abstrata de conjuntos. Assim, uma mesma teoria é compatível com ontologias diferentes, e uma teoria física é até mesmo compatível com uma ontologia abstrata.

A função proxy é outra forma de obter a indeterminação da referência. Apesar de mudarmos todos os objetos de uma teoria por conjuntos, sua estrutura permanece a mesma, todas as opções de ontologia listadas são compatíveis com o mesmo comportamento verbal. Assim, apesar de tudo ter mudado, é como se nada tivesse mudado! Segundo Quine, isso ainda indica que a distinção entre objetos físicos e objetos abstratos é mais ilusória do que se pensa (ver Quine 1981, p.16).

Mas a indeterminação da referência não acaba com a própria ideia de que devemos escolher o esquema conceitual fiscalista? Como Quine pode manter coerentemente que a referência é inescrutável, que nossa própria língua pode sofrer com a inescrutabilidade da referência, e ainda assim sugerir que devemos ser fiscalistas, quantificar sobre corpos físicos? Aliás, ele pode fazer isso? A ontologia não perde seu sentido com a inescrutabilidade da referência?

5. Naturalismo ao resgate

Apesar de parecer que Quine coloca tudo a perder com sua discussão da inescrutabilidade da referência, a resposta ao problema já foi dada antes, na citação de *Palavra e Objeto* (2010, p.47): “não podemos jamais fazer melhor do que ocupar um ponto de vista de alguma teoria ou outra, o melhor que pudermos no momento” (lembre: essa é a relatividade ontológica).

Isso significa que só podemos dar sentido à ontologia dos outros, inclusive a do nosso próprio vizinho, traduzindo a teoria deles em nossa própria linguagem. Ou seja, é fundamental entendermos que sempre estamos adotando um ponto de vista, que Quine também chama de *teoria de fundo*. Toda atribuição de significado é feita a partir de uma teoria de fundo. Nunca trabalhamos em um vácuo teórico, não há exílio cósmico a partir do qual se possa realizar os expedientes de tradução ou aplicação de funções proxy. Assim, como já mencionamos, a ontologia é sempre *relativa* a esta teoria de fundo (relatividade ontológica!). E qual é a teoria de fundo que escolhemos? A melhor que pudermos no momento, que no nosso caso é a nossa ciência atual, tomada em sentido amplo. Nossa linguagem de fundo é a linguagem da ciência atual, e determinamos a referência nas traduções ao traduzirmos para essa linguagem.

Isso resolve o caso da tradução do nativo, e da linguagem do vizinho. Sempre traduzimos para o nosso esquema conceitual de fundo. No caso do vizinho, apesar de sempre podermos traduzir de modo perverso ‘coelho’, optamos por uma *tradução*

homofônica, ou seja, traduzimos ‘coelho’ por coelho. A nossa língua da teoria de fundo é tomada literalmente.

A mesma explicação se aplica ao caso das funções proxy. A atribuição de referência através das diferentes funções proxy, novamente, depende de se ter um pano de fundo fixo através do qual a referência é dada. No nosso caso, novamente, o pano de fundo é a linguagem da ciência atual, que é fiscalista, trata de corpos. Traduzimos nossa linguagem sem alterar a referência, pois a teoria de fundo está fixa. Assim, se nos atemos a nossa própria linguagem “‘coelho’ denota coelho, e não há sentido em perguntar ‘coelho’ em que sentido?” (Quine 1981, p.20).

É aqui que o naturalismo entra como ingrediente central na determinação da ontologia. A física é tomada como dada, atua como pano de fundo que determina a referência de nossos termos. Isso permite a Quine manter seu fiscalismo, permite que ele reforce sua crença

em coisas externas —pessoas, terminações nervosas, bastões, pedras [...] Eu acredito também, mesmo que menos firmemente, em átomos, elétrons, e classes. Agora, como esse realismo robusto vai ser reconciliado com a cena estéril que acabei de descrever? A resposta é naturalismo: o reconhecimento de que é dentro da própria ciência, e não em alguma filosofia anterior, que a realidade é identificada e descrita (Quine 1981, p.21)

Lembre: todas as entidades, de um ponto de vista da construção da teoria, são postuladas. Mas não podemos fazer melhor do que adotar uma teoria para dentro dela identificar o que é real. As entidades postuladas são reais do ponto de vista da teoria em que estão sendo postuladas. Qual a melhor teoria disponível? Segundo o naturalista, a ciência atual faz esse papel. É uma escolha que fazemos de identificar e descrever a realidade dentro da ciência, e esta é a melhor opção. Assim, o fiscalismo está garantido, mesmo com as possibilidades de tradução e utilização das funções proxy.

Na verdade, como já mencionamos, o próprio uso de funções proxy e a possibilidade de tradução só fazem sentido a partir de uma teoria de fundo. Para o naturalista, esta teoria é a ciência, compreendida em linguagem fiscalista. Fazer sentido destas técnicas de tradução não-homofônica e aplicação de função proxy (que fazem parte da *metodologia* da ontologia, não da ontologia) requer que se tenha de antemão um ponto de vista fixo. O fato de que poderíamos repudiar a ontologia fiscalista sem violar as

evidências não significa que vamos fazê-lo. O naturalismo garante que a ciência, e em particular a física, tem prioridade.

Isso tudo novamente reforça o ponto de que o fisicalismo é uma escolha pragmática. Não se trata da verdadeira descrição da realidade, não há ponto de vista privilegiado para se escolher esquemas conceituais. Trata-se da escolha do naturalismo, de privilegiar a física, em particular, como estabelecendo nossa teoria de fundo. Assim, é o próprio naturalismo que nos permite até mesmo dar sentido para os expedientes descritos acima envolvendo metodologia da ontologia.

Capítulo 6: Carnap e o deflacionismo ontológico

1. Introdução

Rudolf Carnap (1891 – 1970) foi um dos mais destacados membros de um movimento filosófico conhecido como o *Círculo de Viena*. Trata-se de um grupo de intelectuais reunindo físicos, matemáticos, filósofos e lógicos, que se reunia na Universidade de Viena para discutir temas de interesse comum envolvendo filosofia e ciência. Dentre seus membros, encontram-se o filósofo Moritz Schlick (o fundador e líder do grupo), o economista e filósofo Otto Neurath, o matemático Hans Hahn, e os filósofos Herbert Feigl, Friederich Waismann, e o próprio Carnap, dentre outros. O lógico Kurt Gödel também participava das reuniões do grupo, apesar de não partilhar de seus pontos de vista.

O grupo foi caracterizado por uma atitude favorável à ciência e por sua atitude antimetafísica (entendida em sentido amplo, conforme discutimos no capítulo 1). Em particular, o progresso da física no início do século XX foi determinante para moldar as concepções básicas compartilhadas pelos membros do grupo. Devemos lembrar que essa foi a época em que surgiram e foram incrivelmente desenvolvidas as teorias da relatividade (restrita e geral) e a mecânica quântica. De modo geral, parecia aos membros do grupo que o progresso da ciência na resolução de problemas poderia e deveria ser contraposto a uma aparente esterilidade das questões metafísicas: os problemas nesta área parecem perenes, com argumentos favoráveis e contrários a qualquer posição indo e vindo, sem que nunca se tenha uma resposta definitiva ou mesmo uma indicação de como poderíamos resolver um problema (ver a apresentação das concepções gerais do grupo feita por Neurath, Hahn e Carnap (1986) no manifesto lançado pelo grupo). A proposta, diante dessa situação, era a de que deveríamos desenvolver uma concepção científica de mundo, com a ciência eventualmente nos conduzindo a uma sociedade melhor.

Carnap se junta ao grupo em 1926, e passa a ser um dos mais destacados expoentes e defensores da concepção científica de filosofia proposta pelo grupo. Sua abordagem envolve dar lugar de destaque para a lógica matemática, que passa a ser a ferramenta principal na reconstrução racional e análise formal das teorias científicas. De fato, Carnap estava sintonizado com o desenvolvimento *científico e matemático* de sua época, e descontente, assim como os outros membros do *Círculo*, com os rumos da *filosofia* de sua época. Carnap estava em posição privilegiada para julgar a situação:

estudou física, matemática e filosofia na Universidade de Jena, foi aluno de Frege no curso que este último ofereceu sobre a Conceitografia, e posteriormente debateu ativamente com Bertrand Russell, Tarski e Quine. Foi supervisor de Quine quando este último esteve estudando lógica na Europa (um encontro que, posteriormente, rendeu um dos mais importantes debates acerca da ontologia, como veremos, com consequências para o próprio desenvolvimento da disciplina). Atualmente, depois de um período de negligência (culpa de Quine!), a posição de Carnap acerca da ontologia volta a ser influente e a orientar a investigação ontológica, de modo que compreender sua proposta é interessante não apenas por si mesma, mas também para fundamentar a compreensão das abordagens chamadas de *neo-carnapianas*.

Importante ressaltar que, apesar de ser um grupo com convicções em comum acerca da importância e primado da ciência, o Círculo de Viena não era um grupo de ideias completamente homogêneas. Havia desacordo acerca de como determinados problemas deveriam ser resolvidos e abordados, de modo que, mesmo dentro do grupo, debates surgiram acerca de diversos tópicos fundamentais. Ainda assim, um dos assuntos que unia o grupo era a necessidade de se superar controvérsias metafísicas que se arrastam por séculos. Disputas desse tipo pareciam, aos membros do Círculo, simplesmente carecer de sentido. Para fundamentar essa alegação, forneceram um critério para o significado de enunciados que foi empregado tanto para se fundamentar logicamente a ciência quanto para se argumentar que a metafísica tradicional (com a ontologia incluída aí) é destituída de sentido.

2. O critério de verificação

Além da atitude entusiasta (para dizer o mínimo) para com a ciência, os membros do Círculo de Viena eram fortemente influenciados pela primeira obra de Wittgenstein, o *Tractatus Logico-Philosophicus*, que havia sido recentemente publicada. Desde sua publicação, em 1921, os membros do Círculo liam e debatiam o *Tractatus* e suas teses, inclusive convidando o próprio Wittgenstein para participar de algumas reuniões. Basicamente, o *Tractatus* apresenta a abordagem de Wittgenstein ao atomismo lógico. Assim como ocorre com a proposta de Russell, o plano era que deveriam existir proposições básicas, atômicas, e que todas as outras proposições seriam formadas a partir das proposições atômicas pelo uso de operadores lógicos de uma linguagem ideal. Quando não se trata de verdades lógicas, o significado das proposições complexas se

reduz de certo modo ao significado das proposições atômicas, que por sua vez buscam refletir, de algum modo, fatos acerca do mundo.

Em discussões com Wittgenstein, algumas teses do *Tractatus* acerca do significado foram ganhando um caráter mais específico, e a interpretação que foi feita sugere que os enunciados devem possuir alguma forma de verificação ou comprovação empírica para serem significativos. Essa ideia está na base do chamado *Princípio de Verificação*. Segundo uma das formulações do princípio (ele passou por algumas reformulações e qualificações, mas a ideia básica permanece sempre a mesma), apresentada por Carnap (2009, p.295), para discutirmos o significado de uma sentença convém identificar as seguintes questões:

- o Sob quais condições uma sentença S é verdadeira, e sob quais condições S é falsa?
- o Qual o significado de S?
- o Como S é verificada?

Note que as três questões envolvem diferentes problemas, e identificá-las faz com que esses problemas apareçam sob uma mesma perspectiva. Vejamos brevemente. A questão ii, para começar, é uma questão semântica acerca do significado de uma sentença. Dizer que perguntar pelo significado de uma sentença é perguntar pelas suas condições de verdade (como sugerido em i), implica que o significado está atrelado a fornecer *condições de verdade* para as sentenças. Ou seja: determinar o que uma sentença *significa* requer determinar em que condições ela é verdadeira ou falsa. Por outro lado, iii introduz uma exigência *epistemológica* (bastante forte, diga-se de passagem): ao indicar que as condições de verdade de uma sentença e seu significado são dadas pelo modo de verificação desta sentença, temos que o significado está atrelado ao modo como conhecemos (ou poderíamos pelo menos em princípio conhecer) o valor de verdade da sentença em questão. Com isso, semântica e epistemologia formam uma peça só, e a ausência de possibilidade de verificação se converte em ausência de sentido, de significado.

Claro, enquanto não dissermos mais claramente o que se entende por verificação, existe a possibilidade de que se tenha uma noção bastante liberal do que seria verificar uma sentença. No entanto, os membros do Círculo vão ser influenciados por Russell, em sua tese fundamental (como já vimos anteriormente) de que todas as expressões compondo uma descrição devem ser expressões simples, das quais temos

conhecimento por familiaridade. Assim, do mesmo modo que Russell buscava por raízes empíricas para o significado das expressões simples, cujo significado era dado diretamente pela experiência, os membros do Círculo de Viena farão algo similar para a noção de verificação de uma sentença. Agora, o plano é que uma sentença complexa possa ter seu significado dado em termos de sua relação com sentenças mais simples, as chamadas sentenças básicas ou *sentenças protocolares*. O caráter exato dessa relação foi alvo de muita investigação e controvérsia, e não vamos entrar nos detalhes aqui.

Sentenças protocolares são as sentenças epistemologicamente privilegiadas, que se referem diretamente a experiências que temos imediatamente. Assim, seu valor de verdade é verificado diretamente por alguma experiência possível. Uma palavra que seja significativa deve aparecer em sentenças que possam ser de algum modo reduzidas a sentenças protocolares. Note: assim como ocorria na proposta de Russell, a própria palavra para a qual se busca conferir significado não precisa se referir diretamente a alguma experiência, mas deve ser analisada em termos de sua ocorrência em sentenças que sejam protocolares. Como dizia Carnap (2009, p. 296), “[u]ma palavra é significativa apenas se as sentenças nas quais ela possa ocorrer são redutíveis a sentenças protocolares”.

Durante certo tempo, houve controvérsia entre os membros do Círculo de Viena para se determinar exatamente a natureza das sentenças protocolares. Seriam sentenças em um esquema conceitual fenomenológico, fazendo referência diretamente a nossas experiências imediatas (aos dados dos sentidos), ou seriam sentenças em um esquema conceitual fiscalista, referindo-se diretamente a corpos físicos? Carnap inicialmente era adepto do fenomenalismo, e mais tarde, influenciado por Neurath, adota o fiscalismo. Todavia, como veremos em breve, ele assume uma postura tolerante acerca deste assunto, sugerindo que ambos os esquemas devem ser investigados em uma filosofia científica.

Qualquer que seja a escolha (fiscalismo ou fenomenalismo), o mais importante é que a teoria do significado em questão exige que sejamos capazes de analisar o significado de sentenças complexas em termos de sentenças protocolares, e que estas últimas funcionariam como garantia de que a sentença complexa possui um lastro na experiência, e assim também, garantiriam a sua possibilidade de verificação empírica (posteriormente, a exigência de *verificação*, que parece requerer uma atribuição de valor de verdade definitiva, foi substituída por uma exigência mais branda, de *confirmação*, que pode ser falível e revisada à luz de experiências futuras, mas o plano de redução do

significado de sentenças complexas a sentenças com conteúdo empírico permanece o mesmo).

Com isso, ao retornarmos aos aspectos i – iii acima, temos uma exigência bastante estrita acerca do que conta como garantindo a significatividade de uma sentença. Dada uma sentença complexa *S* qualquer, a menos que alguma forma de redução de *S* a sentenças protocolares possa ser apresentada, *S* será *destituída de significado e sentido*. É importante enfatizar isso: não será nem mesmo falsa, mas sem sentido, incapaz de receber um valor de verdade.

Isso dá conta do significado de uma parte das sentenças, aquelas que estão (pelo menos em princípio) relacionadas com a experiência. Ainda seguindo os passos de Russell (e de Hume antes dele), Carnap e os membros do Círculo de Viena acomodavam como significativas as sentenças da lógica e da matemática. Claro, seu significado não será reduzido ao significado das sentenças protocolares, mas antes possuem um método de verificação através do significado das palavras que as compõem. Em outras palavras, essas sentenças são verificadas como sendo verdadeiras apenas em função do significado das palavras que as compõem. Essas sentenças são chamadas de *analíticas* (note que se trata de um sentido distinto daquele utilizado por Kant). Também se qualificam nesta categoria sentenças que podem ser transformadas em sentenças previamente reconhecidas como analíticas através do uso de manipulações simbólicas (pelo uso de sinônimos ou de regras de inferência lógica). Assim, sentenças da lógica e da matemática podem ser verificadas, mas seu método de verificação é *lógico*, não empírico.

A partir destas duas classes de sentenças significativas, os membros do círculo de Viena seguem a classificação que tem suas origens com Hume, que na seção final da *Investigação sobre o Entendimento Humano* propõe que qualquer raciocínio que não envolva verificação empírica ou raciocínios abstratos puramente matemáticos e lógicos deveria ser rejeitado como sofisma. A recomendação de Hume nesse caso era clara: lance o volume contendo tais raciocínios às chamas! Para os membros do Círculo de Viena, os enunciados que não pertenciam a uma destas duas classes de sentenças eram simplesmente destituídas de significado. Resumindo:

Sentenças analíticas: verdadeiras em função do significado das palavras que ocorrem nelas. Englobam, em particular, a matemática e a lógica.

Sentenças empíricas: são as sentenças cujo significado pode ser verificado através de alguma experiência. Tradicionalmente, chamadas de *sintéticas*.

Note que a separação deixa de fora da esfera do significado as sentenças tradicionalmente chamadas de sintéticas *a priori*, ou seja, sentenças que tratam do real mas que seriam justificadas sem nenhum apelo à qualquer experiência. O resultado é que não há conhecimento significativo ou substancial sobre o mundo que seja independente da experiência (note: precisamente a esfera da metafísica para Kant).

Com essa concepção de verificação ligada ao significado, a delimitação de enunciados significativos feita pelos membros do Círculo de Viena deixa de fora todos os enunciados da metafísica tradicional e da metafísica pós-kantiana. Isso porque os enunciados da metafísica não são analíticos (sua verdade não resultaria da simples análise do significado das expressões envolvidas) e nem são verificáveis experimentalmente. Assim, sendo uma terceira classe de enunciados, que não se encaixam nas categorias significativas, seriam destituídos de significado para os membros do Círculo, seriam *pseudo-enunciados*. Essa ênfase na experiência, acompanhada da utilização dos recursos da lógica matemática, fez com que os membros do grupo também fossem chamados de *empiristas lógicos*, ou algumas vezes, *positivistas lógicos* (devido à ênfase no papel da ciência e rejeição da metafísica).

O resultado da aplicação deste critério de significação, o critério de verificação, deve ficar bem claro. A metafísica, ao tratar de problemas que não possuem respostas que possam ser obtidas empiricamente nem que possam ser obtidas por análise lógica de significados acaba *não possuindo conteúdo teórico*, não pode se apresentar como uma teoria. Enunciados teóricos são aqueles que podem receber um valor de verdade, ou seja, podem ser verificados. Os enunciados metafísicos não satisfazem esta condição, não transitam no terreno dos valores de verdade, são inaptos a serem verdadeiros ou falsos (Carnap 2009, p.307). Isso implica também que um enunciado metafísico *não pode ser objeto de crença*, dado que apenas enunciados capazes de possuir um valor de verdade podem ser acreditados. Não se pode nem mesmo acreditar que um enunciado metafísico é falso. Eles são antes destituídos de sentido.

Carnap ilustra a aplicação do critério de verificação na superação da disputa entre realistas e idealistas acerca do mundo exterior. Essa seria uma das disputas perenes na filosofia que pode ser superada por uma compreensão logicamente adequada do funcionamento da linguagem e de como se atribui significado às sentenças. A passagem em questão é famosa e bastante importante para nossos propósitos imediatos, de modo que vale a pena ser conferida na íntegra:

Dois geógrafos, um realista e um idealista, que são enviados com o fim de verificar se uma montanha que se supõe existir em algum lugar na África é somente lendária ou realmente existe, chegarão ao mesmo resultado (positivo ou negativo). Na física, assim como na geografia, existem certos critérios para o conceito de realidade nesse sentido — queremos chamá-la de “realidade empírica” — que sempre conduzem a resultados definitivos não importa a convicção filosófica do investigador. Os dois geógrafos chegarão ao mesmo resultado não apenas sobre a existência da montanha, mas também sobre suas outras características, a saber, a posição, a forma, a altura, etc. Em todas as questões empíricas há unanimidade. Logo, a escolha de um ponto de vista filosófico não tem nenhuma influência no conteúdo da ciência natural. (Carnap 1988a, p.162)

Ou seja, enquanto estão tratando de questões formuladas *dentro* de uma teoria científica, com seus métodos de verificação específicos, até mesmo questões versando sobre a realidade da montanha podem ser respondidas (a “realidade empírica” que Carnap menciona). Afinal, os geógrafos foram enviados para verificar se a montanha existia realmente. Na medida em que aplicam métodos científicos, o valor de verdade de sentenças como “a montanha existe”, “a montanha tem tal e tal altura”, podem ser determinados de comum acordo entre os dois geógrafos. Todavia, quando se trata de tomar um ponto de vista filosófico, essa investigação empírica, dentro da teoria científica, parece não satisfazer aos geógrafos:

Há desacordo entre os dois cientistas somente quando eles não mais falam como geógrafos, mas como filósofos, quando apresentam uma interpretação filosófica dos resultados empíricos com os quais eles concordam. Então diz o realista: “esta montanha que nós dois descobrimos, não só tem as propriedades geográficas afirmadas, mas é também, além disso, real”, e diz o “fenomenalista” (uma subvariedade do realismo): “a montanha que descobri funda-se em algo real que não podemos conhecer em si mesmo”; o idealista por outro lado diz: “ao contrário, a montanha em si não é real, somente nossas (ou no caso

solipcista do idealismo: “somente minhas”) percepções e processos conscientes são reais”. Esta divergência entre os dois cientistas não ocorre no domínio empírico, pois há uma unanimidade completa no que diz respeito aos fatos empíricos. Estas duas teses que se acham aqui em oposição entre si transcendem a experiência e não possuem nenhum conteúdo fatural. Nenhum dos opositores sugere que sua tese seja testada por algum experimento conjunto e decisivo, nem qualquer um deles dá uma indicação do designio de um experimento no qual se pudesse fundamentar sua tese. (Carnap 1988a, pp.162-163)

Note: as sentenças dos geógrafos que se transformam em filósofos “transcendem a experiência”, sendo impossível qualquer experiência ou experimento que pudesse conferir *conteúdo fatural* para elas. Isso parece ser típico da metafísica, o fato de se ocupar de problemas que estão para além da física e de qualquer experiência. Todavia, se isso não era um problema para os metafísicos tradicionais (muito pelo contrário!), será um problema para quem adota um critério de verificação como guia de sua teoria do significado: quando a noção de realidade que está em jogo é dada de certo modo fora da teoria geográfica, não se tem mais critérios empíricos para verificar as sentenças em questão, que passam a ser sem sentido.

O que vale para o caso dos geógrafos na montanha pode ser generalizado para a questão acerca da realidade como um todo, e o veredito de Carnap acerca desta questão não é que realismo e idealismo acerca do mundo exterior são posições falsas. Para tanto, teria que haver alguma experiência (ou a não ocorrência de alguma experiência prevista por essas posições metafísicas) que as tornasse falsas, e assim seriam providas de conteúdo fatural. Não é isso que ocorre: *elas são sem sentido*, tanto a afirmação de que a montanha (ou o mundo como um todo) é real, quanto a sua negação. A razão para se atribuir essa qualificação, como estamos discutindo, é a *ausência de conteúdo fatural nas teses apresentadas*.

3. Empirismo e nominalismo

O critério de significação apresentado acima é característico da forma de empirismo do qual os membros do Círculo de Viena são descendentes (Hume e Russell). Em particular, sua ênfase na exigência de que qualquer sentença que não seja analítica

seja verificada por alguma experiência, pelo menos em princípio, tem suas origens no empirismo tradicional. O empirismo é tradicionalmente visto como se opondo à metafísica, em particular, como se opondo à admissão da existência de entidades abstratas. Em termos da filosofia do século XX, orientada para a linguagem, isso significa que aparentemente, para manter a coerência com seus princípios, os empiristas deveriam evitar utilizar linguagens nas quais se faça referência a entidades abstratas. Nesse sentido, *linguagens nominalistas*, nas quais essas referências são evitadas (seja através de paráfrase, seja por não conter termos para entidades abstratas de modo algum) parecem ser as linguagens recomendadas aos empiristas.

Isso pode parecer natural, mas Carnap nota que há uma tensão entre esta alegada preferência dos empiristas por linguagens nominalistas e o trabalho científico (na matemática e na física, por exemplo), do qual os empiristas também são entusiastas. Em particular, Carnap nota que adotar linguagens nominalistas parece incompatível com o trabalho na semântica, área da lógica que estava surgindo na primeira metade do século XX com os trabalhos de Alfred Tarski, um empreendimento no qual Carnap embarcou com entusiasmo.

Vejamos qual é o dilema.

Por um lado, na investigação semântica fazemos uso de expressões como:

- 'cinco' designa cinco
- 'vermelho' designa uma propriedade
- 'Florianópolis é uma ilha' designa uma proposição

Falar em números designados por determinados numerais, propriedades designadas por termos para predicados, ou em proposições expressas por sentenças, como se sabe, parece supor que nos comprometemos com entidades abstratas (números, propriedades e proposições). Quine, em particular, pressionou esse ponto enfaticamente, como vimos. Aparentemente, se seguirmos o raciocínio acima, o resultado é que fazer semântica requer compromisso com uma metafísica realista (uma forma de platonismo) acerca das entidades abstratas, algo que não é compatível com as (alegadas) simpatias nominalistas dos empiristas. Isso poderia ser resolvido simplesmente deixando de se fazer semântica, claro, mas essa não é uma opção que Carnap esteja disposto a adotar.

Por outro lado, o nominalista deverá encarar um obstáculo enorme caso pretenda aceitar como significativa a ciência atual. As dificuldades começam com um tratamento nominalista da matemática: Carnap sugere que ela terá que ser interpretada como um

jogo de símbolos sem significado, como mera manipulação simbólica seguindo determinadas regras (Quine chama essa abordagem de formalista, e expressa simpatias por essa abordagem em “Sobre o que há”). Mesmo que isso possa ser feito para a matemática pura (o que é muito duvidoso), para a matemática aplicada à física o mesmo parece mais complicado. A matemática é utilizada tanto na formulação de teorias físicas quanto na comunicação de resultados de experimentos. Seria difícil entender o uso dos números nesse caso como símbolos sem significado, isso pareceria comprometer a significatividade da própria física (o que seria intolerável). Para completar o quadro contra o nominalista, não há nenhuma forma clara de se fazer a semântica de um ponto de vista nominalista, de modo que esta disciplina estaria desautorizada pelos nominalistas; não seria uma disciplina respeitável de um ponto de vista nominalista.

Diante dessa situação, Carnap vai propor uma solução para este problema. Seu plano é propor uma posição que esteja de acordo com os cânones da filosofia científica, e que seja estritamente empirista (no sentido do empirismo lógico), mas que ainda assim permita a utilização das linguagens em questão. Com sua proposta, segundo ele, os empiristas poderão “ultrapassar as precauções nominalistas” (Carnap 1988, p.114).

Novamente, vale a pena enfatizar o modo como Carnap formula o problema, pois ele tem semelhanças com a abordagem de Quine e será de particular importância para compreendermos a solução proposta por ele: a questão chave trata de aceitarmos ou não determinadas linguagens nas quais se utilizam expressões que fazem referência a entidades abstratas. O ponto central é saber se um empirista pode utilizar estas linguagens e ainda assim manter intacto o seu empirismo. Carnap vai argumentar que isso é possível, por mais estranho que isso possa parecer num primeiro momento.

De fato, parte da solução já foi indicada anteriormente, na própria discussão do critério de verificação e de sua aplicação ao caso dos geógrafos que são simultaneamente filósofos. Naquele caso, vimos que ao aplicarmos o critério de verificação, tanto a tese metafísica que afirma a realidade de algo (realismo), quanto sua negação, que afirma que algo não existe (idealismo), são *ambas* destituídas de sentido. Carnap vai propor que se deve superar o nominalismo, afinal, o nominalismo acerca de entidades abstratas é a *negação do realismo ou platonismo* acerca de entidades abstratas. O que um afirma, o outro nega. Como vimos antes, ambas as teses são destituídas de conteúdo cognitivo. Nesse sentido, *o empirista não deve ser nominalista*, dado que isso significa aderir a uma doutrina metafísica sem sentido! Essa saída de Carnap coloca uma mudança dramática nos termos do debate, que havia tomado como garantido que o empirista deveria ser nominalista.

Para fundamentar este plano, Carnap vai apelar não apenas para o critério de verificação, mas também para uma distinção que foi apenas antevista na seção anterior.

4. Questões internas e externas

O primeiro passo para a resposta adequada ao problema das entidades abstratas consiste em se deixar claro que, se desejamos falar acerca de um determinado tipo de entidades, devemos introduzir a *linguagem apropriada* para tanto. Carnap (em mais uma passagem frequentemente citada) coloca os termos do problema do seguinte modo:

Se alguém deseja falar em sua linguagem acerca de um novo tipo de entidade, deve introduzir um sistema de novas maneiras de falar, sujeito a novas regras; chamaremos a esse procedimento de construção de um *sistema de referência* linguístico para as novas entidades em questão. E agora devemos distinguir dois tipos de questões de existência: em primeiro lugar, as questões da existência de certas entidades do novo tipo *no interior do sistema de entidades* representado pelo sistema linguístico de referência; chamamo-lás de *questões internas*; e, em segundo lugar, as questões concernentes à existência ou à realidade *do sistema de entidade como um todo*, chamadas de *questões externas*. Formulam-se as questões internas e suas possíveis respostas com a ajuda das novas formas de expressões. Pode-se encontrar as respostas ou através de métodos puramente lógicos ou através de métodos empíricos, dependendo de o sistema de referência ser lógico ou fatural. (Carnap 1988, p.114)

Note: temos uma distinção entre as entidades das quais queremos falar, por um lado, e o sistema de referência linguístico que utilizamos para falar delas, por outro. Falar de novas entidades envolve introduzir as novas formas de expressão, que se referem às entidades em questão, e também *novas regras* às quais os novos termos estão sujeitos. Essas regras devem determinar o comportamento dos novos termos, fornecendo seu significado (no sentido de “significado” que é aceitável para os empiristas lógicos, claro).

Com as novas formas de expressão poderemos formular questões de existência dentro do sistema obtido com a introdução da nova linguagem, e com o auxílio destas

regras poderemos buscar as possíveis respostas para estas questões. Ou seja, essas regras para os novos termos, que Carnap introduz bastante rapidamente, são responsáveis por permitir que o critério de verificabilidade seja aplicável *no interior* do sistema. Isso também tornará possível mostrar que as questões externas são de um caráter muito mais problemático, dado que são formuladas em um contexto que não conta com tais regras.

Antes de prosseguirmos, convém notar que a formulação de Carnap caracterizando as questões externas é um pouco vaga, e isso deu origem a algumas interpretações divergentes sobre o que ele tinha em mente com questões externas. Falar sobre questões de existência “do sistema de entidades como um todo” é algo que alguns tomaram como em contraposição a questões específicas de existência. Segundo essa interpretação, faria sentido perguntar se o número cinco existe (questão particular), mas não faria sentido perguntar se existem números (questão geral); faria sentido perguntar se existem montanhas ou unicórnios (questões particulares), mas não se existem corpos (questão geral). Como veremos, não é isso que Carnap está sugerindo com a distinção acima.

Para deixar a distinção entre questões internas e externas mais clara, e para trazer à tona o que está em jogo em cada caso, convém apresentar alguns exemplos do próprio Carnap, mostrando como as regras para os termos do sistema linguístico desempenham papel fundamental em permitir que o critério de verificação se aplique em cada caso de questão interna, mas não em casos de questões externas.

O mundo das coisas

O caso mais simples é aquele em que desejamos falar do sistema espaço temporalmente ordenado de objetos e eventos observáveis. Trata-se da linguagem fiscalista, contendo predicados e termos para referência a objetos (corpos) no espaço-tempo.

Alguns exemplos de *questões internas* dentro desta linguagem: “existe uma folha de papel sobre a minha mesa?”, “existem unicórnios?”, “Jesus existiu?”, “existem armas de destruição em massa no Iraque?”.

A resposta para estas questões deve ser buscada através de investigação empírica, de modo que a observação é o árbitro final acerca da resposta. Ou seja, as regras para a verificação de sentenças envolvendo os termos observacionais são dadas em termos de observações e experiências. De modo geral, como essa linguagem é

aquela que utilizamos no dia a dia, essas regras ficam em grande parte implícitas, mas poderíamos fazer uma *reconstrução racional* do sistema de coisas, na qual a linguagem das coisas seria regimentada logicamente, termos ambíguos passariam por um processo de *explicação*, e as regras de coordenação com a experiência seriam tornadas completamente explícitas e claras.

A *questão externa* paradigmática é: “o mundo das coisas é real?”. O realista responde afirmativamente esta questão, o idealista negativamente (Carnap 1988, p.115). Todavia, essa é exatamente a questão sobre a qual disputavam os geógrafos que vimos anteriormente. Trata-se de uma pseudo-questão, uma questão que não é teórica. Com a distinção entre questões internas e externas isso pode ser tornado ainda mais claro: a questão filosófica trata sobre a realidade do próprio sistema de entidades, e, portanto, deve ser formulada *fora* do sistema de referência linguístico. Dar significado para respostas a este tipo de questão (e para a própria questão) envolve estipular quais as regras que regem o comportamento dos termos envolvidos nos enunciados relevantes, e isso só é feito dentro do sistema de referência. Fora do sistema, não temos tais regras (lembre-se do diagnóstico de Carnap no caso dos geógrafos discutido anteriormente: não são apresentadas experiências que poderiam contar como a favor de uma das posições e contra a outra).

Assim, dentro do sistema temos questões significativas porque há meios para se atribuir significado aos enunciados relevantes (segundo o critério dos empiristas lógicos para significado, claro). Fora do sistema, tais meios não estão disponíveis, não se explica quais seriam as possíveis experiências que possam verificar ou falsificar um enunciado externo. Novamente: a questão externa não é uma questão teórica, não se formula no quadro de uma teoria. Mas que tipo de questão ela é? Trata-se de questão de cunho *prático*, acerca da aceitabilidade de uma linguagem, de se adotar ou não certas formas de expressão.

Dentro do sistema, podemos resolver as questões através das regras explícitas do sistema, mas fora do sistema o melhor que podemos fazer é apenas discutir se aceitamos ou não a linguagem em questão. “Aceitar o mundo das coisas não significa nada mais do que ... aceitar as regras para a formação de enunciados e para o teste que os aceita ou rejeita” (Carnap 1988, p.115). Ou seja, aceitar o mundo das coisas não envolve *justificar* o uso da linguagem das coisas, mas antes aceitar por motivos práticos o uso de uma forma de linguagem e seus métodos de verificação. Como essa aceitação está fora do próprio sistema, ela não é realizada em bases cognitivas, não é uma questão teórica de verdadeiro ou falso, mas antes prática, de se averiguar a utilidade da linguagem

para determinados fins. De fato, a linguagem das coisas é aceita por nós inconscientemente, devido ao seu sucesso na comunicação, mas isso, segundo Carnap, indica que é razoável adotá-la, não que o mundo das coisas existe em algum sentido externo ao sistema. Poderíamos migrar para uma linguagem fenomenalista, por exemplo, na qual não se fala mais de coisas, mas antes de dados dos sentidos.

Assim, podemos estabelecer o seguinte paralelo:

Questão interna: questão teórica, que se resolve com emprego dos recursos do sistema de referência.

Questão externa: questão prática, envolvendo a aceitação de uma linguagem. Não é teórica, pois não se trata de empregar certos recursos de um sistema (incluindo aí meios de verificação) para verificar sentenças do sistema, mas antes de uma questão da utilidade do sistema.

O sistema dos números naturais

Para falar acerca de números naturais, devemos introduzir (possivelmente na linguagem das coisas) a linguagem apropriada, contendo numerais, o predicado “x é um número”, termos para propriedades e relações entre números, variáveis numéricas, quantificadores para números, e regras de formação de sentenças utilizando este aparato. Além disso, o sistema permanece “com as regras dedutivas costumeiras” (Carnap 1988, p.116). Ou seja, as regras para o sistema são as regras dedutivas da lógica clássica (teoria de tipos, no caso de Carnap), sendo esse um sistema de tipo lógico, não empírico.

Questões internas: “existe um número primo maior do que mil?”, “existem infinitos números primos gêmeos?”, “existem números?”. As respostas devem ser encontradas dentro do sistema, através da derivação lógica. Em particular, como observa Carnap, “existem números” é trivialmente verdadeira, consequência de “zero é um número”, que também é analiticamente verdadeira neste sistema. Outras questões internas (como aquela sobre a quantidade de números primos gêmeos) podem não ser respondidas tão simplesmente, mas são todas obtidas pelos métodos de derivação do sistema.

Questões externas: “existem números?” Note que se trata de uma questão idêntica a uma das questões internas respondidas anteriormente. O que está acontecendo aqui? Trata-se de questão tomada *em sentido externo*, pois não é perguntada dentro do sistema, mas é

antes a questão tipicamente filosófica, “uma questão *anterior* à aceitação do novo sistema de referências” (Carnap 1988, p.117).

Note: a questão acerca da existência de entidades do novo tipo pode ter caráter interno ou externo (algo similar pode ser dito da questão “existem corpos?”, no sistema das coisas). O problema é que a questão filosófica é feita antes da aceitação do sistema de referência linguística, é uma questão pela justificação do próprio sistema de referência. Os filósofos que fazem esta pergunta querem saber se o sistema de referência realmente se refere a alguma coisa, se as entidades das quais ele trata estão lá, e apenas em caso afirmativo estaríamos justificados em adotar o sistema de referência em questão. É uma questão de justificação prévia do sistema de referência, que, segundo estes filósofos, deve ser realizada *antes* da adoção da linguagem, pois serve para a *legitimar*. É nesse sentido que uma questão externa se diferencia da questão interna, pois ela não possui as regras do sistema para ser verificada.

Carnap deixa esse ponto bastante claro ao afirmar que esses filósofos “não tiveram sucesso em atribuir à questão externa e às respostas possíveis algum conteúdo cognitivo”, e até que tenham feito isso, “estamos justificados em nossa suspeita de que sua questão é uma pseudo-questão, isto é, uma questão disfarçada sob a forma de uma questão teórica, enquanto que de fato se trata de uma questão não-teórica” (Carnap 1988, p.117).

Correndo o risco de sermos repetitivos, devemos enfatizar isso novamente: a questão externa não possui conteúdo cognitivo. Isso ocorre porque não temos como verificar as respostas dadas por platônicos e por nominalistas para a questão da existência de números. E isso, por sua vez, ocorre porque a questão é formulada em um âmbito em que não temos as regras para a utilização da linguagem dos números, dado que eles pretendem precisamente justificar a utilização ou recusa da utilização desta linguagem *antes* de se adotar ou não adotar esta linguagem. Dentro do sistema de referência, estas questões são facilmente respondíveis, mas não é disso que os metafísicos em questão estão tratando. Ao apresentar sua questão como uma questão teórica, estão confundindo uma questão cognitiva com uma questão prática. O que está em jogo em sua disputa é no máximo uma questão acerca da utilidade de se empregar a linguagem dos números.

Na linguagem dos números naturais também podemos introduzir, agora por construção, os números inteiros, racionais e reais. Basta que se utilize procedimentos conhecidos para se obter estes novos conjuntos numéricos a partir dos naturais mais o aparato da lógica de ordem superior. Note: o sistema de referência pode ser obtido pela

introdução de novos símbolos na linguagem como símbolos primitivos, ou, como no caso dos inteiros, racionais e reais, por definição em um sistema já disponível. O que importa é que a linguagem esteja claramente especificada e as regras de manipulação para verificação de enunciados também estejam disponíveis.

Carnap segue ilustrando a distinção entre questões externas e internas para linguagens tratando de proposições e de propriedades (ambas entidades abstratas rejeitadas por Quine, lembre). A resposta para questões internas “existem proposições?” e “existem propriedades?”, em cada um dos sistemas, é positiva, analítica no caso de proposições, fatural no caso de propriedades. As respectivas questões externas, que também são formuladas como “existem proposições?” e “existem propriedades?”, mas agora entendidas como formulando a exigência de uma justificação anterior à adoção do sistema, são pseudo-questões, sem conteúdo cognitivo (Carnap 1988, p.118, p.119). Ele resume assim a estratégia argumentativa:

A aceitação de um novo tipo de entidades é representada na linguagem pela introdução de um sistema de referência de novas formas de expressão a serem usadas segundo um novo conjunto de regras. (Carnap 1988, p.121)

Antes de prosseguirmos, há um aspecto técnico importante na abordagem de Carnap. Note que aceitar um novo tipo de entidades envolve construir um sistema de referências. Para isso, precisamos, entre outras coisas, não apenas o nome das novas entidades, mas, como enfatiza Carnap (seguindo Quine), quantificar sobre essas entidades e também de um predicado para as novas entidades (como ‘número natural’, ‘propriedade’, ‘proposição’), que se aplique somente às novas entidades. O predicado determinará, em linguagem lógica, um domínio de referência para os quantificadores sobre as novas entidades. Assim, podemos falar de “todos os números” ou “existem números” com os quantificadores numéricos, podemos falar de propriedades com a quantificação sobre propriedades, e assim por diante, sem misturar as novas entidades. Isso envolve a utilização de linguagens *poli-sortidas*, ou seja, cada tipo de novas entidades terá seu tipo de variáveis e seu quantificador, que percorre apenas aquelas entidades em sentenças quantificadas. Esse é um detalhe técnico, mas que será importante oportunamente.

5. Questões externas e o *insight* filosófico

Como vimos, as questões internas de existência podem ser formuladas dentro de um sistema de referência linguístico. Ali, as respostas para estas questões podem ser fornecidas através das regras específicas apresentadas para governar o comportamento dos termos do sistema. Isso permite que o princípio de verificação seja aplicado e que as perguntas e respostas mantenham seu caráter cognitivo (segundo os critérios dos empiristas lógicos), de modo que são questões significativas.

Questões externas, por sua vez, são formuladas fora do sistema, de modo que não possuem tais regras de verificação. Não há possibilidade de verificação para questões externas, uma vez que os termos em que as perguntas são formuladas não foram introduzidos com suas respectivas regras de verificação. Justificar a adoção de um sistema de referência linguístico através de raciocínio conduzido anteriormente à adoção de um sistema de referência exigiria que se assumisse um ponto de vista de um exílio cósmico, no qual a realidade seria julgada como estando de acordo ou não com um sistema de referência. Todavia, tal ponto de vista não existe, e não existem regras de verificação fora do sistema, de modo que as perguntas externas são sem significado, são questões não-teóricas.

O problema com as questões filosóficas acerca da existência é que os filósofos, em seus debates, têm exigido exatamente este tipo de resposta. Desejam que se justifique a própria adoção do sistema de referência linguístico:

Muitos filósofos consideram uma questão desse tipo como uma questão ontológica, que se deve levantar e responder *antes* da introdução de novas formas de linguagem. Acreditam que a introdução destas últimas é legítima somente se se pode justificar um discernimento ontológico que supre uma resposta afirmativa para a questão da realidade (Carnap 1988, p.121)

Aqui, é interessante voltarmos para a terminologia original de Carnap. Onde nosso tradutor coloca “discernimento ontológico”, o texto original traz um “*insight* ontológico”. A palavra *insight* é de difícil tradução, sendo até mesmo utilizada em nossa língua em alguns casos sem tradução, mas no contexto do texto parece se referir a uma espécie de palpite acerca de ontologia que se tem de antemão (quase como uma concepção pré-formada, mas não fundamentada). O que Carnap está indicando é que a disputa

filosófica, aquela envolvendo questões externas, como estamos discutindo, envolve a exigência, por parte dos filósofos, de que uma espécie de palpite ou intuição filosófica seja justificada antes que se adote o correspondente sistema de referência. Assim, por exemplo, os nominalistas estariam exigindo que se justifique a crença na existência de números e entidades abstratas *antes de* assumir o sistema de referência linguístico correspondente. Perguntam, em outras palavras, pela adequação do sistema de referência: o sistema de referência está realmente falando de algo que existe? O que Carnap está tentando mostrar é que pedir por essa justificativa é uma pseudo-questão teórica, disfarçada de questão teórica.

Note que o *insight* filosófico parece estar por trás de grande parte das investigações ontológicas que discutimos até aqui. Há, aparentemente, sempre um palpite mais ou menos explícito governando o desenvolvimento de uma ontologia. Ele direciona quais linguagens serão aceitas e quais serão intoleráveis. Em particular, parece que é isso que está em questão quando Russell fala de um “senso robusto de realidade”, e que Quine está invocando ao falar de um gosto por “paisagens desérticas”. Do mesmo modo, o nominalista que acusa o teórico estudando semântica de se comprometer com uma metafísica platônica também é vítima da mesma ilusão (e com isso retomamos o ponto central de Carnap). Todos partem de um *insight* filosófico que guia a posterior investigação filosófica, e é esse *insight* quem faz o trabalho de interditar determinadas linguagens ou sistemas de referência linguísticos. Ele parece atuar no pano de fundo, indicando que a aceitação de determinadas entidades não está justificada, de modo que as linguagens que se referem a elas não são legítimas. Sem que se perceba, “simpatias” nominalistas viram “teorias” nominalistas, e assim a metafísica se introduz no reino dos empiristas. Todavia, essa interdição se baseia em posição metafísica assumida de antemão, que requer uma justificação para uma questão pseudo-teórica.

A verdadeira questão nesses casos é apenas uma questão prática. Devemos determinar se uma linguagem é útil ou não para determinados fins aos quais se propõem. Questões acerca da utilidade não são respondidas com ‘verdadeiro’ ou ‘falso’, mas sim ao se atingir determinados objetivos de forma mais ou menos simples, frutífera, sem artifícios *ad hoc*, entre outras. É uma questão de que tipo de políticas assumimos acerca das linguagens que adotamos.

Com isso, utilizar linguagens envolvendo quantificação sobre propriedades, ou estudar semântica fazendo referência a proposições e outras entidades abstratas não nos compromete com uma metafísica platônica, como Quine havia sugerido ao falar, por exemplo, da linguagem da matemática clássica. A metafísica platônica, segundo Carnap,

está associada com a questão externa, sendo destituída de valor cognitivo. Ao aceitar estas linguagens, no sentido proposto por Carnap, estamos simplesmente aceitando que elas são úteis para determinados objetivos. As respostas para as questões internas são significativas, cientificamente aceitáveis por se submeterem ao critério de verificabilidade, que passa a ser a marca do empirismo lógico.

Os nominalistas que criticavam o desenvolvimento da semântica como disciplina estavam tratando da questão externa (afinal, estão procedendo como metafísicos):

Acreditavam que somente após termos certeza de que realmente existe um sistema de entidades do tipo em questão estamos justificados quanto à aceitação do sistema de referência, incorporando as formas linguísticas à nossa linguagem (Carnap 1988, p.124)

Nesse sentido, o nominalista não procede de acordo com a filosofia científica: com base em seus *insights* filosóficos (metafísicos, e portanto, sem conteúdo cognitivo), haviam recomendado que determinadas formas de linguagem não fossem empregadas. Ora, isso se caracteriza como uma intervenção metafísica no desenvolvimento da ciência, intervenção que já teve impacto negativo no progresso do conhecimento no passado. Isso, como diz Carnap, é pior do que fútil, é prejudicial. Devemos ser tolerantes com a utilização dos sistemas de referência (já que o que está envolvido na sua utilização é apenas uma questão prática), deixando a cargo da própria ciência a eliminação dos sistemas de referência inúteis no longo prazo. Linguagens nominalistas podem ser desenvolvidas, mas sua aceitação dependerá de sua utilidade, que deve ser comprovada pela ciência, dado que o “apelo ao discernimento ontológico não terá muito peso aqui” (1988, p.128).

6. Vazio ontológico

Essa abordagem, claro, rouba aos ontólogos tradicionais a sua questão. Ao proceder esvaziando a questão ontológica (não se trata de uma questão teórica, de sim ou não, mas uma questão prática), Carnap é visto como tendo de certo modo acabado com a ontologia enquanto área de investigação objetiva. Nisso, ele abre o caminho para atuais abordagens de repúdio à metafísica de modo geral. Como vimos, a proposta se baseia pesadamente em três teses principais:

- 1) Verificacionismo como teoria do significado.
- 2) Distinção entre juízos analíticos e sintéticos.
- 3) Distinção entre questões práticas e teóricas.

Resistir à abordagem de Carnap envolve rejeitar pelo menos um dos ingredientes acima. Como se sabe, todos eles foram de fato bastante questionados. Em particular, o verificacionismo caiu em descrédito. Todavia, a atitude de suspeita da ontologia permanece viva em alguns círculos, e o debate entre amigos da ontologia e seus detratores — ironicamente — parece ilustrar exatamente o tipo de disputa que Carnap queria catalogar como sem conteúdo teórico (agora, ocorrendo ao nível da metaontologia). Vejamos agora como as críticas de Quine foram percebidas como liberando a ontologia e a metafísica do alegado esvaziamento promovido por Carnap.

Capítulo 7: O debate entre Quine e Carnap

1. Introdução

Como já mencionamos, Carnap e Quine protagonizaram um dos principais debates acerca da ontologia no começo da segunda metade do século XX. Este debate teve consequências duradouras para o desenvolvimento da ontologia, com Quine sendo visto tradicionalmente como vitorioso sobre (o que se considera) a abordagem antimetafísica de Carnap. Atualmente este debate está sendo reconsiderado diante de novas interpretações da posição de ambos os filósofos, e conseqüentemente, de uma melhor compreensão do que estava envolvido nos argumentos de ambas as posições. O resultado é uma reavaliação do consenso sobre a derrocada final da posição carnapiana, como veremos, bem como da própria ideia de uma contribuição realmente positiva de Quine, no sentido de que sugeria uma retomada da investigação *tradicional* ontológica, mas com um novo método.

Vimos que Carnap, em “Empirismo, semântica e ontologia” (daqui por diante, ESO, para facilitar a referência) acaba por esvaziar o alegado conteúdo teórico das questões de existência em seu sentido ‘filosófico’ ou ‘ontológico’. As questões de existência, quando são formuladas dentro de uma linguagem apropriada (*questões internas*), possuem respostas obtidas por métodos empíricos ou analíticos (o princípio de verificação deve se aplicar). Mas os filósofos não estão preocupados com estas questões: segundo Carnap, eles estão preocupados com uma questão anterior, com a própria adequação do esquema conceitual a uma realidade dada de antemão. A esse tipo de questão Carnap chamou *questão externa*.

Uma questão externa é, em princípio, sem sentido, por não possuir nenhum conteúdo cognitivo, não é uma questão teórica. Mas, em ESO, Carnap também propõe que ela pode ser reabilitada, de certo modo, ao ser entendida como uma *questão pragmática*, acerca da utilidade de se adotar uma determinada linguagem para se realizar determinados objetivos. Nesse sentido prático, as questões externas não devem ser descartadas, trata-se de encontrar linguagens adequadas para a ciência. É a própria ciência, em seu progresso, que determina quais linguagens serão úteis para seus propósitos e quais serão descartadas. Richard Creath (2016, p.198) resume assim a posição de Carnap acerca das questões externas:

Seria mais exato dizer que Carnap quer *transformar* a discussão da ontologia filosófica, em lugar de a dispensar. Ele quer a transformar de uma disputa teórica que não foi muito longe por muito tempo (exceto por mudanças na moda) em uma questão prática acerca de qual ferramenta adotar. Na abordagem transformativa de Carnap, nós podemos investigar produtivamente as consequências práticas de se usar esta ou aquela ferramenta e continuar a tarefa da ciência sem tentar encontrar a posição metafísica correta a se adotar.

O resultado dessa concepção é que a filosofia não é um corpo de doutrinas específicas sobre algum campo do conhecimento (não é conhecimento teórico), mas antes um método de análise da linguagem da ciência. Isso deixa o filósofo sem poder para responder questões específicas de ontologia, que segundo a concepção tradicional estariam em sua alçada. Questões de existência ontológicas, diferentemente de questões de existência internas, não são questões substanciais (não há uma questão acerca da 'posição correta').

Essa visão de que Carnap havia tentado aplicar um golpe mortal na ontologia (e na metafísica de modo geral) é bastante difundida. Todavia, também é bastante difundida a concepção de que Quine, com sua crítica a Carnap, reabilita a investigação ontológica tradicional, e coloca um fim nas tentativas dos empiristas lógicos de se acabar com a metafísica. Como veremos, Quine, durante praticamente toda sua carreira, critica as doutrinas centrais de Carnap, especialmente a distinção entre questões externas e internas apresentadas em ESO. Considera-se que a crítica de Quine é bem-sucedida, e que ESO foi a última (e malsucedida) tentativa dos empiristas lógicos de acabar com a metafísica. Depois disso, a ontologia e a metafísica, de modo geral, florescem novamente.

O raciocínio por trás dessa história parece ser o seguinte: Carnap havia tentado mostrar que a ontologia não faz sentido, é uma busca vazia, ou, no melhor dos casos, uma questão prática de escolha de linguagem. Quine, ao mostrar que esta posição falha, naturalmente mostra que a ontologia pode ser uma investigação legítima exatamente no sentido que Carnap criticava, certo? A ontologia, entendida exatamente no sentido que Carnap pretendia minar, é, afinal de contas, viável, não? Nesse contexto, Quine é visto como salvando a ontologia e a tornando um assunto filosoficamente respeitável mais uma vez. Para citar um exemplo típico, Loux e Zimmerman (2003) p.2, afirmam que após o trabalho de Quine, "os filósofos não sentiram mais a necessidade de esconder seu interesse em questões metafísicas, e houve algo como um renascimento da metafísica tradicional".

Note: Quine, com seu trabalho (principalmente com “Sobre o que há”, que foi publicado antes de ESO!) foi o responsável por um renascimento da *metafísica tradicional*. De fato, Quine é visto como propondo uma nova e mais interessante metodologia da ontologia: devemos buscar o que é indispensável para a ciência, e se for possível determinar que certos tipos de entidades são indispensáveis, então elas devem existir, em um sentido filosoficamente interessante de “existir”. Os filósofos, segundo esta história, podem apresentar respostas para questões de existência com praticamente a mesma segurança que os cientistas determinam a plausibilidade de suas hipóteses. E isso é um trabalho para filósofos, que ganham seu espaço novamente, agora trabalhando em parceria com a ciência.

Para termos mais uma evidência de que Quine é visto como superando os escrúpulos de Carnap acerca das questões de existência no sentido ‘ontológico’ tradicional, vejamos o que nos diz um texto ainda mais recente:

Quine está insatisfeito com a resposta para questões existenciais específicas a uma linguagem — a linguagem A quantifica sobre objetos abstratos, mas a linguagem B não — e busca uma maneira de colocar a questão ontológica que seja independente da linguagem. A reformulação da questão do nominalismo é um caso em foco. Ao perguntar se existe uma linguagem nominalista apropriada para os propósitos da ciência, Quine cortou os laços entre este problema do nominalismo e qualquer linguagem específica (Lavers 2015, p.129)

Note novamente: segundo o autor (e ele é representativo da concepção tradicional acerca da contribuição de Quine para a ontologia) o problema da existência, depois do trabalho de Quine, pode ser visto como independente da linguagem; é exatamente a existência no sentido filosófico à qual Carnap recusou sentido. Quine nos devolve essa questão, segundo a forma tradicional de ver o debate.

É exatamente esse resultado que precisamos investigar agora. Essa história tradicional de Quine como o campeão da ontologia, salvando a disciplina das críticas de Carnap, deve ser revista à luz da concepção de Quine, que já examinamos, e também das próprias críticas que Quine endereçava a Carnap. Há muita confusão na apreciação do resultado do debate entre Quine e Carnap, e como vemos, se trata de debate essencial

para compreendermos como chegamos onde estamos, e qual era afinal o ponto de discórdia entre eles. Vamos analisar esse debate agora.

2. O Carnap de Quine

Para esclarecermos se Quine pode ser visto como o salvador da ontologia em seu sentido tradicional, ou se lhe aplica outro golpe, devemos entender sua crítica a Carnap, qual o alcance desta crítica, e em que medida foi bem-sucedida em ressuscitar a metafísica tradicional (se isso realmente era seu objetivo). Para tanto, o primeiro passo consiste em esclarecer o próprio entendimento que Quine tinha das posições de Carnap.

Vamos separar duas críticas de Quine, aquelas que estão presentes em grande parte de sua obra, como as fundamentais para sua tentativa de refutar Carnap (e, em consequência, reavivar a ontologia, segundo a leitura tradicional).

2.1 Palavras categoriais

Como vimos, em ESO Carnap faz uma distinção entre questões externas e internas, e essa distinção é crucial para sua estratégia de distinguir questões de existência legítimas e questões de existência ilegítimas. A primeira crítica de Quine tem como alvo essa distinção entre questões com sentido e questões sem sentido, mas tradicionalmente, ela (a crítica) está impregnada de incompreensões da parte de Quine. Vejamos.

Segundo a interpretação que Quine faz da distinção entre questões internas e questões externas apresentada em ESO, essa distinção é exatamente a mesma distinção apresentada e defendida por Carnap em uma obra anterior, o *Logical Syntax of Language*, de 1937 (para facilitar, LSL doravante). Nessa obra (datando de mais de 10 anos antes do ESO), Carnap avançava a tese de que predicados como “número”, “propriedades”, “objetos físicos”, entre outros, são *palavras universais* ou *palavras categoriais* (veja-se Quine (1966) e os parágrafos iniciais de Quine (1988), onde Quine atribui esta doutrina explicitamente ao trabalho anterior de Carnap).

Segundo essa antiga doutrina apresentada no LSL (que Quine conhecia muito bem), as palavras categoriais desempenham um papel diferente na linguagem do que as palavras para predicados e termos usuais. Caso desejemos criar uma linguagem para falar de números, devemos introduzir a categoria “números”, com termos para números específicos (os numerais), predicados e símbolos de relações para números, e regras sintáticas para formação de sentenças numéricas. Por exemplo, devemos especificar que

o nome “Júlio César” não faz parte da categoria número, de modo que uma sentença como “Júlio César é divisível por dois” não tem sentido nessa linguagem. Introduzir a categoria dos números envolve especificar quais termos são termos para números e quais predicados podem ser ditos deles com sentido. Do mesmo modo, se introduzimos a categoria dos corpos físicos, isso nos leva a introduzir predicados para corpos físicos (ser um elefante, ser um automóvel, ocupar determinada região do espaçotempo, ter certa altura, etc.) e termos individuais para corpos físicos (Júlio César, rei Arthur, Newton da Costa, etc.). O sistema categorial indicará quais sentenças são bem formadas acerca dos corpos, de modo, por exemplo, que não podemos dizer com sentido que “3 está atravessando a ponte Hercílio Luz”, pois “3” não é um termos para objeto físico do sistema. Assim, falando bem por alto, as palavras categoriais indicam de quais tipos de objetos queremos falar, e quais as sentenças bem formadas acerca deles. Questões de existência são legítimas dentro destes sistemas. Por exemplo, no sistema dos corpos físicos, podemos perguntar se existem elefantes, ou se o rei Arthur existiu. No sistema dos números, “existem números pares?” é uma questão pertinente. Essas questões devem ser resolvidas com os recursos do sistema.

O mesmo não pode ser dito acerca de sentenças envolvendo a própria categoria ou palavra categorial. Essas palavras não marcam propriedades de entidades do sistema, elas simplesmente servem para especificar a categoria sintática de uma coleção de termos, servem para indicar a estruturação da própria linguagem. É essa distinção entre palavras categoriais e palavras não categoriais que vai dar origem a dois tipos de questões de existência: as questões de existência usuais, acerca de itens particulares, como “existem números pares maiores do que 10?”, ou “existem elefantes?”, e questões de existência envolvendo explicitamente termos categoriais, como “existem números?”, e “existem corpos físicos?”. São questões que possuem sentidos diferentes, segundo a doutrina do LSL.

Vejamos um exemplo para o caso dos números. A palavra “número” não é um predicado de objetos, mas uma palavra categorial, segundo a doutrina do LSL. Ela indica quais tipos de termos são admitidos na linguagem e quais predicados podem ser aplicados a estes termos de forma sintaticamente adequada. A palavra categorial não se envolve em *predicações materiais* com estes termos. Assim, na linguagem para os números, uma sentença como

“três é um número”

não é entendida como predicando algo do número três (*no modo material*, falando do próprio objeto), mas deve ser traduzida para o *modo formal* (falando da linguagem), indicando algo como

“três’ é uma palavra para números”,

ou seja, a sentença em questão simplesmente indica a categoria sintática da palavra. Do mesmo modo, ao afirmarmos

“as sentenças da aritmética expressam propriedades dos números”,

isso deve ser entendido como

“as sentenças da aritmética são compostas de expressões numéricas e predicados numéricos”.

Isso evita a utilização do modo material para se falar de números. Sentenças envolvendo essas palavras categoriais são sentenças *quase-sintáticas*, sentenças que parecem estar no modo material, mas estão no modo formal. Elas só aparentemente se referem a objetos, mas são sobre a própria estruturação da linguagem. Ainda segundo a doutrina de Carnap no LSL, as sentenças deste tipo são analíticas quando verdadeiras, ou logicamente falsas, quando falsas, pois tratam apenas da estrutura da linguagem. Assim, questões como “existem números” seriam ou analiticamente verdadeiras ou logicamente falsas, dependendo de como estruturamos a linguagem. Não são questões substanciais que os filósofos disputam, são respondidas trivialmente quando examinamos a estrutura da linguagem que se adota.

Assim, de acordo com essa proposta, poderíamos dizer que existem números primos maiores do que cem com sentido dentro da linguagem para números, ou que existem infinitos números primos (isso seria descoberto por computação usando os recursos da linguagem), mas não podemos dizer, no mesmo sentido, que existem números. Esse último enunciado seria um enunciado que deve ser traduzido no modo formal, e seria analítico, uma vez que a linguagem seja estrutura de determinada maneira (*i.e.* incluindo termos e predicados para números).

Algo similar pode ser feito para os corpos físicos. A palavra “corpo físico” é uma palavra categorial que estrutura a linguagem, determinando que tipo de termos está

disponível e quais predicados podemos aplicar a estes termos (bem como as regras sintáticas para utilização destes termos). Assim, questões como “existem coelhos?” ou “existem unicórnios?”, “existe uma folha branca sobre minha mesa?” podem ser respondidas utilizando-se esta linguagem (a evidência é empírica), mas a questão “existem corpos?” deve ser entendida como tratando da estruturação da linguagem. Deve ser traduzida para o modo formal, afirmando que o predicado “corpo” se aplica a determinados termos da linguagem. Isso deve ser resolvido analiticamente, já que não se trata de uma questão substancial acerca da realidade, mas da estruturação da linguagem.

Com isso, assim como se fez em ESO, em LSL as questões existenciais seriam divididas em dois tipos de questões, questões dentro do sistema de referência, que seriam questões específicas, *não tratando de termos categoriais*, e questões sobre as palavras categoriais. Questões sobre palavras categoriais sempre são resolvidas de modo trivial, são analíticas ou logicamente falsas, dependendo de como a linguagem foi estruturada. Note que isso é diferente da doutrina proposta em ESO (voltaremos a isso em breve).

Quine, em sua crítica, entende que a distinção avançada em ESO é exatamente a distinção proposta anteriormente, em LSL. Há duas formas de se fazer questões de existência, uma com sentido verificável, outra sem sentido, ou trivial, por se tratar de análise da estruturação da linguagem. Essa distinção Quine não podia aceitar:

somos capazes de dizer em palavras que *existem* cisnes negros, que *existe* uma montanha mais alta do que 8.800 metros, e de que *existem* números primos acima de cem. Dizendo essas coisas, também dizemos por implicação que existem objetos físicos e entidades abstratas; pois todos os cisnes negros são objetos físicos e todos os números primos acima de cem são entidades abstratas. (Quine 1966, p.128)

Ou seja, segundo Quine, afirmações de existência acerca de itens específicos, como cisnes e números primos, implicam as afirmações de existência acerca de corpos físicos e entidades abstratas. As questões dos dois tipos estão no mesmo nível, segundo Quine. Para defender isso, Quine propõe que entendamos a distinção de Carnap entre questões de existência “existem os tais e tais?” em dois tipos, da seguinte forma:

- 1) quando os “tais e tais” devem exaurir os valores das variáveis do tipo em questão, e
- 2) quando não exaurem os valores das variáveis do tipo em questão.

Essas questões São chamadas por Quine de *questões categoriais* e *questões de subclasse*, respectivamente. Questões categoriais, claro, representam as questões envolvendo sentenças quase-sintáticas de LSL.

Por exemplo, ao adotarmos a categoria de números, os números exaurem os valores das variáveis, de modo que uma questão como “existem números?” é categorial. Por outro lado, números pares, ou os números menores do que cem, são apenas uma parte dos valores das variáveis, e assim, perguntas como “existem números pares?” e “existem números menores do que cem?” são questões de subclasse. Ao adotarmos a categoria dos corpos físicos em nossa linguagem, a questão “existem corpos” é uma questão categorial, pois exaure os valores das variáveis da linguagem falando de corpos. “Existem coelhos” é uma questão de subclasse, porque trata apenas de alguns dos valores de variáveis da linguagem (coelhos são uma subclasse dos corpos). Essa é apenas uma forma de Quine dar nome aos dois tipos de questões de existência propostas no LSL.

Segundo a interpretação de Quine, no ESO *questões externas* são questões de categoria *antes* da construção de uma linguagem, aquelas que não fazem sentido cognitivo. Questões internas são questões de subclasse (ou seja, tratam de alguns valores das variáveis, mas não todos) e questões de categoria propostas dentro de uma linguagem, quando ganham respostas, são trivialmente analíticas ou contraditórias. Aqui, Quine faz uma nota de rodapé (1966, p.130) dizendo que “Isso é claramente pretendido”! Ou seja, segundo a interpretação de Quine do ESO, é claramente pretendido por Carnap que as questões de existência categoriais, mesmo quando internas, serão analiticamente verdadeiras ou contraditórias, de modo que são não substanciais.

Essa é a interpretação que Quine faz de Carnap em ESO. A ontologia, em sua acepção tradicional, deixa de fazer sentido, pois questões ontológicas são questões acerca da estruturação da linguagem que devem ser respondidas analiticamente, nos moldes da proposta de LSL. Mas Carnap já havia abandonado a doutrina das palavras categoriais no período do ESO.

Note que esta interpretação de Quine não faz justiça a Carnap no ESO. Neste trabalho, Carnap não pretende que todas as questões de existência daquilo que anteriormente chamava palavras categoriais sejam resolvidas analiticamente. Como exemplos em ESO de questões de existência resolvidas empiricamente, Carnap menciona a questão da existência dos corpos e da existência de propriedades. No sistema das coisas e no sistema das propriedades, afirmações como “existem corpos” e “existem propriedades” são verificadas empiricamente, não são mais entendidas como questões

meramente acerca da estruturação da linguagem. Carnap havia abandonado a doutrina das palavras categoriais do Logical Syntax of Language. Assim, essas questões, quando feitas internamente ao sistema de referência, podem ser respondidas tanto por meios empíricos quanto por meios analíticos, dependendo do caráter do sistema, não são mais vistas como devendo ser traduzidas para o modo formal. Isso é importante: no ESO, questões como “existem elefantes?” e “existem corpos?”, quando entendidas internamente ao sistema das coisas, estão no mesmo nível, são respondidas pelos mesmos métodos empíricos. Do mesmo modo, questões como “existem números primos maiores do que cem?” e “existem números?” também estão no mesmo nível quando entendidas como questões internas ao sistema dos números. São verificadas analiticamente, mas isso não é sinônimo de que essas questões sejam sempre triviais.

Quine utiliza esta interpretação equivocada, mesclando doutrinas do ESO e do LSL, para criticar a distinção entre questões de existência interna e externa do ESO, que ele identifica como as questões que chamou de questões de existência categorial e questões de existência envolvendo subclasse. A principal crítica de Quine (dirigida, portanto à doutrina do ESO, mas atacando na verdade a doutrina do LSL) é bastante simples, e depende de um resultado básico acerca de linguagens formais. Lembre que no ESO Carnap apelava para linguagens polissortidas, ou seja, linguagens com diferentes tipos de variáveis para os diferentes tipos de objetos. Se queremos falar de um tipo de entidades E , devemos introduzir um novo predicado para as entidades E e novas variáveis que percorrerão o domínio das novas entidades (além do restante do aparato lógico e não-lógico da linguagem). É aqui que a distinção entre palavras categoriais e de subclasse entraria, segundo Quine. O novo predicado determina a categoria, e os predicados usuais, as subclasses.

O problema é que essa distinção é arbitrária. Vamos supor que temos uma linguagem L^N para falar de números. Temos um predicado ‘ x é número’, que determina uma categoria, e predicados e relações para números, ‘ x é par’, ‘ x é menor do que y ’, entre outros. Utilizamos também variáveis para números, m , n , k , e estas mesmas com índices. Todo quantificador do tipo “para todo n ” indica que quantificamos apenas sobre números. Segundo a interpretação de Quine, nessa linguagem L^N a questão da existência de números primos é uma questão de subclasse, mas a questão da existência de números é uma questão categorial. Mas, agora, diz Quine (1966, p.131), vamos supor que temos uma nova linguagem L^M , que quantifique sobre corpos físicos e sobre números. Podemos introduzir um predicado para esta categoria, digamos M , predicados para ambos os tipos de objetos “ser par”, “ser um cisne”, entre outros, e variáveis para percorrer este

domínio, digamos e , f , g , com eventuais usos de índices. Corpos físicos e números formam juntos a categoria, de modo que essas variáveis percorrem tanto número quanto corpos físicos. O quantificador “existe P ” percorre ambos os tipos de entidades. Nessa linguagem mais abrangente L^M , números, sozinhos, não exaurem o domínio de quantificação, sendo uma subclasse do domínio (o mesmo vale para corpos). Assim, nesta segunda linguagem, mais inclusiva, a pergunta pela existência de corpos, ou de números, não seria categorial e faria sentido segundo os critérios de Carnap.

Ou seja, o ponto da crítica é que a distinção entre questões categoriais e de subclasse é uma questão arbitrária de tipografia. Trata do modo como confeccionamos a linguagem. O resultado é que essa distinção (entre categoria e subclasse) é “incapaz de oferecer qualquer subsídio para a distinção entre questões de existência dotadas de significado e questões de existência metafísicas.” (Quine 1988, p.105).

Para os aficionados, uma explicação mais técnica: o ponto de Quine é que linguagens polisortidas e monosortidas são traduzíveis entre si, de modo que qualquer sentença em uma delas pode ser convertida para a outra, e vice-versa. Vamos supor que temos uma linguagem que trate de números, com variáveis numéricas específicas m , n , m_1 , n_1 , ... (número seria uma categoria nesta linguagem). Suponhamos também que temos uma linguagem sem variáveis especiais para números, apenas variáveis gerais x , y , x_1 , y_1 , ... Um enunciado como “para todo m , $P(m)$ ” (todo número é P), pode ser traduzida em uma linguagem que não tenha números como uma categoria especial, nem variáveis especiais para números, como “para qualquer x , se x é número natural, então $P(x)$ ”. Do mesmo modo: “existe m , tal que $P(m)$ ”, vira “existe um x tal que (x é número natural e $P(x)$)”. Não há perda de poder expressivo ao se passar de uma linguagem polisortida para uma linguagem monosortida. A questão acerca de se delimitar números como um domínio à parte que gera uma categoria é puramente notacional, depende apenas da escolha da linguagem, e não de alguma característica dos números mesmos. É por isso que Quine sugere que essa distinção acaba sendo estipulada arbitrariamente.

Essa crítica, como estamos vendo, depende da interpretação equivocada de Quine, entendendo questões internas categoriais como questões meramente analíticas, triviais, acerca da estrutura da linguagem, enquanto que questões internas de subclasse seriam questões substanciais, respondidas com os recursos da linguagem. Segundo a crítica, se não podemos estipular sem arbitrariedade quais são as categorias, há um problema com a distinção entre questões categoriais e questões de subclasse, de modo que a distinção entre problemas existenciais filosóficos, por um lado, e problemas existenciais legítimos, com conteúdo cognitivo, por outro, fica sem motivação.

Mas, como já apontamos, essa não era mais a doutrina de Carnap no ESO. Como vimos, ele dá sentido até mesmo para questões ditas categoriais quando estas são formuladas dentro do sistema de referência linguístico. Essas questões não são questões acerca do desenvolvimento da linguagem, mas antes possuem caráter empírico ou lógico, dependendo da linguagem específica que estivermos tratando.

2.2 Analítico e sintético

Outro ponto de discórdia de Quine trata da divergência que possuía com Carnap acerca da própria possibilidade de separar enunciados significativos entre analíticos e sintéticos. Carnap, como vimos, fazia uma distinção entre os modos de verificação dos enunciados, e isso era importante para sua doutrina do significado de enunciados e para garantir até mesmo a significatividade (a teoria verificacionista do significado).

Quine é cético quanto à possibilidade de se definir a noção de analiticidade adequadamente, afirmando que não é possível dar uma explicação inteligível destas noções. Para resumir a estratégia argumentativa empregada por ele (veja Quine 2011a), há uma circularidade nas tentativas de definição. De modo geral, para se caracterizar a noção de analiticidade, acaba-se apelando para a noção de sinonímia: um enunciado é analítico se pode ser reduzido a uma verdade lógica através da substituição de sinônimos. Por exemplo, “todos os solteiros são não-casados” é uma verdade analítica, pois “solteiro” e “não-casado” são sinônimos, e ao substituímos um pelo outro na sentença com a qual começamos, obtemos “todos os solteiros são solteiros”, que é uma verdade lógica. Mas, isso funcionaria apenas se a noção de *sinonímia* empregada fosse clara o suficiente para garantir inteligibilidade para a proposta. O problema, segundo Quine, é que ela não é. Por outro lado, se tentamos esclarecer a noção de sinonímia, segundo Quine, acabamos empregando a noção de analiticidade. Há um círculo vicioso: as noções de sinonímia e analiticidade são empregadas para definir uma à outra. Com isso, uma não pode ser empregada para *esclarecer* a outra (para os detalhes, ver Quine 2011a).

Considere o efeito que isso terá na proposta de Carnap se a interpretarmos como Quine o faz: as questões ontológicas, questões categoriais compreendidas internamente, não são substanciais, são questões sobre a estrutura da linguagem, sobre a armação da linguagem, e resultam trivialmente analíticas ou contraditórias sempre. Questões de subclasse, por sua vez, são empíricas na maioria dos casos, ou analíticas em algum sentido interessante. Assim, a distinção entre questões categoriais e questões de subclasse perde seu fundamento por depender de uma distinção que Quine rejeita:

se não existe uma distinção real entre analítico e sintético, então não resta nenhuma base para o contraste que Carnap estabelece entre enunciados ontológicos e enunciados empíricos de existência. Questões ontológicas acabam ficando em pé de igualdade com questões de ciência natural (Quine 1966, p.134)

Note: na linguagem empregando termos para corpos físicos, segundo a interpretação que Quine está fazendo de Carnap (relacionando a doutrina das palavras categoriais de LSL), as questões sobre corpos particulares são empíricas, mas a própria questão sobre a existência de corpos é analítica, já que trata da armação da linguagem. Ao mostrar que a distinção entre enunciados analíticos e sintéticos falha, Quine pensa ter impugnado a distinção entre os próprios tipos de questão que Carnap pretendia fazer.

Todavia, como vimos, no ESO não se distingue mais entre palavras categoriais e não categoriais. Em uma linguagem como a linguagem das coisas, a questão acerca da existência dos corpos é uma questão empírica, que tem o mesmo tipo de status que a questão acerca da existência de coelhos ou cisnes. Assim, a distinção entre analítico e sintético está na base da separação entre questões internas e externas no ESO, mas não como Quine parece pensar. A crítica de que a distinção entre questões categoriais são analíticas, e questões de subclasse são sintéticas parece equivocada se voltada para a doutrina do ESO. Ainda assim, há um problema para Carnap, já que essa separação entre sentenças analíticas e sintéticas distingue, claro, sistemas de referência lógicos e sistemas empíricos.

Há algum risco para a doutrina do ESO caso não sejamos capazes de separar enunciados analíticos de enunciados sintéticos? Certamente. Mesmo que a interpretação de Quine acerca da distinção entre questões ontológicas de existência e questões internas de existência esteja equivocada, podemos perceber que Quine, ao criticar a distinção analítico X sintético, acaba com um dos pressupostos do programa de Carnap para relegar questões metafísicas como sem conteúdo teórico, e manter questões ontológicas como, no melhor dos casos, questões práticas acerca da escolha da linguagem. De fato, as questões internas, como vimos, são aquelas que podem ser verificadas de algum modo, e isso está relacionado, na abordagem de Carnap, com a distinção entre questões externas e internas. Ao perdermos a capacidade de aplicar a distinção analítico X sintético, parece que perdemos a própria capacidade de aplicar a distinção interno e externo, de separar quais sentenças podem ser verificadas de quais

são aceitas por razões práticas. É isso que Quine tem em mente ao afirmar que as questões de existência ficam mais próximas das questões da ciência empírica, e discutiremos isso em breve. Esse aspecto da crítica de Quine à doutrina do analítico e do sintético terá consequências cruciais para a diferença entre Quine e Carnap na abordagem de questões ontológicas.

Não é o caso aqui de retomarmos as críticas de Quine a esta distinção, mas de entendermos como ela orienta a própria proposta de Quine acerca da ontologia, e de como esta proposta, que já vimos anteriormente, parece bastante próxima da proposta de Carnap e distante da metafísica tradicional. Vamos ver onde estes dois pontos fazem contato.

3. Prático e teórico

Vamos resumir o que foi obtido até aqui. Quine critica a distinção entre questões externas e internas. Essa distinção, como vimos, era fundamental para Carnap, e dependia, na abordagem carnapiana, da distinção analítico X sintético. Quine critica essa abordagem tendo em mente a antiga doutrina de Carnap de que questões ontológicas são triviais, por serem analíticas, tratando apenas da configuração da linguagem.

O primeiro argumento de Quine contra a distinção entre questões externas e internas trata da arbitrariedade da distinção entre questões ontológicas de existência, questões que ele via como tratando de palavras categoriais, em oposição a questões de subclasse, questões substanciais ou interessantes de existência. Esse argumento, como vimos, depende bastante da interpretação equivocada de Quine, que ainda se liga à antiga abordagem de Carnap acerca das palavras categoriais. Mas como vimos, em ESO a questão central não é mais acerca da possibilidade de traduzirmos questões categoriais para o modo formal. Assim, a crítica parece perder a força.

Além disso, essa crítica acaba em uma controvérsia que desemboca na preferência de cada um dos autores por determinadas linguagens formais. Carnap preferia trabalhar com a teoria dos tipos, onde uma distinção rígida entre categorias poderia ser mantida através da hierarquia de tipos. Quine, por outro lado, sugere que se empregue uma teoria de conjuntos tradicional, como Zermelo-Fraenkel, onde há apenas um tipo de variáveis percorrendo todo o domínio, sem restrições.

A crítica à distinção entre analítico e sintético ataca ainda a ideia de que questões ontológicas são analíticas, no sentido da doutrina das palavras categoriais. Essa crítica também levanta questões importantes acerca da possibilidade de se manter uma

separação clara entre questões teóricas e questões práticas (compreendidas agora no sentido legítimo apresentado no ESO). Como vimos, Carnap argumenta que as questões externas podem ter sentido apenas prático, já que no melhor dos casos tratam acerca da viabilidade prática de se adotar uma linguagem para determinados fins. Ao acabar com a distinção sintético X analítico, Quine prejudica esta distinção externo X interno, com as questões internas possuindo sentido teórico, e as externas apenas prático. Ou seja, a crítica, mesmo quando voltada para o ESO, e não para a doutrina antiga do LSL, possui um grande efeito na proposta de Carnap.

Essa impossibilidade de se distinguir entre questões teóricas e questões práticas de modo claro será fundamental para a teoria de Quine. A impossibilidade de distinguir entre sentenças analíticas e sintéticas é vista por ele como impedindo que se classifiquem algumas sentenças como teóricas, outras como práticas. Esse será o tópico dessa seção.

Antes de prosseguirmos, note que Quine, apesar de criticar as propostas de Carnap, em momento algum argumenta que as questões metafísicas têm o sentido tradicionalmente atribuído a elas. Ao criticar Carnap, que criticava a ontologia e metafísica, Quine não está automaticamente reabilitando a metafísica. O ponto chave de sua crítica é acabar com a separação entre teórico e prático, e isso é uma consequência da abolição da distinção entre analítico e sintético. Daí não se segue que questões metafísicas e analíticas possam ser perseguidas como tradicionalmente se fez antes de Carnap.

A crítica de Carnap se baseava no fato de que enunciados metafísicos não possuem nenhum dos dois tipos de evidência possível, lógico ou fatural (não são analíticos nem sintéticos). Assim, são sem significado por não satisfazerem o princípio de verificação. Não há evidência disponível para eles. Ao abolir a distinção analítico X sintético, Quine acaba com a exigência de que um enunciado seja verificado independentemente, e ele faz isso introduzindo uma forma de holismo semântico. Uma sentença não encara a experiência sozinha, mas apenas blocos de teoria como um todo. Nenhuma sentença é imune à revisão.

Os enunciados da ciência formam um contínuo, indo de sentenças observacionais para princípios abstratos da mecânica quântica e relatividade, para sentenças da lógica e matemática, para sentenças de ontologia, que se encontram ainda mais afastadas da experiência (veja Quine 2011a). Ainda assim, não há diferença de tipo entre elas (como Quine pensava que Carnap estava tentando fazer), mas apenas *diferença de grau*. É o sistema como um todo que deve ser testado contra a experiência, não sentenças uma a uma (como a teoria verificacionista sugere).

Se a diferença é apenas de grau, qual a evidência disponível para se adotar uma teoria ou uma classe de entidades? A capacidade da teoria em dar conta da experiência e acomodar nossa melhor ciência. Já vimos isso ao discutir a proposta de Quine para a escolha de um esquema conceitual. Assim, há evidência para questões de ontologia, mas como elas estão mais afastadas da experiência, essa evidência é mais indireta. Tratando de corpos, números e classes, Quine afirma:

Mas creio que os positivistas se enganaram quando perderam as esperanças de encontrar evidências em tais casos, e procuraram, conseqüentemente, delinear fronteiras que excluíssem tais sentenças do domínio do que tem significado. Os enunciados de existência desse tom filosófico decerto admitem evidência, no sentido em que podemos ter razões essencialmente científicas para incluir números e classes, ou semelhantes, no domínio de valores de nossas variáveis. (Quine 1988, p.109)

Essas evidências são estritamente científicas por serem do mesmo tipo de evidência que se requer para se justificar a adoção de hipóteses científicas: facilidade de sistematização, simplicidade, poder preditivo. Evidências contrárias à adoção de determinadas entidades são: o comportamento instável acerca da sua identidade (e com isso se eliminam proposições e atributos) e da preservação da lei de substituição (o critério de que não há entidades sem identidade).

Ou seja, enquanto Carnap entendia que questões acerca da verdade ou falsidade de hipóteses científicas das teorias empíricas poderiam ser resolvidas por meios empíricos, e que questões acerca de entidades abstratas poderiam ser todas resolvidas por meio de cálculos ou deduções analíticas, Quine vê todas essas questões como questões práticas também. Ou seja, não se pode afirmar nem mesmo que questões acerca de hipóteses científicas tenham alguma garantia epistêmica superior dada pelos sentidos ou pela lógica. Há muito menos otimismo epistêmico em Quine, que alarga o domínio das escolhas práticas inclusive para o âmbito em que Carnap encontrava métodos de verificação. Como vimos anteriormente, Quine afirma que questões ontológicas estão no mesmo nível que questões de ciência natural, *mas não porque as questões ontológicas podem ser decididas por algum procedimento científico, mas porque as questões de ciência natural são também questões práticas, acerca da adoção pragmática de hipóteses*. Quine é bastante claro acerca disso:

Carnap mantém que questões ontológicas, e igualmente questões de princípios lógicos ou matemáticos, são questões não de fato, mas de se escolher um esquema conceitual ou framework conveniente para a ciência; e com isto estou de acordo apenas se o mesmo for concedido para cada hipótese científica. (Quine 1966, p.134)

O mesmo é dito quase que literalmente em (2011a, p.71). Ao criticar a distinção entre analítico e sintético, e com isso a separação entre o prático e o teórico, Quine estabelece que não há um padrão duplo, com evidências (empíricas ou lógicas) aplicáveis ao caso da ciência por um lado, e utilidade sendo aplicada para se julgar acerca da ontologia, por outro. Ou seja, as hipóteses científicas são escolhidas no mesmo sentido em que é escolhido o sistema de referência linguístico de Carnap, com base em sua utilidade. Note: *isso não é uma crítica direta à abordagem de Carnap à ontologia, mas à sua abordagem à filosofia da ciência*. Assim, o resultado das críticas de Quine aponta para uma compreensão equivocada de Carnap da ciência, não da ontologia! Carnap estava certo ao argumentar que questões ontológicas são questões práticas, mas errado ao manter que a ciência possui algum tipo de evidência especial, de um tipo superior.

Conforme vimos anteriormente, isso nos leva diretamente à concepção de Quine de que as entidades de nosso esquema conceitual são sempre postuladas por razões de simplicidade. Para não repetirmos a citação de *Palavra e Objeto*, na qual Quine afirma que do ponto de vista da construção da teoria todas as entidades são postuladas, vejamos uma alegação semelhante nos *Dois dogmas do empirismo* (2011a, p.69):

Como empirista, continuo a pensar o esquema conceitual da ciência, em última instância, como uma ferramenta para prever a experiência futura à luz da experiência passada. Os objetos físicos são inseridos conceitualmente na situação como intermediários convenientes, não pela definição em termos de experiência, mas simplesmente como postulados irreduzíveis, comparáveis, epistemologicamente, aos deuses de Homero. De minha parte, como físico leigo, acredito em objetos físicos, e não nos deuses de Homero; e considero um erro científico acreditar no contrário. Mas, quanto ao fundamento epistemológico, os objetos físicos e os deuses diferem apenas em grau, não em espécie. Ambos os tipos

de entidade integram nossa concepção apenas como postulados culturais. O mito dos objetos físicos é epistemologicamente superior à maior parte dos mitos na medida em que se mostrou mais eficaz do que os outros como dispositivo para fazer operar uma estrutura manipulável no fluxo da experiência.

O mesmo é dito por Quine também acerca de átomos, forças, entidades matemáticas. Servem para simplificar o fluxo da experiência, sua existência é postulada para isso. A diferença entre postular corpos e postular moléculas, lembre, é que a primeira postulação se origina em um período muito anterior historicamente, foi feita inconscientemente pela nossa espécie, enquanto que a postulação de moléculas acontece em um estágio mais recente de nossa espécie, e é feita conscientemente. Como vimos anteriormente, a capacidade de sistematização é a evidência para essas postulações. Nesse sentido, tanto os postulados da ciência quanto da ontologia ficam sujeitos ao mesmo tipo de evidência. Não há um duplo padrão, como Carnap sugeria.

Note que Quine se diz em completo acordo com Carnap acerca das questões ontológicas: são questões acerca da escolha de uma linguagem apropriada para a ciência. Não há desacordo nesse nível. O desacordo está no fato de que Carnap buscava um padrão epistêmico mais elevado para a ciência, que dependia essencialmente da distinção analítico X sintético. Com isso, Quine deixa a ontologia exatamente onde Carnap queria, mas coloca a ciência no mesmo barco. O sistema de crenças como um todo deve ser avaliado à luz da experiência, e isso inclui a ontologia. O que a distingue de hipóteses mais simples é o grau de generalidade, de modo que devem ser avaliadas por seu poder sistematizador, não por experiências diretas.

4. Ontologia salva, ontologia perdida

Diante disso, como Quine pode ter sido visto como o salvador da ontologia? Como já sugerimos, uma possível resposta é que, ao avançar argumentos contra as posições de Carnap, hostis à metafísica (e à ontologia em sentido tradicional), Quine pode ter sido tomado como defendendo um retorno à concepção tradicional. Ele mesmo pode ter encorajado esta percepção do debate ao defender, contra Carnap, que não há sentidos diferentes de existir, um tratando de questões de categoria, outro de subclasse (uma crítica, como vimos, endereçada à concepção errada). Nesse sentido, pode ter

propiciado tais interpretações ao parecer defender que é da ontologia tradicional que ele está tratando, em oposição à Carnap:

Quando investigo os *compromissos ontológicos* de uma dada teoria ou corpo de teoria, estou meramente perguntando o quê, de acordo com aquela teoria, existe. [...] Apesar de não ser um campeão da metafísica tradicional, eu suspeito que o sentido no qual uso esta velha palavra tem sido nuclear ao seu uso durante todo esse tempo. (Quine 1966, p.126)

Quine se refere, claro, ao fato de tomar 'existe' como unívoca. Além disso, a interpretação equivocada se baseia no fato de que seu critério de compromisso ontológico aliou o rigor da lógica com a possibilidade de expressar mais claramente os comprometimentos de uma teoria. Isso deu novo ânimo para as investigações de ontologia, que puderam prosseguir a partir daí ignorando a proposta mais negativa de Quine, que coloca a ontologia junto da ciência, e a ciência, por sua vez, como muito menos segura ou muito menos epistemologicamente privilegiada do que Carnap pretendia. Claro, segundo Quine, como vimos, a ciência empírica é o nosso melhor guia para o controle e previsão da experiência.

Isso deve ser relacionado também com o fato de que o pragmatismo de Quine é frequentemente ofuscado por sua ênfase na continuidade entre ciência e metafísica. Afirmções de Quine como a citada anteriormente, de que questões de existência ontológica fazem sentido, encorajaram alguns a pensar que a metafísica toda faz sentido e pode ser investigada de modo legítimo. Como há uma continuidade entre ciência e ontologia, pensou-se que ao aceitar a ciência, aceitamos também a ontologia, faz sentido investigar questões de ontologia do mesmo modo que as questões científicas. Trata-se de uma constante troca entre economia ontológica e aumento do poder preditivo. O ponto chave é que Quine está de acordo, mas apenas se isso beneficiar a ciência, não aos ontólogos (como vimos, a abordagem de Quine coloca as necessidades da física em primeiro lugar). Isso não traz de volta a antiga metafísica, a filosofia primeira, que se colocava como rainha das ciências.

No final das contas, Quine está de acordo com Carnap acerca do aspecto puramente prático das questões ontológicas. Como Carnap argumentava, não há evidência para se comparar o esquema ontológico com uma intuição prévia acerca da realidade. A escolha é prática, não é uma questão de julgar primeiramente a adequação

do esquema e posteriormente adotá-lo, caso seja justificado. Quine, como já vimos, também não acredita no ponto de vista de um exílio cósmico para se julgar a adequação de um esquema conceitual. Discutindo acerca da evidência quando estamos diante da possibilidade de tradução radical e aplicação das funções proxy, ele nos diz que não podemos comparar os diferentes esquemas conceituais com a realidade não-conceitualizada:

A verdade é imanente, e não há nenhuma superior. Devemos falar a partir de uma teoria, mesmo que seja uma dentre várias.

O argumento transcendental, ou aquilo que busca ser filosofia primeira, tende a tomar este status de epistemologia imanente, na medida em que teve sucesso em dar sentido a ele. O que evapora é a questão transcendental da realidade do mundo exterior — a questão acerca de se, ou em que medida, a nossa ciência corresponde com a *Ding an sich*. (Quine 1981, p. 22)

Ou seja, Carnap e Quine estão de acordo que a questão filosófica da realidade do mundo evapora. Não há uma realidade não-conceitualizada esperando para ser comparada com nosso esquema conceitual, para que possamos averiguar a adequação ou não da aceitação deste último. Não se ressuscita assim a metafísica e a ontologia tradicional (a ‘posição metafísica correta’, na citação de Creath, no começo deste capítulo).

Capítulo 8: Identidade e critérios de identidade

1. Introdução

A relação de identidade esteve desempenhando um papel central em diversas discussões e propostas ontológicas que acompanhamos até aqui. A ideia, falando por alto, é que devemos ter sempre algum tipo de critério de identidade para um tipo de entidades (conjuntos, números, pessoas, propriedades, proposições, etc.), caso desejemos incluir estas entidades em nossa ontologia. A exigência de identidade parece ser intuitivamente justificada: somente podemos ter clareza acerca de nossa resposta ao problema ontológico quando somos capazes de determinar, pelo menos em princípio, a identidade das entidades em nosso catálogo da realidade. Todavia, apesar de ser uma exigência *prima facie* razoável, há ainda muito a se dizer acerca do papel da identidade na ontologia.

Lembremos que Frege foi um dos primeiros a chamar a atenção para a necessidade de que se tenha um critério de identidade para as entidades que aceitamos em nossa ontologia (que para ele, lembre, era em grande parte determinada pelos nomes próprios que utilizamos e que possuem uma referência associada). Vale a pena citar novamente a passagem de Frege:

Se um sinal *a* deve designar para nós um objeto, devemos dispor de um critério para decidir, em qualquer caso, se *b* é o mesmo que *a*, ainda que nem sempre sejamos capazes de aplica-lo. (Frege 1980, §62, p.250)

Já vimos no primeiro capítulo que a formulação de Frege pode ser entendida como exigindo por um lado um critério de identidade, sem exigência epistemológica forte, ou por outro lado, como um pedido por um critério de identificação, (a indicação de que podemos não ser capazes de aplicar o critério parece indicar que Frege não tinha nenhuma grande exigência epistemológica de identificação em mente).

Todavia, essa distinção é apenas uma dentre uma ampla gama de conceitos envolvendo a identidade, que agora devemos discutir. Estivemos falando de identidade e critérios de identidade sem entrar em detalhes acerca da natureza da identidade e de seu papel mais específico na ontologia. Nosso objetivo aqui será discutir a própria ideia de um critério de identidade e uma maneira importante em que temos sua relação com a

ontologia, conforme discutida até aqui. Vamos ilustrar a aplicação de critérios de identidade no debate atual, focando principalmente na crítica de Quine a Meinong (e, em certa medida, na crítica de Quine a Carnap e Russell também), e na defesa que os seguidores de Meinong fazem da teoria dos objetos no que concerne estas questões.

2. Noções básicas

Apresentar uma lista de definições (ou melhor, uma caracterização informal de algumas noções, já que não são definições propriamente ditas) logo no começo não é a maneira mais conveniente de cativar a atenção do leitor. Todavia, é uma maneira bastante conveniente de não nos envolvermos em confusões, levando o leitor junto. Como ocorre com frequência em assuntos polêmicos, não há uma grande uniformidade na utilização de noções como 'identidade' e 'critérios de identidade'. Vamos começar colocando alguma ordem na casa apresentando da forma mais clara possível o que queremos dizer com estes conceitos, e, principalmente, o que não queremos dizer com eles. Isso é importante porque evita que diferentes debates sejam confundidos sem que nos demos conta disso, e também, por outro lado, permite que identifiquemos soluções para diferentes problemas com uma única abordagem quando pensarmos que isso é conveniente. Vejamos.

Identidade

Começamos com a própria identidade. Há um grande grupo de filósofos que acredita que a identidade não é problemática. Basicamente, pensam que problemas acerca da identidade, como por exemplo, a formulação e uso de critérios de identidade, sempre podem ser entendidos como problemas tratando de outros assuntos, e não tratando da identidade (claro, essa posição não é unanimidade, e se juntarmos a estes filósofos o outro grande grupo que pensa que a identidade é problemática teremos material para uma controvérsia filosófica interminável). David Lewis, por exemplo, afirmou que

A identidade é totalmente simples e não problemática. Tudo é idêntico a si mesmo; nada é idêntico a alguma coisa, a não ser a si mesmo. Nunca há um problema acerca daquilo que faz com que algo seja idêntico a si mesmo; nada pode falhar em sê-lo. E nunca há um problema acerca daquilo

que faz duas coisas idênticas; duas coisas nunca podem ser idênticas. (David Lewis 1986, pp.192-3)

Alguns concluíram da simplicidade da identidade, que ela não apresenta problema algum. Outros, julgando a partir dos problemas que a identidade engendra, concluíram que ela não é simples. Apesar de ser um tema muito importante, não poderemos discutir esse problema específico aqui (para se ter uma ideia de para onde vai o debate, ver Akiba 2000 e as referências disponíveis ali).

'Identidade' será entendida aqui em seu sentido usual de *identidade numérica*. Há uma dificuldade notável em se tentar explicar o que seja a identidade sem se recorrer ao uso da própria identidade: identidade é a única relação que cada coisa tem consigo mesmo e com nada mais. As noções de 'única', 'cada', e 'nada mais' pressupõem a identidade. Todavia, essa caracterização serve para dar uma ideia do que queremos dizer com identidade. Uma forma de se evitar essas dificuldades seria tentar caracterizar a identidade em termos puramente lógicos: a identidade é uma relação binária (que usualmente representamos pelo símbolo '='), e que satisfaz as seguintes leis:

- i) *lei da reflexividade*: para qualquer x , ($x = x$)
- ii) *lei de substituição*: para qualquer fórmula A em que a variável x ocorre livre, se $x = y$, então, (se $A(x)$, então $A[y/x]$), onde $A[y/x]$ é o resultado de se substituir ao menos uma ocorrência livre de x por y , e y é livre para x em A .
(se você não lembra das regras da identidade na dedução natural ou na apresentação axiomática da lógica de primeira ordem, não custa nada dar uma olhada em um livro de lógica agora, só para refrescar a memória).

O problema com essa sugestão é que a identidade não é a única relação que satisfaz essas propriedades, a menos que façamos explicitamente a exigência de que os modelos da identidade serão modelos normais (ou seja, modelos em que o símbolo de relação de identidade vai ser interpretado na relação de identidade do domínio). Ou seja, não é fácil dar uma caracterização da identidade em termos de conceitos mais simples, e esse é o motivo para que alguns pensem que ela é primitiva, não explicável ou definível em termos mais simples (ver Bueno 2014 para esse tipo de argumento).

Aqui, nós vamos entender a relação de identidade numérica em um sentido bastante minimal. Isso significa que ela é algo como uma relação que nos permite expressar identidade e diferença, mas por si só não carrega nenhum conteúdo extra. Por exemplo, com a relação de identidade podemos afirmar que Sócrates *não* é Platão, ou

que 2 é o mesmo que $1 + 1$, ou que Jacó é o bandido mais procurado da cidade (se aceitarmos que descrições definidas contem como nomes). Essas afirmações, por si mesmas, todavia, não nos fornecem nenhuma pista acerca de como descobrimos a verdade destas proposições, por exemplo. Também não nos dizem como identificar quais são as entidades das quais estamos tratando na relação. Isso é uma questão de epistemologia.

Identificação

A *identificação* ou *especificação* de entidades é uma exigência epistemológica bastante estrita, podendo ser compreendida como a nossa capacidade de singularizar ou separar uma entidade que esteja em nosso campo sensorial ou semântico para propósitos de referência ou de algum tipo de foco sensorial. Por exemplo, podemos ter a capacidade de identificar uma pessoa conhecida no meio de uma multidão, ou de identificar uma espécie de animal que se camufla na vegetação (como o urutau). Podemos especificar um número natural através de propriedades que se aplicam apenas a ele, como 'o único número par primo'.

Não devemos confundir identificação com identidade. De modo geral, se somos capazes de identificar um objeto, somos capazes de responder a muitas questões acerca da identidade envolvendo este objeto. Todavia, a identidade não fornece procedimentos de identificação para a maioria dos objetos. Para ilustrar como isso é possível, pense no conjunto dos números reais. Em princípio, há uma relação de ordem valendo entre quaisquer dois números reais x e y , de modo que se $x < y$, ou se $y < x$, temos que x e y são distintos. Note que isso nos garante que a questão acerca da identidade ou diferença dos números reais está determinada (mesmo que nem sempre possamos aplicar as condições), mas certamente não podemos identificar cada um dos números reais: simplesmente há uma quantidade não enumerável de números reais, não podemos especificar eles um por um. Podemos certamente especificar alguns números, como 'o número real que representa a razão entre a circunferência de um círculo e seu diâmetro', mas isso não pode ser feito com qualquer real.

Isso indica que os conceitos de identidade e identificação devem ser distinguidos. São conceitos que não precisam estar acompanhados um do outro, dado que podemos ter casos em que temos identidade sem identificação.

Individualidade

Outro conceito que deve ser claramente separado da identidade numérica é o conceito de individualidade. Trata-se de conceito metafísico (no sentido de metafísica que vimos no capítulo 1), que pode estar relacionado com a identidade, mas que tem um papel diferente. O plano é que a individualidade de uma entidade é conferida para ela por “seja lá o que for que faz com que ela seja o objeto único que ela é — o que quer que seja que a torna *um* objeto, distinto de outros, e o próprio objeto que ela é em oposição a qualquer outra coisa” (Lowe 2003, p.75)

Nesse sentido, um princípio de individualidade é exatamente aquilo que faz com que um objeto seja exatamente o que é, em oposição aos outros, é o que faz com que Sócrates seja Sócrates, e não qualquer outra coisa (‘princípio de individualidade’ parece um nome bastante apropriado, não?). Com isso, um princípio de individualidade é um princípio que deve possuir poder explicativo: ele deve ser capaz de explicar a razão para este objeto ser Sócrates, e não Xantipa ou Charles Dickens.

Vejamos brevemente como esses conceitos podem se relacionar. Para ilustrar isso, vejamos dois tipos de princípio de individualidade, e como cada um deles se relaciona com os conceitos de identidade e de identificação.

Primeira opção: *uma teoria de feixes de propriedades*. Existe uma resposta que nos permite colapsar (propositalmente, claro), em parte, os três conceitos acima. Segundo essa proposta, um objeto não é nada além das propriedades que ele instancia (essa abordagem já apareceu quando falamos de Meinong e Russell, lembre). Em outras palavras, um objeto é um feixe de propriedades, co-instanciadas na mesma região espaço-temporal que, em certo sentido, compõem o objeto. Como nesta abordagem tudo o que há para um objeto são as suas propriedades, podemos ainda acrescentar a tese de que a diferença numérica de objetos se fundamenta na diferença de propriedades: *se x e y são objetos diferentes, então existe ao menos uma propriedade que x possui mas y não possui* (esse é o Princípio da Identidade dos Indiscerníveis (PII), aparecendo novamente). A individualidade, nessa abordagem, é dada pelo fato de que qualquer objeto deve ser um feixe único de propriedades, diferente de qualquer outro feixe pelo fato de ser composto por uma coleção de propriedades diferentes. Em outras palavras, o que faz com que um objeto seja ele mesmo, e não nenhum outro, é o fato de ele ser o feixe de propriedades que ele é. Além disso, se isso tudo funcionar, qualquer objeto seria identificável, pelo menos em princípio, por alguma propriedade que o distingue de qualquer outro objeto

(poderíamos separar um objeto, ou nos referir a ele, através de alguma propriedade ou conjunto de propriedades que é única a este objeto). Com isso, os três conceitos apresentados acima se relacionam de modo bastante estreito nessa abordagem (na verdade, essa abordagem é bastante estrita ao exigir que quaisquer dois objetos difiram em suas *propriedades*, e falha em dar conta dos objetos da física clássica, por exemplo, mas falaremos mais sobre isso adiante).

Segunda opção: *individualidade espaçotemporal*. Outra proposta poderia consistir em se atribuir a individualidade de objetos através de sua trajetória espaçotemporal. Segundo essa abordagem, o que faz com que um objeto seja o que ele é, e não qualquer outra coisa, é a sua trajetória no espaço-tempo (há uma dificuldade acerca de como se atribuir individualidade para os pontos do espaço-tempo, nesse caso, mas vamos deixar isso de lado aqui). Note que isso não nos fornece uma explicação ou tentativa de fundamentação da identidade em outros termos, pelo menos não em princípio, de modo que o princípio que garante a individualidade não interfere na nossa compreensão da identidade. Em outras palavras: objetos podem ser iguais ou diferentes sem que necessariamente essa identidade ou diferença se fundamente na sua trajetória espaçotemporal. Por exemplo, podemos dizer que Donald Trump e Barack Obama não são o mesmo objeto, sem recorrer ao fato de terem diferentes trajetórias espaçotemporais para isso, desvinculando identidade de individualidade (isso não ocorria na teoria de feixes). O mesmo pode ser dito acerca da identificação. Podemos identificar um objeto por características que não sejam aquelas que lhe conferem sua individualidade; por exemplo, podemos identificar que há um pássaro na nossa frente, que é um urutau (e não um galho de árvore seca), sem sermos capazes de fundamentar essa identificação em sua trajetória espaçotemporal. Nessa abordagem, os conceitos de identidade, individualidade e identificação são amplamente independentes.

Essas duas opções servem apenas para ilustrar possíveis relações entre os conceitos de identidade, individualidade e identificação. É importante mantermos essas distinções em mente pois a discussão acerca de critérios de identidade costumam relacionar algumas vezes esses conceitos também.

3. Critérios de identidade

3.1 Apresentando os critérios

Conforme discutimos acima, um critério de identidade é um critério para se determinar condições em que podemos afirmar se vale ou não a relação de *identidade* entre dois termos designando objetos, e não necessariamente sua individualidade. Além disso, um critério de identidade não costuma fornecer um método de identificação para objetos. Mais precisamente, dado um tipo de objetos, um critério de identidade nos fornece condições sob as quais podemos, dados objetos x e y deste tipo, fornecer uma resposta para a pergunta: x e y são o mesmo? Vejamos agora com mais detalhes como funcionam os critérios de identidade e como são aplicados em ontologia.

Uma distinção importante entre os critérios de identidade é aquela feita entre critérios de identidade de *primeiro nível* ou *primeira ordem* e critérios de identidade de *segundo nível* ou *segunda ordem*.

De modo geral, um critério de identidade de primeiro nível costuma ter a seguinte forma:

(CI1N) Se a e b são objetos do tipo F , então $a = b$ se, e somente se R .

Aqui, o R do lado direito do bicondicional devem ser entendido como uma condição formulada em termos dos próprios objetos a e b para cuja identidade estamos fornecendo um critério. O exemplo mais simples conhecido de um critério de identidade de primeiro nível é o princípio de extensionalidade para conjuntos. Note que a condição a ser satisfeita envolve os próprios conjuntos cuja identidade está em questão:

(Ext) Dados conjuntos a e b , $a = b$ se, e somente se qualquer elemento de a é elemento de b , e qualquer elemento de b é elemento de a .

Um critério de identidade de segundo nível, por outro lado, pode ser dito ter a seguinte forma geral:

(CI2N) Se a e b são objetos do tipo F , então $fa = fb$ se, e somente se R .

Note: diferentemente de um critério de primeiro nível, aqui temos um bicondicional em que um de seus componentes (a fórmula à esquerda do bicondicional) é formulado em termos de *funções* de a e b (o 'f' em fa e fb), mas a condição, no lado direito do bicondicional, deve ser dada apenas em termos de a e b . O critério é de segundo nível porque a condição de identidade de funções de a e b é dada em termos de objetos de um nível inferior, a e b .

Um exemplo famoso de critério de identidade de segundo nível é o critério para *direções*, apresentado por Frege (1980, §65, p.251):

(Dir) Dadas retas a e b , a direção de $a =$ a direção de b se, e somente se, a é paralela a b .

Aqui, a função envolvida é 'a direção de' (essa função toma uma reta como argumento e a mapeia em sua direção como valor). A condição de identidade de *direções* envolve uma condição em termos de paralelismo de *retas*: *direções* são iguais quando são a direção de retas paralelas.

Outro exemplo famoso de critério de identidade de segunda ordem é o Princípio de Hume, que já vimos quando falamos sobre Frege:

(PH) Para quaisquer conceitos F e G , o número que convém a $F =$ o número que convém a G se, e somente se, F é equinúmero a G .

Aqui, a função envolvida é 'o número que convém a'. A identidade de números que convém a um conceito é dada em termos de entidades de um nível inferior, os conceitos, não envolvendo os próprios números.

A diferença entre critérios de identidade de primeiro e segundo nível é bastante simples, como vimos: um critério de identidade de primeiro nível fornece critérios para a identidade de objetos formulado em termos de uma condição que se expressa utilizando os próprios objetos em questão, enquanto que um critério de identidade de segundo nível fornece critérios para a identidade para funções de objetos expresso em termos de objetos que são os argumentos da função.

Note que um critério de identidade não é o mesmo que identidade. Um critério de identidade deve, em princípio, nos dar informação acerca das condições em que temos identidade ou diferença. Todavia, a identidade, por si só, como uma relação, não precisa sempre estar acompanhada desta informação ou destas condições formuladas explicitamente. Podemos muito bem ter a identidade determinada para uma classe de

objetos, sem termos nenhum tipo de critério para a sua identidade. Exemplos famosos podem ser dados. Segundo alguns filósofos, não existem critérios de identidade para partículas atômicas, como elétrons e prótons. Ou seja, não existe nenhuma condição R que nos informe em que circunstâncias um elétron x é o mesmo que um elétron y , apesar de que é um fato que ou $x = y$, ou $x \neq y$ (bem, na verdade até isso já foi questionado, mas essa é outra história, e falaremos brevemente sobre ela quando tratarmos de realismo estrutural ontológico; ver French e Krause (2006) para mais informações sobre essa abordagem).

Critério de identidade também não é necessariamente o mesmo que individualidade. Saber que a direção de a é a mesma que a direção de b não explica o que faz com que a direção de a seja exatamente o objeto que ela é, e não nenhum outro. A individualidade de um objeto é algo intrínseco ao objeto, enquanto que um critério de identidade nos permite determinar a relação de identidade. Claro, podemos ter objetos que são indivíduos, mas que não possuem nenhum critério de identidade (por exemplo, esse poderia ser o caso dos elétrons, segundo algumas abordagens). Com isso, um critério de identidade nos fornece sim informações acerca de quando temos diferentes indivíduos, mas como podemos ter um princípio de individualidade mesmo em circunstâncias em que não temos um critério de identidade, os dois não são equivalentes.

3.2 Primeiro nível ou segundo nível?

Voltando agora aos critérios de identidade propriamente, existem acirradas discussões acerca de qual tipo de critério deve ser preferível, se devemos adotar preferencialmente critérios de primeiro ou de segundo nível. Segundo alguns filósofos, os critérios de segundo nível devem ser preferidos, pois enunciam a identidade de objetos mais complexos em termos de objetos mais simples, cuja identidade já nos é dada ou conhecida de antemão. Isso garante que os critérios de segundo nível, segundo estes filósofos, cumprem exatamente com o objetivo de um critério de identidade, que é nos fornecer informação acerca da identidade de uma classe ou tipo de objetos. No exemplo de Frege acerca da direção de retas, por exemplo, a identidade das direções é dada por uma condição aparentemente envolvendo uma relação sobre objetos mais simples, de paralelismo sobre retas. Assim, se soubermos determinar quando duas retas são paralelas, ou, se pelo menos, a noção de paralelismo está bem definida e compreendida, a identidade das direções também estará (lembre: o critério não precisa ser efetivamente aplicável). Algo similar pode ser dito para o critério de identidade de números no Princípio

de Hume. Dizemos que, em certo sentido, a identidade dos 'novos' objetos, dados em termos de funções, depende da identidade dos objetos que são seus argumentos, dados de antemão.

Mas é precisamente esta característica, que alguns afirmam ser uma vantagem, que, segundo outros, pode também contar como uma desvantagem. O fato de um critério de segundo nível pressupor a identidade independente de objetos em termos dos quais a condição é formulada já indica que critérios de identidade de segundo nível serão informativos apenas na medida em que temos informação independente acerca dos objetos em termos dos quais eles são formulados. No exemplo do critério para direções, só teremos um critério informativo para direções se a relação de paralelismo entre retas estiver disponível anteriormente e for, por sua vez, informativa acerca das condições em que temos paralelismo. Se simplesmente não tivermos nenhuma condição de determinar quando duas retas são paralelas ou não, o critério em questão não nos ajuda com identidade de direções. Essa é uma exigência que critérios de primeiro nível não fazem, e nesse sentido, quando estiverem disponíveis, deveriam ser preferidos (ou, pelo menos esse é o argumento).

Todavia, um critério de primeiro nível não garante a informatividade simplesmente por ser de primeiro nível. Em outras palavras, um critério pode ser de primeiro nível e falhar em ser informativo. Um exemplo clássico é o critério de Davidson para a identidade de eventos. Vejamos:

(Ev.) Para quaisquer eventos a e b , $a = b$ se, e somente se, para qualquer evento z , (z causa a se, e somente se, z causa b) e (z é causado por a se, e somente se, z é causado por b)

Em outras palavras: eventos são o mesmo quando são causados pelos mesmos eventos e quando causam os mesmos eventos. Note que se trata de um critério de primeiro nível. O problema é que para determinarmos a identidade de eventos a e b , para termos uma informação acerca de se são idênticos ou não, precisamos examinar todos os outros eventos, para determinar se são a causa de a e b , bem como para determinar se são causados por a e b . Isso envolve, em particular, os próprios eventos a e b ! Em termos técnicos, dizemos que a identidade de a e b envolve quantificação sobre todos os eventos, entre eles, sobre os próprios a e b . O critério é impredicativo, e parece só nos dar informação sobre a identidade de a e b na medida em que já tivermos informação sobre a identidade de quaisquer outros eventos, a e b incluídos.

Isso parece atingir até mesmo o critério favorito dos filósofos, o princípio de extensionalidade para conjuntos. De fato, o princípio de extensionalidade é impredicativo, pois nos diz que conjuntos x e y são o mesmo se, para qualquer z , z pertence a x se, e somente se, z pertence a y . Uma resposta a esta objeção poderia ser apelar para a concepção iterativa de conjuntos: segundo esta concepção, um conjunto é formado apenas depois que seus elementos já foram formados, de modo que a identidade de um conjunto depende apenas da identidade de seus elementos, que devem ser dados de antemão. Com isso, se preservaria a possibilidade de que o princípio de extensionalidade seja informativo acerca da identidade dos conjuntos (falaremos mais sobre isso em breve).

Para resumir esta primeira leva de problemas, vimos que um critério de identidade, mais do que ser de primeiro ou segundo nível, precisa ser *informativo* acerca da identidade das entidades das quais está tratando. Como o objetivo de um critério de identidade é nos dar informações sobre a identidade de objetos ou entidades em geral, princípios impredicativos (de primeiro nível) ou que se baseiem em objetos para os quais não possuímos princípios de identidade independente (de segundo nível) não serão úteis.

Há ainda mais um problema, desta vez especificamente com critérios de segundo nível: eles não possuem aplicação ampla o suficiente para dar conta de enunciados de identidade entre funções de objetos e objetos que não estejam expressos em forma de uma identidade entre duas expressões utilizando funções. Esse é o velho problema de Júlio César, de Frege. Vejamos como ele aparece no exemplo do critério de identidade para as direções, para ilustrar essa limitação dos critérios de segunda ordem.

Vimos que o critério para direções nos fornece a condição em que duas direções são idênticas. Ou seja, ele nos permite, em princípio, determinar quando uma identidade da forma 'a direção de a = a direção de b '. Mas o que dizer de um enunciado da forma 'a direção de a = q ', onde q é qualquer expressão que não seja da forma 'a direção de'? O próprio Frege avançou o problema de modo bastante claro. Vejamos:

Na proposição

"a direção de a é igual à direção de b "

a direção de a aparece como objeto e nossa definição dispõe-nos de um meio de reconhecer este objeto novamente caso deva apresentar-se sob outra roupagem, digamos como direção de b . Mas este meio não atende a todos os casos. Ele não permite decidir, por exemplo, se a Inglaterra é o mesmo que a direção do eixo da Terra.

Perdoe-se este exemplo aparentemente absurdo! Naturalmente ninguém confundirá a Inglaterra com a direção do eixo da Terra; mas este não é um mérito de nossa definição. (Frege 1980, §66, p.252)

Ou seja, um critério de segundo nível aplica-se apenas em um número restrito de casos em que a identidade esteja formulada apropriadamente, valendo entre duas expressões funcionais. Com o critério para direções dado acima, como Frege argumenta, não podemos determinar que a direção do eixo da Terra não é o mesmo que a Inglaterra, pois o critério silencia sobre essas situações. Do mesmo modo, com o princípio de Hume, como vimos, não podemos determinar se o número que convém ao conceito 'satélite natural da Terra' não é Júlio César. Certamente, sabemos que Júlio César não é um número, mas essa informação não se origina do critério dado pelo Princípio de Hume.

Esta objeção está relacionada com outra limitação dos princípios de segundo nível: o fato de que nem todas as entidades nas quais estamos interessados são função de algo. É difícil pensar em elétrons, por exemplo, e entendê-los como sendo apresentados como a função de algo. Com isso, nem todas as entidades terão nem mesmo a chance de ter um critério de identidade de segundo nível.

4. Nenhuma entidade sem identidade!

Dados os diferentes tipos de critérios de identidade, qual o seu papel na ontologia? A palavra-chave, que enfatizamos acima, é a *informação* que eles fornecem acerca da identidade das entidades. Sem critérios claros de identidade, aparentemente, não teremos nenhum controle sobre as entidades que estamos aceitando em nossa ontologia. Como a ontologia possui um papel fundamental na explicação da realidade (conforme descrita por nossas teorias científicas, ou conforme nos aparece na imagem manifesta dos objetos do dia a dia, etc.), a explicação do obscuro (de algo que precisa de explicação) não pode se dar pelo ainda mais obscuro, de modo que a ontologia postulada deve ser 'bem-comportada'. Uma das principais exigências que garante esse bom comportamento seria a presença de critérios de identidade.

Essa parece ser a linha de raciocínio empregada por Quine quando critica projetos ontológicos que postulam entidades sem critérios claros de identidade (na verdade, essa é a exigência de Quine em sua batalha contra intensões, atributos, proposições e modalidades, entre outros). Vejamos como ele mesmo coloca a questão:

Nós temos uma noção aceitável de classe, ou objeto físico, ou atributo, ou qualquer outro tipo de objeto, apenas na medida em que temos um princípio de individuação aceitável para aquele tipo de objeto. Não há entidade sem identidade [There is no entity without identity]. (Quine 1981c, p.102)

Quine fala de princípio de individuação onde nós falamos de critérios de identidade. Como vimos, a existência de critérios de identidade garante a informação e fundamentação da diferença numérica dos indivíduos. O que Quine está interditando aqui é a postulação de indivíduos sem critério de identidade (uma possibilidade que vimos estar aberta). A razão para isso passa pela própria inteligibilidade da ontologia: não temos uma “noção aceitável” de entidades para as quais não se tenha o tipo de informação fornecida pelos critérios de identidade. Elas são obscuras, para dizer o mínimo. Como parte do trabalho do ontólogo é limpar a ontologia, aparar arestas e obscuridades, postular tais entidades é contraproducente. Quine é explícito acerca disso ao caracterizar a tarefa do filósofo em relação às preocupações dos cientistas:

O que distingue a preocupação ontológica do filósofo de tudo isso [a tarefa do cientista] é apenas a abrangência de categorias. Dados os objetos físicos em geral, o cientista da natureza é o homem certo para decidir com respeito a marsupiais e unicórnios. Dadas as classes, ou qualquer outro domínio lato de objetos que o matemático precisa, compete-lhe dizer em particular se há quaisquer números pares primos ou quaisquer números cúbicos que sejam somas de pares de números cúbicos. Por outro lado, é o escrutínio desta aceitação acrítica do próprio domínio de objetos físicos, ou de classes, etc., que recai sobre a ontologia. Trata-se aqui da tarefa de tornar explícito o que era tácito, e preciso o que era vago; de expor e eliminar paradoxos, alisar vincos, podar rebentos vestigiais, esvaziar subúrbios ontológicos. (Quine 2010, p.342)

A tarefa da ontologia é simplificar as teorias, fazer uma análise crítica e “esvaziar subúrbios ontológicos”. Em particular, entidades sem critérios de identidade devem ser eliminadas em favor de entidades bem-comportadas. Essa é a base da crítica que Quine

direciona a entidades meramente possíveis, em uma passagem famosa de “Sobre o que há”, na qual o alvo é tradicionalmente entendido como sendo Meinong:

Considere, por exemplo, o homem gordo possível diante daquela porta; e agora o homem calvo possível diante daquela porta. São eles o mesmo homem possível ou dois homens possíveis? Como decidimos? Quantos homens possíveis há diante daquela porta? Há mais magros possíveis do que gordos possíveis? Quantos deles são semelhantes? Ou sua semelhança os torna um único? Não há *duas* coisas possíveis semelhantes? Isso é o mesmo que dizer que é impossível que duas coisas sejam semelhantes? Ou, finalmente, o conceito de identidade é simplesmente inaplicável a possíveis não realizados? Mas que sentido pode haver em falar de entidades que não podem significativamente ser ditas idênticas a si mesmas e distintas umas das outras? (Quine 2011, p.15)

O problema com objetos possíveis não atuais (que não existem no espaço-tempo) é que não há critérios de identidade para eles. Assim, devem ser eliminados da ontologia no processo de “alisar vincos” e limpeza de excessos ontológicos em geral. Quine sucumbe aqui ao mesmo erro de interpretação de Russell (e de muitos outros que vieram depois), alocando objetos não-existentes meramente possíveis na ontologia. Como vimos, segundo Meinong, objetos possíveis não-existentes estão no extra-ser, e não fazem parte da ontologia (lembre que Meinong tem uma concepção bastante estrita acerca da existência, que a identifica com a efetividade).

Priest (2008, p.53) segue exatamente por esse caminho em sua resposta ao ataque de Quine. Segundo Priest, não há realmente um argumento contra *possibilia* — objetos meramente possíveis — na passagem citada, mas apenas uma série de questões que Quine levanta e não se esforça em responder, mas que possuem respostas razoáveis (Priest garante). Por exemplo, para a pergunta “quantos homens possíveis há diante daquela porta?”, a resposta é “[n]enhum: *possibilia* não estão no espaço e no tempo, ou, por isso mesmo, diante de portas” (Priest 2008, p.53). Como Quine não percebeu isso?

Jacquette (2015, p.180) segue pelo mesmo caminho em sua resposta às objeções de Quine:

Quine parece pensar que deve ser um embaraço para qualquer teoria semântica permitir que tantos homens obesos ocupem simultaneamente os mesmos confinamentos estreitos. Enquanto essa implicação seria intolerável para objetos existentes, não há nenhuma dificuldade conceitual correspondente que seja para objetos meinongianos não-existentes. Isso é verdade porque, apesar de terem a propriedade de serem objetos obesos diante da porta, como objetos possíveis não-atuais, eles não competem pela coextensão no mesmo espaço-tempo real. Algo similar pode ser dito acerca de objetos meinongianos impossíveis, como o homem gordo circular e quadrado diante da porta.

Assim, se aquilo que preocupa Quine é a confusão que se gera acerca da localização destes objetos, não há nada a temer. São objetos não existentes, que se encontram no domínio ontologicamente neutro do extra-ser, não ocupando espaço algum.

Mas a pergunta não era essa. A questão original, lembre, era acerca de *quantos* homens meramente possíveis estavam diante da porta. Em outras palavras, a questão era acerca dos critérios de identidade para possíveis não atuais. Segundo Priest (2008), novamente o que temos na passagem citada de Quine é pura retórica, uma sequência de perguntas que, sozinhas, não estabelecem seus pontos. Não há nenhum argumento para a afirmação de que critérios de identidade para *possibilia* são problemáticos. Priest (2008) não oferece nenhuma resposta em nome dos meinongianos, mas sabemos que Meinong indica algumas saídas. Em particular, já vimos que a distinção entre propriedades constitutivas e não-constitutivas, e a própria ideia de que um objeto é dado ou constituído por suas propriedades constitutivas, fornece um critério de identidade para objetos, o Princípio da Identidade dos Indiscerníveis Intensional:

Princípio da identidade dos indiscerníveis Intensional: objetos constituídos pelas mesmas propriedades são idênticos, ou, em outras palavras, objetos diferentes diferem também em pelo menos uma propriedade constitutiva.

Isso claramente fornece uma resposta para muitas das perguntas de Quine. O homem gordo diante da porta, enquanto caracterizado exatamente por estas propriedades (ser homem, ser gordo, estar diante da porta), é diferente do homem calvo diante da porta

(caracterizado por ser homem, ser calvo, estar diante da porta). É isso o que Jacqueline (2015, p.180) afirma:

O fato de que objetos *meinongianos* totalmente desprovidos de ser possuem propriedades identificadoras e de individuação fornece respostas razoáveis para as questões de Quine sobre a ordem ou desordem lógica ou metafísica de objetos possíveis não-existentes e não-subsistentes, com implicações para o problema da identidade e individuação de objetos impossíveis não-existentes e não-subsistentes. [...] É apenas se objetos não-existentes como o homem gordo e o homem calvo diante da porta não podem ser distinguidos em virtude de um ter e o outro não ter a propriedade de ser calvo (uma generalização do mesmo princípio da identidade dos indiscerníveis de Leibniz usado no caso de entidades existentes e atuais e subsistentes e abstratas) que a alegação de Quine de critérios de identidade não satisfazíveis para *possibilia* não-existentes pode ter alguma força.

Aqui temos uma resposta direta para a objeção original. Se realmente não for possível distinguir o homem calvo do homem gordo através de suas propriedades, teremos problemas. A resposta de Jacqueline indica que temos sim um critério de identidade, o princípio da identidade dos indiscerníveis intensional. Como os objetos na teoria de Meinong são dados através de suas propriedades — temos uma forma de teoria de feixes —, isso já nos indica um correspondente critério de identidade (e de identificação, segundo Jacqueline).

Claro, já havíamos discutido esse critério anteriormente quando discutimos a teoria dos objetos de Meinong. Agora a questão retorna, mas relacionada com a acusação de Quine de que objetos meramente possíveis não possuem critério de identidade. Isso seria um problema mesmo se pensarmos nestes objetos como fazendo parte do extra-ser. Todavia, como estamos vendo, há uma saída rápida para a dificuldade, que é dada pelo princípio de identidade dos indiscerníveis. Mas essa resposta resolve o problema?

Ora, Quine certamente não concordaria com esta resposta. Note: o critério para a identidade de objetos puros é dado em termos da identidade de propriedades, compreendidas intensionalmente, ou seja, como atributos em algum sentido da palavra.

Vimos que os atributos são o ponto de partida, a partir do qual os objetos são dados: qualquer combinação de atributos gera um correspondente objeto. Isso nos indica que, se retomamos nossa discussão de critérios de identidade anterior, a *identidade dos objetos* é tão clara quanto a *identidade dos atributos*. Mas que tipo de informação temos acerca da identidade dos atributos?

É aqui que mora o perigo. O princípio da identidade dos indiscerníveis pode servir como uma análise da identidade dos objetos em termos de suas propriedades, mas não será informativo a menos que tenhamos como determinar, de modo informativo, a identidade de atributos. E isso, segundo Quine, não temos como fazer, de modo que a resposta de Jacquette (e possivelmente de Priest) não ajuda a resolver a dificuldade.

Como fornecer um critério de identidade informativo para atributos? Algumas opções podem ser sugeridas, mas todas apresentam dificuldades:

- o Certamente não podemos dizer que atributos são idênticos quando se aplicam aos mesmos objetos, pois estaríamos andando em círculos: objetos são idênticos quando possuem os mesmos atributos, e atributos são idênticos quando se aplicam aos mesmos objetos. Essa não é uma opção.
- o Uma alternativa seria distinguir atributos em diferentes níveis, como na teoria de tipos, e garantir, por exemplo, que atributos de primeiro nível são idênticos quando possuem todos os mesmos atributos de segundo nível. Atributos de segundo nível são idênticos se possuem todos os mesmos atributos de terceiro nível, e assim por diante. Essa opção, claro, não é informativa porque acaba por deixar infundada a identidade de atributos do primeiro nível. Para determinar se dois atributos são idênticos, teríamos que saber se possuem todos os mesmos atributos de um nível acima. A resposta para essa questão, por sua vez dependeria de sabermos se esses atributos partilham todos os mesmos atributos de um nível acima, e assim ao infinito.
- o Outra opção, considerada (e descartada) por Quine (1981c, pp.102-103), seria nos aproveitarmos do fato de que conjuntos possuem critérios de identidade bem definidos, e tentar fazer com que as propriedades possam se beneficiar disso. A ideia é que propriedades seriam idênticas se, e somente se, pertencem aos mesmos conjuntos. Como a identidade de conjuntos é bem definida, teríamos assim a identidade de propriedades. Isso não vai funcionar. Como já discutimos anteriormente, a identidade dos conjuntos depende da identidade dos seus elementos, e mesmo que o princípio da extensionalidade seja impredicativo, ainda assim podemos considerar que o princípio se aplica com

sucesso a conjuntos que sejam formados por elementos com uma identidade bem determinada. No caso das propriedades, como não temos nenhum princípio ou critério de identidade para propriedades, não temos como fundamentar a identidade de conjuntos dessas entidades, de modo que a identidade dos conjuntos não pode ser usada para fundamentar a identidade delas, antes, a identidade das propriedades é que deveria fundamentar a identidade dos conjuntos de propriedades.

Essa falta de critério de identidade para propriedades parece gerar grandes dificuldades para todo o projeto intensionalista de Meinong (e de Jacqueline e Priest, que seguem na esteira de Meinong). O plano, repetindo, era começar com propriedades e obter os objetos a partir daí. O problema, como estamos vendo, é que teremos um critério de identidade para objetos informativo apenas na medida em que tivermos critério de identidade informativo para as propriedades, e é exatamente isso que falta.

Em contraste com a abordagem intensionalista, temos a abordagem tradicional da lógica clássica (entre outras), que é extensional. Começamos com objetos e *a partir deles* formamos classes, que representam suas propriedades e relações (ver a comparação em Jacqueline 2015, p.135). A abordagem extensional jacta-se de ter critérios de identidade para todas as entidades que postula (e é tarefa do filósofo acomodar a ciência empírica nesses moldes estreitos, lembre-se da citação anterior de Quine). Quais objetos são o ponto de partida? Objetos físicos, que, apesar de sua vagueza, possuem critério de identidade:

As fronteiras de uma mesa são vagas quando descemos até sua estrutura fina, porque o agrupamento das moléculas é uma questão de grau; a aliança de qualquer molécula periférica particular é indeterminada entre a mesa e a atmosfera. Todavia, essa vagueza de fronteiras não prejudica em nada a precisão da nossa *individualização* de mesas e outros objetos físicos. O que a vagueza das fronteiras nos dá é isso: existem muitos objetos físicos quase idênticos, quase coextensivos um com o outro, e diferindo apenas na inclusão ou exclusão de várias moléculas periféricas. Qualquer um desses objetos quase coextensivos poderia servir como a mesa, e nenhum seria melhor que o outro: tal é a vagueza da mesa. Todavia, *todas* elas têm o seu princípio de individualização impecável; objetos

físicos são idênticos se, e somente se, são coextensivos.
(Quine 1981c, pp.100-101)

Em outras palavras, e lembrando que a diferença numérica garante a diferença de indivíduos, objetos físicos podem ser individuados pela coextensividade, é isso que determina sua identidade (como vimos, Quine não tolera princípios de individualidade que não forneçam critério de identidade). Quine segue a partir daí afirmando que a coextensividade não é o mesmo que identificação, mas permite garantir que a identidade é significativa para objetos físicos, sabemos em que condições eles são diferentes, mesmo que não possamos efetivamente aplicar o critério sempre. Com isso, se começamos com objetos físicos em nossa ontologia, e as classes são formadas a partir desses objetos, temos que o critério de identidade para classes (o princípio de extensionalidade) estará bem fundamentado também. Esse é, afinal de contas, o fisicalismo com classes de Quine.

5. Não acaba aqui, mas está na hora de encerrar

Isso ilustra em grande parte o papel desempenhado pelos critérios de identidade na ontologia. Do ponto de vista de Quine, a falta de um critério de identidade para atributos acaba com a credibilidade do projeto intensionalista. Atributos não devem ser admitidos na ontologia (nem para começar, nem em nenhum ponto) principalmente porque não há critérios de identidade para eles. Nesse aspecto, Russell e Carnap também são criticados, pois sua adesão a uma lógica de ordem superior os compromete com quantificação sobre propriedades. A exigência é tão estrita que Quine abandona as noções de significado e sinonímia (entendida como identidade de significado), com base no fato de que não há critério de identidade para significados.

Do mesmo modo, os intensionalistas acreditam que possuem uma resposta ao desafio de Quine: o princípio da identidade dos indiscerníveis intensional. Como vimos, o princípio pode sim caracterizar a identidade, mas ele não funciona para nos dar informação acerca da identidade dos objetos, a menos que se tenha uma correspondente identidade bem fundamentada para propriedades. Em alguns momentos, Jacqueline (2015, p.182) sugere que as propriedades seriam objetos também, objetos incompletos no domínio do extra-ser, esperando para compor objetos. Poderíamos ter objetos como 'o vermelho', 'o verde', 'a circularidade'. Mas isso não ajuda com o problema em questão. A identidade de um objeto como o círculo vermelho dependeria da identidade dos respectivos objetos que o compõem, sendo difícil esclarecer como deve ser fundamentada

a identidade do vermelho, por exemplo. Não é possível responder que a identidade do vermelho é dada em termos de suas propriedades, dado que isso nos leva ao problema da identidade das propriedades novamente (e era isso que estávamos tentando resolver para começar), e não é nem mesmo claro se ainda existem propriedades nessa abordagem, agora que as propriedades são também objetos (aboliram a distinção entre conceito e objeto, de Frege). Talvez os meinonguianos pensem que podem vir a oferecer uma saída para essa questão no futuro, mas o problema não pode ser ignorado.

Isso significa que Quine não tem problemas com a identidade? Não, muito pelo contrário. Alguns filósofos questionam se Quine teve sucesso em fornecer uma ontologia que satisfaça suas próprias exigências no que diz respeito ao quesito 'critério de identidade' (Chateaubriand 2003, p.61). De fato, a coextensividade de objetos físicos, poder-se-ia questionar, indica que os objetos devem coincidir até os mínimos detalhes, em suas partículas elementares? Se for assim, será preciso dar um critério de identidade para partículas elementares, o que é notoriamente difícil (alguns diriam, impossível, ver French e Krause 2006). Além disso, como devemos entender a afirmação de que dois corpos estão na mesma localização do espaço-tempo? Temos critério de identidade independente para o espaço-tempo? A ideia de que objetos físicos possuem critérios de identidade claros e informativos ainda precisa ser esclarecida.

No final das contas, talvez, algumas entidades tenham que ser admitidas com identidade primitiva, ou mesmo sem critério de identidade (ou mesmo sem identidade em algum sentido). Essa é uma questão que não vamos explorar aqui, mas a própria exigência de que se tenha critérios de identidade poderia ser questionada (e veremos algo nessa linha quando tratarmos do estruturalismo em filosofia da física e da matemática).

Capítulo 9: Existência

1. Introdução

Até aqui, nossa discussão focou em respostas específicas para a pergunta ontológica, formulada do seguinte modo: o que é que há? Vimos como alguns filósofos respondem à pergunta acerca da mobília do mundo, e vimos também como posições tomadas acerca da própria metodologia da ontologia (a metaontologia) influenciam nas respostas para as questões ontológicas de primeira ordem. Um dos problemas metaontológicos mais fundamentais, todavia, ainda não foi abordado, e concerne a própria noção de existência que está em jogo na ontologia. Vamos separar três questões fundamentais:

- a) pergunta semântica: o que significa a palavra 'existir'?
- b) pergunta pela relação entre ser e existência: é 'existir' um sinônimo de 'ser'? Algo pode 'ser', mas não 'existir'? Em outras palavras, pode haver itens ou objetos que não existem?
- c) pergunta material: o que é a existência? Isso pode parecer estranho de se perguntar, mas a ideia aqui é passar do modo forma da questão a) para o modo material: a palavra 'existência' se refere a alguma coisa?

Essas são as questões que trataremos agora. Vamos retomar posições que já discutimos, mas agora focando especificamente no problema da existência.

As respostas para estas questões a) – c), claro, estão todas intimamente relacionadas. Ainda, se você vêm acompanhando a discussão até aqui com muita atenção (o que certamente está fazendo), deve lembrar que perguntas pelo significado de uma palavra não são resolvidas apenas com uma consulta a um dicionário. Posições acerca da relevância da linguagem natural e do uso de linguagens idealizadas terão um grande peso na análise da existência e nas respostas acerca do que ela é afinal. A princípio, nosso ponto de partida são os dados da linguagem natural, aquelas sentenças que são proferidas pelas pessoas e que se acredita que são perfeitamente significativas. Esses dados devem nos ajudar na busca pelo significado da existência, mas, para além de um limite seguro bastante estreito em que nossos juízos parecem estar garantidos pelo que fazemos com a linguagem natural, nossos palpites podem nos extraviar facilmente. Fora de uma sala de aula de ontologia, poucas pessoas estariam preparadas para afirmar com

plena convicção que há objetos que não existem, mesmo estando prontas para afirmar que há ameaças nas quais Jacó acredita, mas que não existem de fato, ou que há uma pequena chance de ganharmos na loteria. Essas e outras afirmações estão (aparentemente) no idioma da existência, atribuindo ser para determinadas entidades. Como separar o que pode e o que não pode entrar na mobília do mundo, partindo deste tipo de dado? Uma discussão sobre a própria existência deve nos ajudar, pelo menos em parte, com isso.

Antes mesmo de começarmos a investigação das posições mais usuais acerca deste problema, convém notar mais um tipo de consequência que as respostas para as questões acima podem ter. Basta retornar para a própria formulação da questão fundamental ontológica. Conforme já vimos, Quine define o problema da ontologia como sendo enunciável na seguinte questão: o que é que há? Isso pode ser entendido como perguntando por quais entidades existem, e certamente é assim que Quine a pretendia. Todavia, se perguntarmos para Meinong e seguidores, faz sentido falar que há objetos que não existem, e a pergunta pelo que há é muito mais ampla do que a pergunta pelo que existe (a pergunta ontológica, então, deveria ser restrita para: o que é que existe?). Não é raro em filosofia que tenhamos desacordo até mesmo na formulação correta de um problema, mas veremos, neste caso particular da existência, que o desacordo infecta até mesmo os argumentos lançados por cada lado no debate.

Veremos que há (ou seria melhor dizer 'existem?') duas grandes linhas de resposta para as questões acima. Por um lado, temos aquilo que chamaremos aqui de 'abordagem quantificacional', que defende que os quantificadores 'algum' e 'existe' são sinônimos, e codificam a noção de existência. Por outro lado, temos aquilo que chamaremos de 'abordagem predicativa', segundo a qual a noção de existência é capturada por um predicado sobre objetos particulares. Diante do que você já viu acerca de suas propostas, não é nenhuma surpresa que Frege, Russell, Quine e seguidores aderem à primeira opção, e que Meinong e seguidores aderem à segunda. Trata-se de concepções bastante distintas acerca do significado e da natureza da existência, cada uma delas, de modo geral, estando também associada a uma concepção acerca da importância e da confiabilidade dos dados fornecidos pela linguagem natural na avaliação de questões ontológicas. Primeiramente, apresentaremos cada uma das opções (quantificacional e predicativa), com seus argumentos a favor e contra a abordagem rival. Para retomar questões de ordem metodológica, fecharemos nossa discussão com consideração sobre o papel da linguagem natural em cada uma delas. Como veremos, há

um desacordo fundamental aqui, que não pode ser resolvido apelando-se apenas para o uso de dados da linguagem natural.

2. A abordagem quantificacional

Na esteira do sucesso do critério de compromisso ontológico de Quine, a representação da noção de existência através do quantificador existencial passou a ser considerada a nova ortodoxia. A tese remonta à própria criação da lógica matemática contemporânea no século XIX, com a introdução, por Frege, da moderna teoria da quantificação. Por uma questão de simplicidade, vamos focar na apresentação avançada por Russell (1978b) da concepção de existência como representada pela quantificação. Basicamente, para responder nossas questões do começo deste capítulo, Russell sustenta que a existência é capturada completamente pelo quantificador existencial, que o significado do quantificador existencial pode ser analisado em termos de uma modalidade, a possibilidade, e que o quantificador existencial representa uma propriedade de ordem superior, a propriedade de que uma função proposicional é algumas vezes verdadeira (nesse sentido, a existência é uma propriedade, mas não uma propriedade de indivíduos).

Vejamus a *tese positiva* de Russell em favor de sua concepção de existência. Começamos com algumas noções básicas da proposta. Uma *função proposicional* é uma expressão que contém um constituinte indeterminado (uma variável), e que se torna uma proposição quando o constituinte indeterminado é substituído por outro que seja determinado (uma função proposicional pode ser vista como aquilo que chamaríamos de uma fórmula com uma variável livre, hoje em dia, em nossos cursos de lógica). Exemplo: 'x é homem' é uma função proposicional, possui um constituinte 'x' indeterminado, e se transforma em uma proposição ao substituirmos 'x' por um constituinte determinado, por exemplo, 'Napoleão é homem'. Podemos aplicar *modalidades* às funções proposicionais (e apenas sobre funções proposicionais, segundo Russell): uma função proposicional é *necessária* quando é sempre verdadeira, é *possível* quando é algumas vezes verdadeira, é *impossível* quando nunca é verdadeira.

Nas palavras do próprio Russell:

Quando tomamos qualquer função proposicional e afirmamos acerca dela que ela é possível, que algumas vezes ela é verdadeira, isto nos dá o significado fundamental da "existência". Podemos expressá-lo dizendo que existe pelo menos um valor de x para o qual aquela

função proposicional é verdadeira. [...] A existência é essencialmente uma propriedade de uma função proposicional. Significa que aquela função proposicional é verdadeira em pelo menos uma instância. [...] Será a partir desta noção de *algumas vezes*, que é a mesma que a noção de *possível*, que conseguiremos a noção de existência. Dizer que os unicórnios existem é simplesmente dizer que “‘x é um unicórnio’ é possível””. (1978b, p.97)

Assim, afirmações de existência, como “existem pinguins” devem ser entendidas como abreviando “‘x é pinguim’ é algumas vezes verdadeira”. Russell continua argumentando que a noção de existência deve se aplicar apenas a funções proposicionais, e nunca a indivíduos, por mais que nos pareça razoável dizer, de determinados indivíduos, que eles existem. Enunciados como ‘Donald Trump existe’ não fazem sentido, já que atribuir existência a Donald Trump é predicar a existência de um indivíduo.

Em favor desta forma de se compreender a existência, Russell (e Quine, posteriormente, também) argumenta que muitas vezes queremos atribuir existência para algo, sem conhecer ou poder apresentar nenhuma instância do conceito em voga. Por exemplo, Russell sugere (1978b, p.98) que todos entendemos perfeitamente bem a afirmação “existem pessoas em Timbuctu”, apesar de não sermos capazes de nomear uma dessas pessoas (estou supondo que não). Quine (1989) sugere um exemplo ainda mais interessante: ‘existem números reais não especificáveis’, ou seja, números reais que não possuem nome nem são especificáveis por descrição. Como sabemos, em teorias usuais sobre os números reais, temos apenas uma quantidade infinita enumerável de nomes disponíveis, mas uma quantidade não enumerável de números reais. Inevitavelmente, muitos números reais ficam sem nome, mas ainda assim existem. Conseguimos evitar ter que falar deles particularmente ao sustentar que a existência é representada pelo quantificador, e não uma propriedade de particulares. Esses casos parecem ser mais evidência em favor da tese de que existência não é uma propriedade de indivíduos, dado que podemos e muitas vezes precisamos afirmar a existência em casos em que é impossível tratar de indivíduos.

Russell ainda possui argumentos *negativos*, contra a tese de que a existência possa ser uma característica de particulares. Para começar, ele sugere que afirmar a existência de particulares é cometer uma falácia (1978b, p.97) na distribuição da existência. Somos tentados a argumentar da seguinte forma: “Os homens existem, Sócrates é homem, logo, Sócrates existe”. Temos aqui a mesma falácia que no seguinte

argumento, que ao contrário do anterior, todos reconheceriam como inválido: “Os homens são numerosos, Sócrates é homem, logo, Sócrates é numeroso”. Existência e numerosidade não se aplicam a particulares, mas apenas a funções proposicionais. A conclusão em ambos os casos é sem sentido segundo Russell, dado que se faz uma confusão de tipos (se você lembra da nossa breve apresentação da teoria de tipos, a confusão denunciada por Russell consiste em aplicar predicados como a existência, de tipo 2 ou superior, sobre indivíduos, que são de tipo 0; uma predicação de tipo 2 deve se aplicar a itens de tipo 1, ou seja, predicados de indivíduos).

Mas como Russell pode garantir que a existência não é um predicado de particulares? Não parece uma trivialidade que sentenças como “Neymar existe” e “o sr. Pickwick não existe” são verdadeiras? Há uma resposta para isso. Considere uma afirmação falsa, como ‘existem sereias’. Se essa fosse uma atribuição de existência a indivíduos (uma afirmação do tipo ‘s é P’), idealmente, estaríamos falando de algum indivíduo, ou indivíduos, que eles possuem uma propriedade, a de existir (e essa atribuição seria julgada falsa no caso do nosso exemplo, claro). Mas, argumenta Russell (1978b, p.97), nesse caso, seria impossível para a afirmação ser significativa (como ela parece ser) sem ser verdadeira. Qual a razão para isso? Ora, lembre que uma proposição na qual um predicado é atribuído para um particular, segundo Russell, deve ter o particular como um componente da proposição, as proposições devem ter como componentes entidades que existem. Em outras palavras, atribuir um predicado para algo, seja verdadeiramente, seja falsamente, requer que esse algo, que está aparecendo como sujeito, exista. Com isso, seria impossível atribuir existência falsamente para qualquer particular, por força dessa exigência da semântica russelliana (e esse é o motivo de ele introduzir sua teoria das descrições, eliminando nomes ordinários como componentes de proposições, lembre); é preciso que, em uma proposição legítima, o termo sujeito denote algo que esteja lá, existindo, para que o predicado lhe seja atribuído.

Isso nos leva ao segundo argumento de Russell contra a existência como predicação sobre particulares. Supondo que a existência fosse um predicado de indivíduos, só faria sentido aplicá-la para itens que existem (isso se compreende a partir da discussão do parágrafo anterior); como consequência deste fato, teríamos que a existência seria verdadeira de *tudo* (novamente, porque a predicação só pode ser aplicada sobre itens existentes, conforme lembramos no parágrafo anterior). Ora, pergunta Russell, qual a razão para termos um predicado que se aplica a tudo? Segundo o filósofo inglês, nenhuma:

Quero dizer que é perfeitamente claro que, se existe uma coisa tal como a existência de indivíduos da qual falamos, seria absolutamente impossível para ela não se aplicar, e esta é a característica de um engano. (1978b, p.104)

Esse é um passo comum em filosofia: uma suposta qualidade que se aplica universalmente não faz sentido, dado que não serve para distinguir nada. Uma propriedade legítima, segundo essa concepção, deve classificar tudo em duas classes: a classe dos objetos que a possuem, e a classe dos objetos que não a possuem, e nenhuma delas pode ser vazia para que o predicado seja significativo. Se uma propriedade falha em fazer isso, assumi-la é um erro, segundo Russell.

O que está por trás de ambos os argumentos é uma tese que já vimos anteriormente, e que estamos trazendo em destaque aqui: *a tese de que só faz sentido atribuímos predicados com verdade ou falsidade de itens existentes*. Essa tese, chamada algumas vezes de *tese ser-predicação* (porque relaciona a intimamente existência com a predicação) ou de *hipótese ontológica* (Routley 2018), já havia sido avançada anteriormente por Frege (apesar de que suas origens podem ser traçadas até Parmênides, segundo alguns). Segundo Frege, em sua discussão clássica acerca do princípio da composicionalidade, ‘aquele que não admite que um nome tenha uma referência não lhe pode atribuir nem negar um predicado’ (2009b, p.137). Ou seja, não podemos atribuir um predicado nem negar um predicado de um nome que não se refere a nada. Se tal atribuição deve poder ser verdadeira ou falsa, então o nome em questão precisa de uma referência, e isso, na ontologia fregeana, exige existência da referência. Isso pode parecer forte demais, mas Frege o formula como uma consequência simples do princípio de composicionalidade da referência: a referência de uma sentença (que para Frege, lembre, é seu valor de verdade) é obtida a partir da referência das partes da sentença. Se falta referência a uma das partes, falta referência para a sentença toda; se um nome não se refere a nada, a sentença da qual ele aparece como sujeito também não se refere a nada.

Considere o exemplo clássico de Frege, ‘Ulisses profundamente adormecido foi desembarcado em Ítaca’. Segundo o princípio mencionado acima, se supormos que o nome ‘Ulisses’ não possui referência, então não pode estar em questão o valor de verdade da sentença; ela possui sentido, mas não possui valor de verdade (para usar a terminologia fregeana). Para podermos predicar algo de um objeto, ele deve existir. Isso é o que está envolvido na reclamação de Russell de que enunciados existenciais, caso representassem atribuições de propriedades a particulares, seriam sempre verdadeiros, já

que todos os componentes de uma proposição que figuram como sujeitos devem existir, e é por isso também que enunciados existenciais falsos, como ‘sereias existem’, deveriam acabar sem sentido, ou sendo verdadeiros, o que claramente é absurdo.

A tese da existência como quantificação também foi avançada por Quine. Segundo Quine, a existência deve ser entendida em termos de quantificação, mas, diferentemente de Russell e Frege, ela não significa predicação sobre propriedades ou funções proposicionais (dado que Quine não aceitava propriedades, nem quantificação sobre variáveis representando propriedades), antes, ela é irreduzível, e portanto, não há nada para a existência além daquilo que o quantificador existencial em sua interpretação objetual representa (*interpretação objetual* indica simplesmente que o quantificador existencial $\exists x$, quando prefixa uma fórmula, F qualquer como em $(\exists x)Fx$, indica que existem objetos que são F, e não que existem substituições de x por nomes, que tornam F verdadeira, ou seja, não que Fa é verdadeira, para algum nome a apropriado. Isso simplesmente transferiria o problema para sabermos se a denota algo existente).

Quine coloca estes pontos de modo bastante enfático:

A existência é aquilo que a quantificação existencial exprime. Há coisas de espécie F se e somente se $(\exists x)Fx$. Essa afirmação é tão estéril para o nosso debate quanto indiscutível, pois por ela é que começamos a explicar a notação simbólica da quantificação existencial. O fato é que não tem cabimento exigir uma explicação da existência em termos mais simples. Encontramos uma explicação da existência singular, “a existe” em “ $(\exists x)(x = a)$ ”; mas a explicação, por sua vez, do próprio quantificador existencial, “há”, a explicação da existência em geral, é de antemão causa perdida. (Quine 1989 p.108)

Note a identificação entre “ser”, “haver” e “existir”. Haver certas coisas é o mesmo que essas coisas existirem. A existência é unívoca, não existem sentidos diferentes de existência, dependendo do tipo de objeto aos quais se aplica. Lembre que Quine rejeita a distinção meinonguiana que pretende manter a palavra ‘existir’ para objetos concretos, e subsistir para objetos abstratos. Há um único sentido de ser, e todos os objetos que existem, existem nesse mesmo sentido.

O uso de quantificadores para representar a existência, tanto para Quine, quanto para Frege e Russell, opera sobre o desejo de se regimentar a linguagem natural para o

estudo da ontologia. Alguém poderia perguntar acerca das motivações para o uso do quantificador existencial, em particular, para representar existência. A gramática de superfície da nossa língua não sugere que a existência seja um predicado? Ao afirmar “Pelé existe”, não estamos predicando algo de Pelé? Não, segundo a análise de Quine. Como já vimos, Quine sugere que devemos deslocar o peso do compromisso ontológico dos nomes para o uso dos quantificadores e das variáveis. O que estamos afirmando nesse caso é que $(\exists x)(x = \text{Pelé})$. Isso explica a existência de indivíduos em termos de quantificação e identidade; não é o uso de um nome que nos compromete com a existência de um indivíduo, mas o uso do quantificador.

É difícil encontrarmos argumentos específicos a favor desta tese relacionando existência e quantificação. Como vimos, segundo Quine, buscar por algo mais básico é tempo perdido. O melhor que podemos fazer é ilustrar o uso do aparato quantificacional na regimentação da linguagem natural, e mostrar como isso pode ser feito naturalmente. Nessa tarefa, a regimentação usa apenas recursos já disponíveis nas línguas naturais, e isso indica que a introdução dos quantificadores é bastante natural. Segundo van Inwagen (1998, p.239), um proponente da abordagem quineana, a passagem de sentenças na língua natural para o idioma de quantificação e variáveis é apenas uma forma de se abreviar o discurso natural, e pode ser feita de modo bastante suave, se bem que incômodo algumas vezes. Isso mostra que o aparato quantificacional captura o sentido da existência em linguagem natural. O aparato da quantificação e variáveis nos ajuda a entender a referência cruzada e evitar algumas ambiguidades da língua natural. Considere uma sentença como “qualquer um que fala sozinho tem um ouvinte paciente”. Como aprendemos nos cursos de lógica, uma tradução para a linguagem quantificacional, com uso de variáveis, seria simplesmente “para qualquer x , se x fala com x , então, existe algum y (y é um ouvinte de x e y é paciente)”. Com um pouco de prática, somos capazes de fazer uma transição suave do idioma natural para o idioma dos quantificadores e linguagem natural. Diferentemente do que se defende em alguns lugares, de que as regras dedutivas dos quantificadores em sistemas formais definem o significado dos quantificadores, van Inwagen sugere que significado do aparato quantificacional é dado pela própria linguagem natural que os quantificadores buscam captar:

Mas enquanto que essas regras fornecem motivação para termos à nossa disposição tais coisas como o idioma de quantificadores-variáveis, elas não são a fonte do significado deste idioma, o significado, isto é, de sentenças contendo quantificadores e variáveis. O significado dos

quantificadores é dado pelas frases em inglês — ou alguma outra língua natural — que eles abreviam. O fato de que quantificadores são abreviações implica que podemos dar para eles a melhor definição possível: podemos mostrar como eliminá-los em favor de frases que já entendemos. (van Inwagen 1998, p.240)

Ou seja, sempre podemos desabreviar uma sentença escrita no idioma dos quantificadores em termos de simples ‘existência’, em linguagem natural. Isso testemunha a favor da capacidade dos quantificadores representar a noção de existência que temos da linguagem natural, segundo van Inwagen.

Quine também parece adotar claramente a tese ser-predicação, que vincula existência com predicação. Em (1989, p.107) ele cita com aprovação a ideia de que “a é” abrevia “a é alguma coisa”, ou seja, afirmar existência está relacionado com a possibilidade de predicação. Ele reforça esse ponto ao afirmar que são a mesma coisa colocar os objetos no domínio de quantificação e colocar os objetos como objetos de predicação:

Um outro meio de dizer quais são os objetos que uma teoria requer é dizer que são os objetos dos quais alguns dos predicados da teoria precisam ser verdadeiros, para que a teoria seja verdadeira. Mas isso é o mesmo que dizer que são os objetos que precisam estar entre os valores das variáveis para que a teoria seja verdadeira. (Quine 1989, p.107)

Assim, não podemos predicar nada de objetos não existentes. Como já discutimos anteriormente, a tese ser-predicação é uma forma de se codificar o ponto de vista extensional: os objetos devem estar disponíveis para predicação de antemão, a existência precede a essência. Não faz sentido, portanto, afirmar que há objetos que não existem, desde este ponto de vista: para afirmar algo de um objeto, ele já deve estar no domínio de quantificação, já deve ser algo contando como um existente.

3. Meinong e os novos meinonguianos

O ponto de vista extensional, com a existência sendo um pré-requisito para a caracterização das entidades, é exatamente o que os meinonguianos recusam. Segundo

Meinong e seus seguidores, enunciados de existência devem ser entendidos diretamente a partir de sua forma gramatical, ou seja, como predicção sobre indivíduos, de modo que a existência é uma propriedade de indivíduos. De modo geral, os meinonguianos seguem Meinong ao caracterizar a existência em termos de localização no espaço e no tempo (como já vimos ao discutir a posição de Meinong). Essas observações servem como a resposta meinonguianas para as questões que levantamos no início deste capítulo. A existência é representada por um predicado de indivíduos, e está por uma forma de efetividade. Com isso, ser e existir não se identificam, dado que há objetos que não existem (por exemplo, na abordagem de Meinong, os objetos que subsistem).

Os meinonguianos também possuem argumentos positivos para sua tese, e argumentos negativos contra a tese quantificacional. Vamos começar pelo modo como os argumentos dos seus adversários podem ser resistidos, isto é, como, aparentemente, não temos boas razões para aderir à abordagem quantificacional, segundo os meinonguianos (apesar de que a abordagem da existência como uma propriedade de indivíduos não é uma exclusividade de Meinong e seguidores, ela é mais comumente associada a eles, e não discutiremos abordagens da existência como predicado mas que divirjam da linha meinonguiana).

Um primeiro problema, voltado diretamente para a análise de Frege e Russell da existência como predicado de ordem superior diz respeito à sua coerência: há claras evidências de que a análise é circular (ela pressupõe a noção de existência, não servindo como uma análise para esclarecer o significado de existência). Lembre que segundo Russell, sentenças como “existem tatus” deve ser entendidas como “‘x é um tatu’ é verdadeiro algumas vezes”, e isso, por sua vez, requer que algum particular preencha a função proposicional a transformando em uma proposição verdadeira (mesmo que não sejamos capazes de especificar nenhum de tais particulares). Mas Russell comete o erro de supor que o particular em questão deve ser um particular existente, e nunca um particular não-existente! Essa é a pressuposição que opera implicitamente na análise de enunciados existenciais. Para ilustrar o que está em jogo, suponha que desejamos considerar “‘x é homem’ é verdadeiro algumas vezes”, que seria a análise russelliana de ‘existem homens’. Alguém poderia sugerir que podemos substituir ‘x’ por ‘sr. Pickwick’, tornando a função proposicional em uma proposição verdadeira (dado que o sr. Pickwick é um homem), mas sem que a proposição trate de algo que existe. Russell protestaria contra essa substituição, alegando que o sr. Pickwick não existe, de modo que não pode participar de predicção. Ora, impedir essa substituição requer que restrinjamos as substituições para contemplar apenas casos de *particulares existentes*. Todavia, como

estamos vendo, nesse caso, a noção de existência já está pressuposta nas instâncias substitutivas, e não está sendo de fato analisada na proposta avançada por Russell (ver McGinn 2000, pp.21-22).

Isso contamina toda a argumentação russelliana com a abordagem da existência como predicação, dado que o que está por trás dessa reclamação contra Russell é a adoção da tese ser-predicação. Os argumentos de Russell contra a existência como um predicado de indivíduos fazem uso da noção de existência dos próprios indivíduos, *dado que supõe que apenas o que é existente pode ser caracterizado*. Mas essa ideia de predicação relacionada com existência (abraçada por Quine e Frege também, como vimos) confunde as coisas, segundo a perspectiva meinonguiana. Já vimos que Meinong sugere que aquilo que algo é, suas propriedades (descritas por seus predicados), não depende de sua existência. Há, como vimos, *uma independência do ser-tal em relação ao ser*, segundo Meinong. Qualquer objeto pode ser caracterizado independentemente de sua existência (e a existência não é uma propriedade caracterizadora). Nesse sentido, colocar a existência como uma condição para que objetos possam ser caracterizados, de certo modo, comete uma petição de princípio contra Meinong, que não aceita tal condição. A essência precede a existência nesse caso.

Quine escapa de algumas das objeções ao evitar analisar a existência como predicação sobre funções proposicionais (lembre, para ele a existência não é analisada em termos mais simples). Todavia, isso não significa que Quine é poupado das críticas mais severas dirigidas pelos meinonguianos. Segundo Routley (1982) p.152, um defensor de uma posição meinonguiana, Quine comete erros também, em particular, ao formular o problema ontológico na forma como o formulou: o que é que há? Ora, colocar o problema deste modo identifica “ser”, “haver” e “existir”. Com isso, fica impossível afirmar que há determinadas entidades sem se comprometer com a sua existência. Fica impossível, por exemplo, afirmar coisas como “há um homem velho, de barba branca, que traz presentes para as crianças bem comportadas no Natal, mas ele não existe”. Frases como “há muitos apetrechos que eu gostaria de ter, mas eles não existem”, que fazem perfeito sentido na linguagem natural, passam a ser contraditórias na leitura que identifica quantificação e existência (basicamente, elas dizem que existem coisas que não existem). Com isso, também é um erro responder ao problema ontológico com um “tudo”. Na perspectiva meinonguiana, há muitas coisas que não existem (já falamos bastante sobre elas, não?).

Isso nos leva para um problema relacionado (e dirigido especificamente a Quine): a afirmação quineana de que é apenas pelo uso do quantificador que nos

comprometemos ontologicamente. Segundo critérios quineanos, a quantificação é o único modo de nos comprometermos com entidades, e, do mesmo modo, ao quantificarmos sobre determinadas entidades, nos comprometemos com elas. Os meinonguianos, ao proporem uma leitura neutra de “há” ou “alguns”, que eles chamam de *quantificador particular*, sem peso ontológico, sugerem que o quantificador não nos compromete ontologicamente. Podemos claramente afirmar que há coisas desse e daquele modo, mas que elas não existem (como o Papai Noel, o flogisto, o éter). De fato, falamos sobre muitas dessas coisas, as caracterizamos de diversas maneiras, podemos até mesmo, em alguns casos, pensar que estamos falando de algo existente, antes de descobrirmos que elas não existem (o caso do éter e do flogisto, por exemplo). É impossível explicar esses dados da linguagem natural em termos de quantificação existencial. Assim, o critério de compromisso ontológico de Quine está equivocado ao sustentar que o quantificador existencial, na sua forma ‘há objetos tais que’ sempre que utilizado, nos compromete existencialmente. Em geral, a quantificação não nos compromete existencialmente.

Em resumo: há dificuldades da abordagem quantificacional em diferentes frentes. Mas quais são as evidências a favor de considerarmos afirmações de existência como casos de predicação? Como podemos fundamentar um caso a favor de um quantificador existencialmente neutro?

É aqui que os meinonguianos apelam para os dados que obtemos da linguagem natural. Nós de fato atribuímos com sucesso propriedades para objetos sem exigir que existam. Caracterizamos o tempo todo entidades não existentes. Isso é evidência suficiente contra a tese ser-predicação, que, como vimos, Quine identifica com a tese de que o quantificador existencial representa a existência (uma defesa pode ser encontrada em Routley 2018). Esses fatos devem ser entendidos como dados que são o ponto de partida da teorização. Isso nos indica que a existência deve ser considerada como uma propriedade de objetos, mesmo que não seja uma propriedade caracterizadora.

Outro tipo de evidência a favor da posição meinonguiana é, aparentemente, o discurso comum acerca de objetos não existentes na ciência. Nesse sentido, a teoria de objetos daria conta do discurso habitual da ciência sem precisar de regimentação. Por exemplo, cientistas falam de entidades que são postuladas antes mesmo de sabermos se existem. Elas são caracterizadas, e, depois de conhecermos a sua caracterização, podemos buscar por tais entidades (como recentemente, o bóson de Higgs). Do mesmo modo, os matemáticos falam de suas entidades sem compromisso existencial. Meinong acertou em não classificar as entidades abstratas como existentes, e restringir a existência apenas para objetos no espaço e no tempo (ver Routley 2018, p.37). O sucesso

da teoria meinonguiana em acomodar o discurso usual seria evidência favorável para a teoria.

Uma consequência da teoria meinonguiana que é vista como uma vantagem pelos meinonguianos é que ela implica que objetos abstratos não existem. De fato, segundo Meinong, como comentamos acima, a existência fica restrita apenas a objetos localizados no espaço e no tempo. Objetos abstratos, no máximo, subsistem (e para Routley 2018, a subsistência é dispensável). Note, todavia, que isso pode ser um passo muito substancial para um conceito como a existência. É comum filósofos verem com desconfiança conceitos com implicações tão amplas. Ou seja, a simples noção de existência, por si só, implica que objetos abstratos, universais incluídos, não existem. Isso preocupa, porque lança sobre uma longa tradição (do debate sobre objetos abstratos) uma suspeita de um erro básico, na compreensão da existência. Isso costuma ser o sinal de que a proposta está equivocada. Claro, o meinonguiano vê sua teoria como dissolvendo problemas que surgem apenas quando se toma a quantificação como existencialmente carregada.

4. Digressão metodológica sobre as abordagens aos problemas

Talvez você possa estar entediado com a ênfase que estamos colocando sobre alguns pontos relacionados com a linguagem em cada uma das abordagens. Enfatizamos que a abordagem meinonguiana coloca grande peso em sua capacidade de preservar a análise intuitiva de sentenças da língua natural. Todavia, como vimos, Quine e van Inwagen também pensam que a linguagem natural é quem fornece os subsídios para compreendermos a quantificação existencial, que simplesmente abrevia sentenças em linguagem natural. Mas apesar desta aparente similaridade, as duas posições principais que estivemos investigando acerca do problema da existência tomam pontos de vista distintos quando se trata do papel da linguagem natural na *investigação* ontológica. A linguagem natural, em ambos os casos, serve como pano de fundo contra o qual devemos entender a existência (seja como quantificador ontologicamente carregado, seja como um predicado de indivíduos), mas ela desempenha um papel bastante diferente em cada uma das abordagens no que diz respeito aos dados que fornece para a própria ontologia. Note: ambos os lados do debate propõe que para entendermos a existência, devemos levar em consideração a linguagem, os enunciados atribuindo existência. Mas o que fazem com esse ponto de partida, e quais as conclusões tiram, nos levam por caminhos bastante diferentes. Isso, nos parece, marca um desacordo profundo acerca da própria atividade de

fazer ontologia, e o desacordo está em um nível tão fundamental que parece difícil que os dois lados encontrem um solo comum para o debate. Vejamos.

Como vimos, Routley e os meinonguianos, de modo geral, acreditam que a abordagem quantificacional viola arbitrariamente o funcionamento natural da linguagem. Distorções são necessárias para que a abordagem quantificacional possa dar conta de diversos enunciados de existência, e muitos deles sequer podem ser enunciados com o uso de quantificadores existencialmente carregados. Sentenças como “há objetos que não existem” não podem sequer ser formuladas. Sentenças falando sobre a existência de indivíduos, como “Meryl Streep existe”, apesar da similaridade em sua forma gramatical com sentenças da forma “Meryl Streep é atriz”, não podem ser entendidas como essa última, mas devem antes ser parafraseadas como “existe x ($x = \text{Meryl Streep}$)”, ou através de uso de descrições definidas, como na abordagem de Russell (o que é um desvio ainda maior da forma usual da linguagem natural). Ora, isso, segundo o meinonguiano, distorce a forma lógica natural das sentenças, que é claramente uma predicação. Quando se trata de sentenças ainda mais sofisticadas, como “há um presente extraordinário que quero dar para você, mas ele não existe”, a situação fica ainda mais complicada, e o adepto da abordagem quantificacional deve se recusar a entender essa afirmação como envolvendo quantificação neutra, além de tentar evitar a contradição que surge ao se utilizar um quantificador ontologicamente carregado, quando teríamos “existe um x (x é um presente extraordinário, eu gostaria de dar x para você, mas x não existe)”. Com isso, afirmamos que o objeto existe e não existe (o que nem mesmo um meinonguiano aceitaria, lembre).

Todavia, o que parece contar como uma das principais desvantagens da abordagem quantificacional, visto pelo ponto de vista dos seus defensores, é na verdade, uma virtude (do ponto de vista deles, claro). De fato, não podemos esquecer que Frege, Russell e Quine veem a linguagem comum com desconfiança quando se trata de realizar trabalho filosófico. Segundo Russell, a ideia central do meinonguianismo acerca da existência, o fato de que a existência é predicação sobre particulares, é sim uma consequência bastante intuitiva da linguagem natural. Nesse ponto, ele concorda com os meinonguianos! Mas o que Russell faz com isso é bastante diferente do que aquilo que os meinonguianos esperam: o fato de parecer uma predicação não significa que devemos seguir as sugestões da linguagem natural, mas antes, que se assim o fizermos, laboraremos em um erro que surge com a própria linguagem: “uma vez que mantenhemos a linguagem ordinária verificaremos ser muito difícil escapar do preconceito que nos é imposto pela linguagem” (Russell 1978b, p.98). A linguagem natural sugere que a existência é um predicado de indivíduos, mas ela está errada! A única solução é criarmos

uma linguagem *ad hoc*, na qual a forma lógica apropriada das proposições seja exibida, o que Russell buscou fazer com a teoria de tipos. Novamente: Russell concorda que a linguagem natural sugere que a existência seja um predicado de indivíduos, mas discorda que essa sugestão deva ser levada a sério.

Nesse sentido, a linguagem natural dá origem a dificuldades filosóficas que somente são superadas através do uso de linguagens artificiais (lembre que Russell 1978b sugere que muitos problemas filosóficos são o resultado de má gramática filosófica, uma sugestão que, curiosamente, também é feita por Routley 2018, mas desta vez em nome dos meinonguianos). Longe de ser visto como um defeito, a paráfrase e a consequente necessidade de modificar a forma aparente de sentenças da linguagem natural é uma virtude (segundo Russell), dado que evita dificuldades decorrentes de limitações da linguagem natural. Nesse sentido, os dados da linguagem natural, como o aparente fato de que a existência é um predicado, e de que podemos falar de entidades não existentes caracterizando-as, perdem o peso de evidência a favor da abordagem rival, e podem ser discutidos e, eventualmente, evitados como equivocados através do uso de um formalismo mais apropriado.

Quine também considera a linguagem natural como o seu ponto de partida, mas, de um ponto de vista da ontologia, assim como acontecia para Russell, ela não serve. Não podemos utilizar enunciados da linguagem natural como evidência para sustentar que há objetos que não existem, ou de que a existência é um predicado. Também não podemos tentar extrair da linguagem natural, tomada como ela é, qualquer tipo de compromisso ontológico. Essa delimitação requer a regimentação na forma canônica, a linguagem de primeira ordem da lógica clássica, com identidade.

A ontologia do homem comum é vaga e desarrumada de dois modos. Ela assume muitos supostos objetos que estão definidos de modo vago ou inadequado. Mas também, o que é mais significativo, ela é vaga em seu escopo; nós não podemos dizer, em geral, quais dessas coisas vagas atribuímos à ontologia de alguém, quais coisas devemos supor que essa pessoa assume. Deveríamos contar a gramática como decisiva? Todo substantivo exige uma matriz de denotações? Certamente não; a nominalização dos verbos é frequentemente apenas uma variação estilística. (Quine 1981, p.9)

Ou seja, novamente a gramática da língua natural não deve ser tomada como um guia preciso para a investigação ontológica. Há muito a se discutir e elaborar quando analisamos uma sentença, e ela não deve ser tomada literalmente, a menos que essa seja a única opção. Mas isso não é tudo. Longe de pretender sugerir que a linguagem natural carrega uma ontologia que permanece escondida por trás de dificuldades relacionadas com a vaguidade, que poderiam ser vistas como nos comprometendo, em níveis mais ou menos profundos com determinadas entidades, dependendo do caso avaliado, Quine sugere, ao contrário, que simplesmente não temos uma ontologia implícita na linguagem natural. A ontologia só começa quando o trabalho filosófico entra em cena. Com isso, a linguagem natural pode sugerir alguma informação sobre ontologia, mas não carrega em si mesma nada de definitivo:

Meu ponto não é que a linguagem natural seja desleixada, por mais desleixada que ela seja. Devemos reconhecer essas gradações pelo que são, e reconhecer que uma ontologia delimitada não está implícita na linguagem ordinária. A ideia de uma delimitação entre ser e não ser é uma ideia filosófica, uma ideia de ciência técnica em sentido amplo. Cientistas e filósofos buscam um sistema compreensivo do mundo, um que seja orientado para a referência ainda mais diretamente e totalmente do que a linguagem ordinária. A preocupação ontológica não é uma correção do pensamento e prática do leigo; ela é alheia à cultura leiga, apesar de ser uma consequência dela. (Quine 1981, p.9)

O trabalho ontológico sério começa na regimentação, com o uso do aparato de quantificadores e variáveis. Como sugerem Quine (1981) p.10 e van Inwagen (1998) pp.11-14, há um espaço bastante amplo para a criatividade na regimentação. Traduzir uma sentença da língua portuguesa para o idioma das variáveis e quantificação requer uma grande dose de engenhosidade, e muitas vezes é preciso trabalho sério para que compromissos aparentes em determinadas sentenças sejam eliminados em uma paráfrase adequada. Exemplos simples podem ser dados envolvendo números. Ao afirmarmos “há ao menos dois pinguins”, aparentemente nos comprometemos com a existência de números, além de pinguins. Todavia, enunciados como esse podem facilmente ser traduzidos sem nenhuma referência a números, como em “existe x , existe y (x é pinguim, y é pinguim, e x é diferente de y)”. Isso ainda nos compromete com

pinguins, mas não com números. Paráfrases neste sentido, para sentenças mais elaboradas, requerem mais criatividade, e a tarefa do estudioso da ontologia é conseguir elaborar uma ontologia que acomode a ciência, sem compromissos desnecessários, e sem violar a exigência de que todas as entidades postuladas tenham condições claras de identidade.

Isso tudo faz com que a ideia de um desvio da linguagem ordinária pareça menos dramática. Há, aparentemente, razões para que não se utilize os dados da linguagem ordinária nas investigações ontológicas, e as linguagens formais seriam como que ferramentas que o filósofo deve empregar para melhor estudar a ontologia. Mas o que os meinongianos têm a dizer sobre isso? Certamente, sua preferência por tomar a linguagem natural como ponto de partida parece ficar enfraquecida com estas considerações. Mas não é assim que eles mesmos veem a sua situação.

Sobre a afirmação de Quine de que apenas a regimentação nos permite determinar a ontologia de uma teoria ou discurso, Routley (1982), p.169 é bastante direto: “[m]ais de dois milênios de discussão filosófica não regimentada acerca de questões ontológicas testemunham contra essa afirmação, e deveriam forçar a sua reformulação”. O uso de regimentação é uma aquisição recente na discussão filosófica, mas as discussões ontológicas já se realizam desde muito antes do surgimento de linguagens artificiais, ou do uso do idioma de variáveis e quantificação. Assim, não parece proceder a afirmação de Quine (e em certa medida de Frege e Russell) que a ontologia só pode ser discutida quando temos regimentação. Como vimos, um dos principais motivos para a regimentação é que, segundo Quine, apenas com o uso da regimentação podemos utilizar o critério de compromisso ontológico. Ora, Routley e os meinongianos não aceitam o quantificador carregado existencialmente, e veem a manobra de Quine como se baseando em um erro fundamental: pede-se a regimentação para que se possa aplicar uma teoria equivocada para se determinar o compromisso ontológico. Isso, segundo Routley, indica que

o argumento, com suas considerações auxiliares, é talvez melhor construído como uma *reductio ad absurdum* da adoção de uma tradução para uma linguagem regimentada como o único teste para o compromisso ontológico. (Routley 1982, p.169)

Ou seja, a exigência de uma tradução para que se possa aplicar o critério de compromisso ontológico através do quantificador existencial *testemunha contra* a própria

posição quineana, segundo Routley, e deve ser visto como evidência do fracasso da teoria. É como se tomássemos um desvio no caminho que nos conduz diretamente para o caminho errado.

A linguagem natural, segundo Routley, deve ser tomada mais ou menos como ela está. É a partir dela que obteremos evidência para a ontologia e a teoria de objetos, de modo mais geral, sem a necessidade de paráfrases. A própria ideia de que são necessárias paráfrases para que se chegue a uma visão mais clara dos compromissos ontológicos soa como um erro. Evitar isso, como já estamos enfatizando, é uma virtude da abordagem meinonguiana, segundo os seus proponentes, dado que nesta abordagem, devido à sua proximidade com a linguagem natural que já usamos,

Uma linguagem canônica especial na qual todo o discurso claro, interessante, inteligível e admissível tem que ser parafraseado não é mais exigida. Também não é mais exigido um sacerdócio profissional para administrar a tecnologia altamente inacessível que transforma em um produto intelectual aceitável aquilo que possa ser salvo da fala e pensamento da língua natural. Linguagens naturais, acessíveis e usadas por todos, estão mais ou menos em ordem como elas são, e a investigação lógica pode ser realizada sobre elas, como em geral, é realizada, [...] sobre extensões delas. (Routley 2018, pp.xlii-xliii)

Note que o desacordo acerca do papel da linguagem natural é bastante profundo. Enquanto que por um lado Quine e van Inwagen tomam a linguagem natural como um ponto de partida que precisa de regimentação para que o trabalho ontológico possa ser realizado, por outro lado, Routley, ao desenvolver sua teoria meinonguiana, parte da linguagem natural e sugere que ela deve ser preservada como está. A própria linguagem natural nos fornece evidência para a posição meinonguiana sem que se necessite acomodá-la nas estritas exigências do formalismo da lógica clássica.

Essas posições parecem tornar o debate inviável. Note que os argumentos de Quine e van Inwagen sugerindo a regimentação para uma linguagem de quantificação e variáveis são exatamente o que Routley recusa. E ele recusa isso utilizando sua posição meinonguiana, ao observar que a linguagem natural deve ser mantida como está. Isso, por sua vez, é o que a abordagem quantificacional não aceita. Os argumentos de ambos

os lados são feitos a partir de suas próprias perspectivas, e funcionam com base em seus próprios pressupostos.

Começamos tratando da existência, e o desacordo das duas posições examinadas aqui nos levaram a considerar que a diferença pode ser traçada para o papel que cada uma delas atribui ao uso da linguagem natural na investigação da ontologia. A linguagem natural fornece o ponto de partida para a ontologia, mas a busca de uma ontologia associada a ela é perda de tempo para Quine e companhia. Ontologia é uma questão teórica, e deve ser buscada no mesmo espírito de qualquer investigação científica, guiada pelo sucesso empírico e por virtudes pragmáticas (já vimos como Quine sugere que a ontologia envolve uma determinada construção de mitos). Por outro lado, Routley sugere que é um erro a busca por uma regimentação que parafraseie ou distorça os dados fornecidos pela linguagem natural. Um ponto crucial para o desacordo aqui é o que fazer com a linguagem natural, que tipo de atitude tomar em relação aos seus dados. Routley sugere que devemos aceitar certos fatos da linguagem natural como dados (no sentido de fatos já estabelecidos), e partir daí. Simplesmente não há espaço para negociação pragmática sobre os dados, e a teoria deve os acomodar e elaborar sobre eles

A questão diferente acerca de qual teoria devemos aderir, todavia, é algumas vezes uma questão aberta para uma escolha limitada, mas ela não é, em casos importantes (tais como teorias fundamentais ou esquemas conceituais), resolvidas simplesmente pragmaticamente. Pois a escolha de teorias é constrangida por dados fatuais antes que fatores pragmáticos entrem em jogo. É parcialmente porque os critérios para aquilo que se diz que existe estão abertos para a barganha, e são em certa medida dependentes da teoria, que se pensa que aquilo que existe também está aberto para a negociação humana, e é relativo a uma teoria. (Routley 1982, p.173)

Ou seja, vale enfatizar, “a escolha de teorias é constrangida por dados fatuais antes que fatores pragmáticos entrem em jogo”. No caso de esquemas conceituais, há fatos que devem ser aceitos sem negociação, e em particular, a existência como um predicado é um fato. O desacordo atinge um nível básico, e parece difícil saber como resolver esse debate.

Capítulo 10: Realismo estrutural ontológico

1. Introdução

O Realismo Estrutural Ontológico (doravante, REO) é uma posição em filosofia da ciência, mas trata prioritariamente de ontologia (e não diretamente de tópicos como escolha e teste de teorias, por exemplo). De fato, a posição tem ontologia até no nome. É comum encontrarmos uma espécie de definição do REO em termos de um slogan (o que seria da filosofia sem os slogans?): *tudo o que há são estruturas*. Isso torna a tese básica do REO mais fácil de lembrar, mas como todo slogan, deixa mais perguntas do que respostas. De qualquer modo, qualquer adepto do REO possui uma resposta rápida para a questão ontológica, o que há? A resposta é: estruturas. Assim, o REO é formulado como uma tese acerca da móbilis básica do mundo.

Essa ideia de que tudo o que há são estruturas pode ser tornada um pouco menos obscura quando se abandona o slogan e se formula a ideia de outro modo. A ideia fundamental do REO é a de que estruturas e relações têm prioridade sobre objetos. Ou seja, em termos daquilo que é mais fundamental no mundo, os itens mais básicos, a ênfase do realista estrutural recai sobre estruturas e relações, não sobre objetos. De certo modo, objetos são secundários, ou, como veremos adiante, objetos são de algum modo dependentes das relações. A versão mais radical do REO nos sugere que simplesmente não existem objetos (mas vamos com calma).

Mas parece que isso sequer faz sentido. Qual a razão para se afirmar que existem relações e não existem objetos? Bem, esse é o tema que discutiremos em breve. O ponto central do realista estrutural para motivar sua posição consiste em uma espécie de denúncia da visão tradicional acerca da ontologia de objetos. Segundo os realistas estruturais ontológicos, a ideia de que o mundo é povoado por objetos, que são os portadores das propriedades, e que por sua vez acabam *entrando* em relações, é um pré-conceito não científico, que não resiste a uma investigação mais engajada com a imagem que a ciência nos dá do mundo. Projetar na ciência uma ontologia segundo a qual o mundo é povoado por objetos é um movimento não autorizado pela própria ciência, pelo menos segundo os defensores do REO.

A imagem tradicional (combatida pelo REO) pode ser vista na imagem proposta por David Lewis do *mosaico humeano*. Segundo essa imagem, o mundo é composto por objetos distribuídos no espaço-tempo, cada um deles com suas propriedades. As únicas

relações que se tem são as relações espaço-temporais. Todo o resto (relações incluídas), de certo modo, sobrevêm a partir daí. Na imagem humeana não há conexões necessárias entre objetos, de modo que outras relações são totalmente dependentes da distribuição dos objetos e de suas propriedades. Por exemplo, a relação “ x é maior que y ” não precisa existir como um componente extra do mosaico, pois, dados objetos específicos x e y e suas alturas (que são propriedades de x e y), a relação simplesmente codifica fatos acerca das alturas de x e y . O mesmo pode ser dito para outras relações, em particular a causalidade.

O realista estrutural propõe que se vire esta imagem de cabeça para baixo. As relações são prioritárias, possuem existência independente. Os objetos é que dependem delas. Essa imagem parece bastante estranha se pensarmos em quão natural é a imagem tradicional, voltada para a prioridade dos objetos. Todavia, o ataque do realista estrutural não requer que sua imagem seja plausível intuitivamente. De fato, a ciência do século XX acabou com a maioria das concepções intuitivas que carregamos por longo tempo (pense em espaço-tempo curvo da relatividade geral, na concepção de matéria implicada pela mecânica quântica, no desenvolvimento das diversas teorias de conjuntos após o surgimento do paradoxo de Russell, para citar apenas alguns casos mais importantes). Assim, alegar que uma concepção não é intuitiva parece dizer pouco contra ela, caso se esteja pensando em usar isso como argumento.

A própria ideia de que devemos extrair nossos compromissos ontológicos de alguma forma partindo da nossa melhor ciência já não é nova para nós. Como vimos, em particular, Quine e Carnap estavam de acordo que a tarefa da ontologia é a busca pelo esquema conceitual mais apropriado para a ciência (e que esse esquema é o fisicalismo, pelo menos no momento). O ponto chave no debate entre ambos é que aspectos pragmáticos vão ter grande influência na escolha de tal esquema conceitual, já que se trata de escolher o esquema mais simples que acomode a ciência, sem a possibilidade de uma justificação transcendental desta escolha.

Todavia, a percepção de que Quine de algum modo venceu o debate com Carnap, e que de algum modo reabilitou a investigação ontológica no seu sentido tradicional, ainda era bastante difundida na segunda metade do século XX (e é bastante difundida ainda hoje). Com isso, como vimos, os filósofos se sentiram encorajados a investigar se os nossos esquemas conceituais são ou não adequados para se descrever a realidade, ou, em outros termos, se capturam mesmo a coisa em si.

Quine se distanciou desta investigação. Como vimos, ele considerava sua posição uma forma de realismo: acreditava na existência de pessoas, pedras, cadeiras,

moléculas, prótons, elétrons, espaço-tempo curvo, e todos os postulados (posits) da ciência. Acreditava em classes também. Ainda assim, trata-se de *realismo em sentido bastante restrito*. A evidência para um esquema conceitual é sempre imanente ao próprio esquema, não há evidência externa. Do mesmo modo, a verdade é imanente ao esquema, não há verdade externa ao esquema. Repetindo um tema que já foi muito repetido (mas que não custa repetir, e vale a pena continuar repetindo), não há o ponto de vista de um exílio cósmico a partir do qual julgar a adequação de um esquema conceitual. Daí a necessidade de fatores puramente pragmáticos.

O realismo de Quine e Carnap difere radicalmente do realismo em sentido metafísico, que envolve a questão acerca da adequação do próprio esquema conceitual. Todavia, é exatamente esse tipo de realismo, como vimos, que se pensou que Quine havia habilitado, uma busca pela existência independente de linguagem. Para complicar ainda mais as coisas, é exatamente esse tipo de realismo que ressurge na filosofia da ciência do século XX, principalmente depois de 1970, como reação aos trabalhos de Thomas Kuhn, em particular, às teses propostas no seu famoso livro “A estrutura das revoluções científicas”.

Sem entrar em detalhes, Kuhn havia proposto teses que não foram bem recebidas pelos entusiastas da ciência e da racionalidade científica. Resumidamente, sustentava, entre outras coisas, que i) não há realmente progresso científico acumulativo, a mudança de uma teoria para outra não carrega consigo as partes bem-sucedidas da teoria anterior; ii) a escolha de teorias não é um procedimento puramente racional, mas depende antes da educação e treino pelo qual os cientistas passam, de modo que mudar de adesão a um paradigma (palavra mortal), requer uma espécie de *conversão religiosa*, não uma consideração cuidadosa e racional de prós e contras de cada uma das opções. Para piorar, Kuhn havia dito que iii) cientistas trabalhando em teorias diferentes vivem em mundos diferentes; isso acontece, em poucas palavras, porque cada teoria povoa o mundo com entidades e processos de tipos diferentes do que o fazem teorias rivais, de modo que cientistas trabalhando em teorias diferentes veem o mundo de modos diferentes, através das lentes de suas teorias.

O *realismo científico* surge em parte como uma resposta a esta onda de pessimismo acerca da racionalidade da ciência. A posição se esforça para garantir que a ciência, de algum modo, pode sim ser tomada como um guia confiável acerca da mobília última do mundo, apesar das objeções kuhnianas. Fazia-se necessário garantir a racionalidade da ciência, mesmo que se conceda que em alguns aspectos a crítica de Kuhn possa ter acertado o alvo. Nesse sentido, o realismo científico (conforme entendido

aqui) busca argumentar que o sucesso da ciência possui uma espécie de lastro na realidade. Ou seja, há uma conexão entre a descrição da realidade feita pela ciência e a própria realidade independente, de modo que o realismo científico tradicional é diferente do realismo proposto por Quine e Carnap. A busca do realista científico é a busca por uma forma de realismo transcendental.

2. Realismo e milagres

Como o realismo científico é uma posição bastante comum hoje em dia, e podemos ser realistas acerca de diversos campos do saber (ética, matemática, ciência, propriedades...), é razoável caracterizar o realismo acerca de um campo X através das seguintes teses:

- a) Há um domínio de entidades que existe independentemente de nossas mentes e de nossas teorias (existência objetiva);
- b) Nossas melhores teorias sobre essas entidades são verdadeiras ou aproximadamente verdadeiras, onde 'verdade' é tomada conforme a teoria da correspondência: uma sentença verdadeira corresponde com a realidade;
- c) Os termos presentes na teoria denotam entidades do domínio (aspecto semântico).

Essas três características formam um todo que serve para evitar restrições kuhnianas e abordagens instrumentalistas. Ou seja, o realista científico (vamos focar no realista científico, que é o caso que nos interessa) deve considerar que as melhores teorias científicas descrevem uma realidade que existe independentemente de nossas mentes, seus termos, em particular, devem ser entendidos literalmente, não através de algum tipo de paráfrase ou reinterpretação, e a teoria, sendo verdadeira, o é por descrever como a realidade é.

A consequência mais imediata disso tudo é que o realista se compromete com a existência de entidades não-observáveis. Nossas melhores teorias falam de objetos microscópicos, aos quais não temos acesso direto, nem mesmo em princípio, mas que devemos acreditar que existem se queremos ser realistas científicos. A questão chave então se torna: qual a razão para sermos realistas científicos? Qual o motivo para acreditarmos que a ciência está descrevendo corretamente a realidade até mesmo em seus aspectos não-observáveis? Note que o que se está perguntando ao levantar essas questões é: qual a *justificativa* para se povoar o mundo com entidades inobserváveis

postuladas pela ciência atual? Ou seja, é uma pergunta pela justificativa que temos para aceitar determinada ontologia.

Quine (que não era realista nesse sentido transcendental) apostava no poder de sistematização obtido pela postulação das entidades teóricas das teorias científicas. Essas entidades possuem o mesmo estatuto de qualquer outra, são mitos convenientes na sistematização e controle da experiência. O realista científico quer ir um passo além, e garantir a verdade da ciência em sentido correspondencial, quer garantir que os objetos não-observáveis existem independentemente da linguagem da ciência. Para tanto, existe um argumento célebre a favor do realismo científico, o 'Argumento sem milagres', que apela para o sucesso e poder preditivo da ciência.

O '*argumento sem milagres*' (ou 'argumento dos milagres', ou 'argumento definitivo') diz o seguinte:

'Diante do sucesso preditivo da ciência, seria um milagre (ou uma coincidência cósmica) que nossas melhores teorias conseguissem ser tão bem-sucedidas e ainda assim não fossem, pelo menos aproximadamente, verdadeiras, não capturassem corretamente aspectos da realidade que está sendo descrita. Como não acreditamos em milagres(!), é mais razoável explicar o sucesso da ciência através da suposição de que ela faz uma descrição correta da realidade. Em particular, ela descreve corretamente aspectos não-observáveis da realidade.'

Uma vez que se esteja assegurado que a ciência faz uma descrição verdadeira ou aproximadamente verdadeira da realidade, o realista deverá determinar mais exatamente qual a ontologia que se está admitindo com isso. Para tanto, deve selecionar aspectos das teorias científicas que sejam responsáveis pelo sucesso da teoria, como propriedades, relações, leis, processos causais, entre outros. As entidades com as quais a teoria nos compromete são aquelas entre as quais estas reações e propriedades vigem, são as entidades regidas pelas leis da teoria.

Isso dá origem à forma tradicional de ontologia do realismo científico, uma forma de realismo chamada de *realismo de objetos* (não confundir com *realismo de entidades*, que é uma forma específica de realismo científico proposta por Ian Hacking). Basicamente, o realismo de objetos parece ser a posição natural a ser adotada nesse caso. Objetos, em particular objetos inobserváveis, são as entidades descritas pelas nossas melhores teorias. Nesse sentido, o mundo do realista científico, pelo menos do realista científico tradicional, é um mundo povoado por objetos.

3. Um desafio

Apesar de parecer bastante plausível, o argumento sem milagres não convenceu universalmente. De fato, o realismo científico possui algumas dificuldades, e uma delas concerne à própria ideia de que a mudança de teorias na ciência parece não dar nenhum tipo de suporte ao realismo. O argumento mais famoso nesse sentido é a chamada *Meta-Indução Pessimista* (doravante, MIP). Trata-se de uma indução apelando para a história da ciência, sobre a história das teorias e sua sucessão, e é pessimista, por nos fornecer uma conclusão negativa acerca da possibilidade de extrairmos compromissos ontológicos a partir daí.

O argumento indica um fato simples da história da ciência: essa história é repleta de exemplos de teorias que foram consideradas, em seu próprio tempo, bem-sucedidas preditivamente. Muitas delas acomodaram bem os fenômenos e até fizeram previsões de novos fenômenos. Todavia, com o passar do tempo, essas teorias foram abandonadas como falsas. Exemplos clássicos são a teoria do calórico (que considerava o calor um fluido que se transmite entre os corpos), teoria do flogisto, a teoria da geração espontânea, a teoria de Ptolomeu, e até mesmo a mecânica de Newton.

Cada uma dessas teorias povoava o mundo com entidades de determinado tipo, baseando-se na descrição teórica dessas entidades para fazer previsões bem-sucedidas. Ainda assim, cada uma delas acabou sendo superada, e a ontologia que lhe era peculiar foi rejeitada em termos da ontologia de uma nova teoria, a teoria sucessora em cada caso. O mundo não possui, segundo nossas teorias atuais, calórico, éter, processos de geração espontânea, flogisto, epiciclos, entre muitas outras coisas e processos.

A luz é um exemplo típico: já foi considerada como composta por partículas materiais (teoria corpuscular da luz, de Newton), como ondulações no éter (teoria ondulatória da luz, de Fresnel), como campo eletromagnético (teoria de Maxwell), como sendo tanto onda como partícula (dualidade onda-partícula, na mecânica quântica não-relativista), como um campo quântico (teoria quântica de campos). A natureza da luz mudou muito com a mudança de teorias, e o argumento da meta-indução pessimista nos pede para considerarmos essa mudança na ontologia e seu impacto na plausibilidade de acreditarmos fielmente na ontologia de nossas teorias atuais.

A descrição da luz por diferentes teorias, através de diferentes características e natureza (corpúsculo, onda), que posteriormente acabam descartadas, é o grande problema para o realista. A questão que ele deve responder é: como saber que não nos encontramos exatamente na mesma situação que é descrita por uma dessas teorias

fracassadas? Em outras palavras: qual a garantia que temos de que nossas melhores teorias atuais dão uma descrição que não vai ser descartada com a próxima revolução científica? Se acreditarmos na história da ciência (e não temos nada melhor para nos basear), nossas teorias atuais sofrerão o mesmo destino que as teorias rejeitadas do passado, e a atual ontologia privilegiada será mais um caso de ontologia abandonada. Assim, o sucesso de nossas teorias atuais não é garantia de que as nossas teorias atuais são um guia confiável quando se trata da ontologia a ser extraída delas para mobilizar o mundo. Teorias de sucesso no passado, mas rejeitadas atualmente, atestam isso.

Com isso, o argumento sem milagres parece perder toda a sua força. Note que o argumento sem milagres é um argumento estático, que trata de nossas melhores teorias atuais, sem considerar a mudança de teorias. O argumento MIP considera a dinâmica de teorias, envolvendo a mudança de teorias e conseqüente mudança de ontologias. Abrindo o escopo mais amplo, considerando a história da ciência, parece que o argumento sem milagres garante mais do que estamos justificados a aceitar.

4. O melhor dos dois mundos

Respostas típicas ao MIP, da parte dos realistas, envolvem aceitar que de fato há uma espécie de perda ontológica com a mudança de teorias. Ainda assim, há alguns componentes que permanecem mesmo na mudança, há algo de constante em comum nas diferentes teorias que se sucedem. Isso envolve distinguir componentes das teorias que são responsáveis pelo sucesso da teoria, e outros componentes que são meramente auxiliares, que complementam e “arredondam” a descrição mas não são relevantes para o sucesso preditivo da teoria. Com isso, o realista argumenta que os componentes secundários ou irrelevantes são mudados ou eliminados na troca de teoria, mas os componentes importantes são mantidos, e nisso a ciência acerta na descrição da ontologia da realidade.

De modo geral, essa separação é difícil de realizar, e o procedimento parece repousar sobre o benefício do olhar em retrospectiva. Considerando o nosso ponto de vista atual, podemos buscar algo em comum nas diferentes teorias da luz, e selecionar isso como o componente estável na mudança de teorias. Ou seja, a escolha não é uma questão de princípio, mas antes parece algo arbitrária, baseada em uma escolha de algo comum nas diferentes teorias da luz.

O realista estrutural segue essa estratégia, mas, de certo modo, mais orientado por uma questão de princípios. Segundo o proponente da primeira forma de realismo

estrutural na filosofia da física atual, John Worrall (1989), o realismo estrutural é uma maneira de ficar com o melhor dos dois mundos, ou seja, o melhor do argumento sem milagres, e o melhor do argumento MIP. Ambos os argumentos, segundo ele, estão apontando para algo importante: o sucesso da ciência deve ser explicado pelo fato de que as teorias capturam algo acerca do mundo, mas, ainda assim, devemos conceder ao defensor do MIP que há perda ontológica. Mas, se esse é o caso, o que resta para sermos realistas?

A proposta de Worrall é a de que há acumulação ao nível da estrutura, mas não ao nível dos objetos. Em outras palavras, o que fica retido através da mudança de teorias é uma coleção de equações, que se utilizam para realizar as previsões da teoria. As equações são representações matemáticas das relações que a teoria descreve entre os objetos da teoria. Ora, essas relações, enquanto descritas pelas equações, não fazem referência à natureza dos objetos relacionados. Essa natureza está presente nas teorias, mas apenas como aspecto auxiliar, não como determinando as equações. Assim, podem ser descartadas sem perda de poder preditivo nas próximas teorias. O que importa é que as próximas teorias retenham as equações da teoria antiga, seja intactas, seja como um caso particular das novas equações.

Exemplos clássicos de casos de retenção das equações seriam as próprias equações de Fresnel, que são reobtidas na teoria de Maxwell, a teoria da relatividade especial se reduz à mecânica clássica quando as velocidades são baixas quando comparadas com a velocidade da luz, a relatividade geral se reduz à mecânica Newtoniana em casos especiais, e a mecânica quântica reproduz a mecânica clássica em certas condições limite. Ainda assim, as ontologias (objetos das teorias) são diferentes. Com isso, algo é preservado na troca de teorias, mas a ontologia de objetos é perdida. Ambas as intuições do sem milagres e do MIP são preservadas.

Worrall cita Henri Poincaré, matemático do início do século XX que já havia apontado para essa situação. Discutindo precisamente o caso de perda na caracterização da luz ao se mudar da teoria de Fresnel para a teoria de Maxwell, Poincaré indica que as equações permanecem verdadeiras, e isso é o melhor que podemos esperar:

Não se pode dizer que isso é reduzir as teorias físicas a simples receitas práticas; essas equações expressam relações, e se as equações permanecem verdadeiras, é porque as relações preservam a sua realidade. Elas nos ensinam agora, assim como faziam antes, que existe tal e tal relação entre isso e aquilo; apenas ocorre que aquela

coisa que chamávamos anteriormente *movimento*, agora chamamos *corrente elétrica*. Mas esses são meramente nomes das imagens que substituem os objetos reais que a natureza vai eternamente esconder de nossos olhos. As verdadeiras relações entre esses objetos reais são a única realidade que podemos alcançar [...] (Poincaré, citado em Worrall 1989, p.118)

A citação deixa claro que os objetos estarão escondidos de nossos olhos. Poincaré parece ir ainda mais longe ao afirmar que os objetos estarão para sempre escondidos, não podemos os conhecer por princípio. Isso dá origem a dois tipos de atitude acerca dos objetos:

- a) Não podemos, nem nunca poderemos, conhecer os objetos. Essa é a posição sustentada por Poincaré (e Worrall em 1989);
- b) Não podemos ter certeza de que conhecemos os objetos. Ou seja, temos uma descrição dos objetos em cada teoria, e não podemos garantir que a atual descrição é a definitiva, assim como não poderemos garantir que as próximas descrições dos objetos serão mais bem-sucedidas. Isso equivale a uma atitude menos pessimista que a anterior, há aqui uma espécie de agnosticismo, na qual o juízo deve ser suspenso quando se trata de objetos, enquanto que a posição anterior requer uma visão negativa acerca da possibilidade de se conhecer os objetos. Worrall parece sustentar essa posição em textos mais recentes.

A ontologia que resulta é uma ontologia de objetos e relações, mas somos realistas apenas acerca das relações. Ou seja, acreditamos que as relações, conforme descritas pelas equações da teoria, é que estão capturando a realidade. É com elas que devemos nos comprometer.

O realismo científico, nesse sentido de não admitir compromisso com a totalidade das descrições fornecidas pelas melhores teorias científicas, é conhecido como *realismo seletivo*. Seleccionamos um componente de nossas teorias para sermos realistas acerca deles. O plano é que eles devem resistir à mudança de teorias, de modo que explicam o sucesso das teorias mais antigas a partir do ponto de vista atual. O realismo estrutural, conforme proposto por Worrall, sugere que acreditemos apenas na descrição da estrutura feita pelas teorias.

Isso parece resolver bem o problema da MIP. Se realmente a estrutura é retida, então o argumento perde sua força, e não precisamos abandonar completamente qualquer forma de realismo. Todavia, resta um grande motivo de preocupação, se estamos interessados na mobília do mundo: do ponto de vista do realismo estrutural de Worrall, os objetos ainda estão lá, mas não sabemos se estamos dando uma descrição adequada deles. Isso equivale a postular objetos acerca dos quais praticamente nada de relevante pode ser dito. Nesse sentido, a posição lembra um pouco de Kant, quando separava fenômenos da coisa em si, e afastava a coisa em si da possibilidade de nosso conhecimento. Isso parece criar um abismo entre os objetos postulados pela teoria e a nossa melhor forma de acesso a eles, que é a própria teoria. Como veremos, esse abismo é um motivo de preocupação para realistas mais interessados na ontologia (como o realista científico em geral deveria estar).

Essa versão de realismo estrutural foi batizada por Ladyman (1998) de *realismo estrutural epistemológico* (REE daqui para frente). Como vimos, há um certo descuido do ponto de vista ontológico, com uma preocupação muito maior recaindo na epistemologia. Isso fez com que o slogan empregado para caracterizar o REE seja:

REE: *tudo o que podemos conhecer são estruturas.*

De fato, o foco de Worrall é restringir nosso compromisso realista para o nível das equações, deixando objetos cujas naturezas serão inacessíveis para nós ainda na ontologia. Ladyman (1998) e French (2014) não estão satisfeitos. Parece que simplesmente não é razoável propor que existem certas coisas que não podemos conhecer. De fato, o argumento, até aqui, parece nos conduzir ao realismo estrutural epistemológico, e se pararmos aqui, o resultado é que devemos diminuir nossas pretensões cognitivas no que diz respeito à ciência: devemos ser *humildes* e reconhecer que não podemos conhecer a natureza dos objetos postulados pela ciência, apenas podemos conhecer as relações nas quais eles entram.

Situações de humildade podem ser inevitáveis e valorosas (em alguns casos), mas, por outro lado, sempre que possível, parece razoável buscarmos diminuir os casos em que temos que reconhecer limites epistemológicos. Em outras palavras, a sugestão é de que evitemos criar lacunas entre a ontologia (aquilo que há) e a epistemologia (o modo como conhecemos essas coisas que existem). No caso, a epistemologia é encarnada pela própria ciência, de modo que a recomendação é que evitemos postular objetos cujas

naturezas não possamos conhecer (para mais detalhes, ver especialmente French 2014, pp.59-60).

Assim, a resposta ao MIP nos leva diretamente ao realismo estrutural, mas o REE ainda apresenta aspectos insatisfatórios, em particular, postula objetos cujas naturezas permanecerão escondidas de nossos olhos. Será que não podemos fazer melhor do que isso?

5. Subdeterminação da metafísica pela física

Se a ideia de objetos com naturezas que não podem ser conhecidas parece perturbadora, o problema pode ficar ainda mais agudo se a 'natureza' do objeto envolver também aspectos metafísicos. Ou seja, se desejamos ter um conhecimento não apenas da natureza física dos objetos (o que a luz é, em termos físicos, digamos), mas se for exigida também alguma caracterização metafísica desses objetos, teremos que o problema fica ainda mais agudo.

Como veremos a partir de agora, os defensores do REE terão esse tipo de problema também se levarem a sério a ideia de estrutura conforme apresentada em nossas melhores teorias atuais. Em particular, devemos levar em conta uma característica da mecânica quântica, a *simetria por permutações*, e suas consequências para a caracterização da natureza metafísica dos objetos. Aqui, por 'natureza metafísica dos objetos' estamos querendo dizer as condições de identidade dos objetos e sua individualidade (mais sobre isso em breve). O plano é que a simetria por permutações gera grandes dificuldades na hora de se caracterizar metafisicamente os objetos da mecânica quântica, de modo que, se vamos reconhecer estes objetos em nossa ontologia, devemos aumentar mais um nível de nossa carga de humildade, e consequentemente, a lacuna entre metafísica e ciência.

O argumento depende de um fato básico acerca das partículas quânticas, que pode ser ilustrado por um exemplo. Considere que temos duas partículas, rotuladas 1 e 2, e que desejamos distribuir elas entre dois estados possíveis. Para tornar a situação mais intuitiva, podemos pensar que estamos interessados em contar quantas maneiras diferentes temos de distribuir duas bolinhas (as partículas) em dois lados de uma caixa (os dois estados; mas atenção, a analogia entre bolinhas e partículas é apenas uma correspondência grosseira para ilustrar a situação; partículas na mecânica quântica não são bolinhas).

A	B	A	B	A	B
1	2	1	2	*	*
	1		1		
1	2	*	*		
2	1				

A tabela da esquerda reflete a distribuição conhecida como *estatística de Maxwell-Boltzmann*. Trata-se da estatística obedecida por partículas clássicas. Podemos ter ambos 1 e 2 em A, ambos em B, ou, 1 em A e 2 em B, ou 2 em A e 1 em B. Isso significa que permutar a partícula 1 com a 2, quando cada uma está em um estado (em um canto da caixa) resulta em uma mudança de estado. Ou seja, uma descrição envolvendo uma partícula em A e a outra em B é diferente de uma descrição envolvendo as mesmas partículas permutadas.

Situação diferente é descrita na segunda tabela. Aqui temos uma das estatísticas quânticas, a *estatística Bose-Einstein* para partículas chamadas de *bósons*. Os bósons podem estar ambos no mesmo estado (o que é representado pelas duas primeiras linhas de distribuição da tabela), mas a terceira linha é diferente: nela, foi colocado um asterisco em cada estado. Isso serve para indicar que cada estado A e B está ocupado com exatamente uma partícula, mas não podemos indicar qual delas está em qual estado. Na verdade, não faz nenhuma diferença. De um ponto de vista da mecânica quântica, a descrição do estado é tal que permutar 1 com 2 em A e B não resulta em uma descrição diferente. Isso está relacionado com a simetria por permutações: as descrições dos estados disponíveis devem ser mantidas (não alteradas) quando os rótulos das partículas são permutados. Note que isso difere do caso clássico.

A terceira tabela representa outro tipo de estatística quântica, a *estatística de Fermi-Dirac*, que descreve o comportamento de partículas chamadas de *férmions* (basicamente, as partículas que compõem a matéria). Férmions não podem ocupar o mesmo estado, de modo que dois deles nunca estão no mesmo lado da caixa (eles obedecem ao Princípio de Exclusão de Pauli). Assim, temos apenas uma opção de distribuição para eles, que é uma partícula em cada lado da caixa. Também temos que permutações não alteram o estado, assim como no caso dos bósons.

Como explicar as diferenças de estatísticas entre o caso clássico e o caso da mecânica quântica? Tradicionalmente, a explicação depende de como entendemos a natureza individual das partículas. Vejamos bem rapidamente.

Tradicionalmente, um princípio de individuação é algum tipo de explicação para a natureza de um objeto particular. Por exemplo, se consideramos Sócrates, o volume do *Tractatus Logico-Philosophicus* que tenho em minha estante, o tigre albino do zoológico, e os objetos em geral, diremos que são indivíduos. Eles possuem algo que os faz ser eles mesmos, e não qualquer outro objeto. Claro, o problema é vago, mas, ainda assim, parece que o fato de Sócrates ser o que ele é, e não outra coisa, merece uma explicação (Lowe 2003 fornece um panorama geral e acessível sobre princípios de individualidade). Isso pode ser feito de diversas maneiras. Uma delas é indicar alguma propriedade que apenas Sócrates tem, e assim distinguir ele de todo o resto. Isso depende, claro, do fato de que Sócrates e todos os objetos possam ter propriedades que lhes são exclusivas, que possam fazer o trabalho. Em outras palavras, dois objetos não podem ser completamente idênticos no que diz respeito a terem as mesmas propriedades e ainda assim serem *dois*, de modo que uma versão do Princípio da Identidade dos Indiscerníveis (PII) precisa valer para eles (você lembra do PII? Nós falamos um pouco sobre ele quando tratamos de Meinong e de critérios de identidade). Mas quem garante que não existam objetos completamente idênticos no que diz respeito às propriedades? Ou seja, como garantir que todos os objetos são indiscerníveis? Talvez seja melhor se precaver contra essa possibilidade e fundamentar a individualidade em outra coisa, que não seja a discernibilidade por propriedades. Para tanto, poderíamos adotar outra opção, que consistiria em postular uma espécie de essência individual, algo que esteja além das qualidades dos objetos, e que sirva para caracterizar a individualidade de cada indivíduo independentemente de suas propriedades. Locke, por exemplo, acreditava que além das propriedades, cada objeto possui um substrato, que é algo que lhe confere individualidade. Isso soa bastante misterioso, mas essa não é a questão agora.

Diante dessas duas opções (sustentar uma forma de PII que confere individualidade através da discernibilidade ou aderir a uma forma de substrato), podemos voltar ao problema de explicar a natureza das partículas quânticas. Temos duas opções:

Opção 1: a Concepção Recebida

A primeira opção (chamada de Concepção recebida) se origina com os trabalhos de alguns dos próprios pioneiros da mecânica quântica (em particular Erwin Schrödinger e Hermann Weyl). Segundo sua proposta, as partículas clássicas são indivíduos, em um dos dois sentidos acima. De fato, partículas clássicas podem ser individuadas tanto por um substrato, utilizando a teoria do substrato, como uma característica única que cada partícula possua, como a posição espacial (na mecânica clássica, partículas são

impenetráveis, duas delas não podem ocupar o mesmo espaço). Assim, podem ser individualizadas. Isso explica a falha na permutação. Trocar um indivíduo que está em A por outro que está em B gera uma diferença significativa, dado que são indivíduos diferentes. O princípio de individualidade (em qualquer das duas formas acima) é que banca a diferença entre as linhas 3 e 4 da tabela clássica.

Mas e as partículas quânticas? Bem, como para elas a permutação não dá origem a um novo estado, a concepção recebida sugere que isso só pode significar que não há um princípio de individualidade ali. Ou seja, as partículas quânticas não são indivíduos. São objetos sem individualidade. Não podem ser individuadas por nenhuma propriedade específica, pois uma das consequências da simetria por permutações é que elas não possuem propriedades que possam distinguir duas partículas no mesmo estado (assim, algumas versões do PII falham na mecânica quântica). A simetria de permutação parece sugerir também que não há um substrato ali, já que não faz sentido falar de diferenças no resultado de uma permutação, como acontecia no caso clássico. Assim, segundo a concepção recebida, as diferentes estatísticas são resultados de diferenças metafísicas na natureza das próprias partículas presentes nas duas teorias.

Opção 2: o substrato retorna

Mas a concepção recebida não é a única opção. Outra possibilidade consiste em se sustentar que as partículas podem ser individuadas por um substrato (um para cada partícula). Isso permite que as partículas sejam indiscerníveis por suas propriedades, como requer a teoria, já que a individualidade é dada pelo substrato, que é inacessível a partir de qualquer teoria empírica.

Segundo essa concepção, partículas quânticas são indivíduos assim como as partículas clássicas. Todas elas possuem substratos. Mas a questão que surge é: por qual motivo nunca vemos uma situação tipicamente clássica na mecânica quântica, como a partícula 1 no estado A, e a 2 na B? Por qual motivo sempre precisamos falar de *uma* partícula em A, e *uma* partícula em B, sem indicar qual é qual? A resposta nesse caso é simples. Essa possibilidade, de que partículas específicas estejam em estados diferentes específicos é simplesmente impedida pela teoria em termos empíricos, mas matematicamente esse estado é realizável (de fato, existe uma descrição matemática para essa situação na mecânica quântica, mas essa descrição nunca se realiza empiricamente, de modo que não é levada em conta quando computamos as

possibilidades de distribuição de partículas em diferentes estados). Assim, o ponto é que apesar de nunca realizável empiricamente, esses estados que distinguem as partículas são pelo menos possíveis, fazem sentido matematicamente. O fato de não se realizarem empiricamente não deveria perturbar um defensor do substrato (afinal, ele já foi bem longe sugerindo que existem substratos, de modo que acreditar que estados que nunca se realizam empiricamente é um pequeno bônus em seu carrinho ontológico).

Com isso, a diferença de estatísticas não se explica pela não-individualidade das partículas quânticas, mas antes por uma restrição empírica da teoria: estados do tipo clássico não são nunca acessados pelas partículas quânticas. Mas isso não tem relação com a individualidade ou ausência dela (para uma discussão completa sobre individualidade e não-individualidade na mecânica quântica, ver French e Krause 2006).

Note que temos duas opções distintas e conflitantes para caracterizar a natureza metafísica das partículas quânticas. A situação que se origina com isso é uma situação de *subdeterminação da metafísica pela física*. Ou seja, a física não fornece evidência nenhuma para que se escolha uma das duas opções descritas acima. Ambas são compatíveis com a física, mas escolher uma delas envolveria tomar uma decisão com base em fatores que independem da física, ou seja, seria motivada por razões não estritamente científicas.

O que isso acarreta para o realismo científico? Ora, mais uma situação de humildade! Mais uma lacuna entre metafísica e epistemologia. Mas nosso objetivo era diminuir lacunas, e agora acabamos de aumentar a lacuna! Como resolver isso? Aqui devemos dar o próximo passo na caracterização da forma de realismo que a ciência nos recomenda. Vejamos como Ladyman (1998) coloca o problema, logo após apresentar o mesmo caso da subdeterminação da metafísica pela física:

Devemos reconhecer a falha de nossas melhores teorias em determinar até mesmo a característica ontológica mais fundamental das entidades que elas supostamente descrevem. Uma forma de realismo que recomenda crença na existência de entidades que possuem um estatuto metafísico tão ambíguo é um realismo *ersatz*. O que é exigido é uma mudança para uma base ontológica inteiramente diferente, uma para a qual questões de individualidade simplesmente não surgem. (Ladyman 1998, pp. 419-20)

Ou seja, uma forma de realismo que recomenda crença em objetos cujo caráter metafísico fica indeterminado é um realismo *ersatz* (uma palavra alemã para indicar uma imitação do produto original, sem a qualidade do original; usada, portanto, pejorativamente). Ladyman recomenda que se altere a *base ontológica* do problema, de modo que questões de individualidade sequer apareçam.

Note o que está em jogo aqui: começamos com o problema do REE, que postulava objetos cujas naturezas não poderiam ser conhecidas. O argumento da subdeterminação da metafísica pela física coloca uma nova camada de dificuldades, ao exigir que, além de uma descrição física desses objetos (por exemplo, “a luz é composta de partículas”), a teoria deve fornecer uma descrição metafísica dos objetos, ou seja, deve também permitir que se determine questões de individualidade e identidade dos seus objetos. Como ela não faz isso (pela subdeterminação da metafísica), temos mais um problema grave para a postulação de objetos, mais um caso de humildade introduzido. O que Ladyman está propondo é que o realismo perde grande parte de sua motivação quando recomenda que acreditemos na existência de objetos que ficam tão indeterminados. A recomendação para superar esta dificuldade é que se mude de base ontológica, e em breve veremos o que exatamente isso significa.

Mas você poderia perguntar: qual a razão para se esperar que até mesmo características metafísicas como a individualidade dos objetos sejam determinados pela teoria científica sendo examinada? Por quais motivos, afinal, devemos nos preocupar em caracterizar em um nível tão abstrato os objetos acerca dos quais somos realistas?

A resposta para essas questões é simples. Devemos não apenas indicar para o tipo de entidades que estamos acreditando como existindo (acerca das quais somos realistas), mas também indicar como e o quê elas são. Esse é o *desafio de Chakravartty*: não basta apontar para algo e dizer “sou realista sobre isso” (por exemplo, não basta afirmar “sou realista sobre elétrons”, sem indicar que tipo de coisas são elétrons, tanto em termos físicos quanto metafísicos). É preciso dar conteúdo para o realismo, dizer que tipo de coisas são esses itens acerca dos quais somos realistas. Caso contrário, o realismo será apenas nominal, será uma forma inferior de realismo (*ersatz*) (sobre o desafio de Chakravartty, ver French 2014, p.48).

O realista deve responder ao desafio, caso queira ter um realismo robusto. O REE acaba dando uma resposta insatisfatória ao desafio, quando postula objetos que não são conhecíveis. A subdeterminação da metafísica pela física coloca mais um desafio para qualquer forma de realismo de objetos: a natureza metafísica desses objetos não pode ser determinada pelas teorias físicas. Isso aumenta em muito a lacuna entre

epistemologia e metafísica. É preciso dar conteúdo e forma específica ao realismo ao se determinar a natureza das entidades acerca das quais somos realistas, não introduzindo mais entidades misteriosas. Segundo French (2014) p.50, “[a]queles que rejeitam essa necessidade são ou empiristas no armário ou realistas ‘ersatz’”. As opções não parecem atraentes...

6. Realismo estrutural ontológico

Qual a saída recomendada? Mudar para uma nova base ontológica, onde questões sobre individualidade não apareçam. Qual é essa nova base? Ora, é o próximo passo no avanço do realismo. Já vimos que para superar a MIP, a sugestão é que devemos ser realistas acerca da estrutura. Para superar a subdeterminação da metafísica pela física e responder ao desafio de Chakravartty, devemos eliminar objetos da ontologia. Isso acaba com a necessidade de se prover princípios de individualidade para eles! Com isso, acaba-se a subdeterminação da metafísica pela física. Do mesmo modo, acabam as fontes de humildade introduzidas por objetos que não podem ser conhecidos, e mantém a epistemologia mais próxima da ontologia.

Isso resulta no realismo estrutural ontológico (REO), segundo o qual, como já vimos, tudo o que há são estruturas. Objetos foram eliminados em favor de um realismo acerca de estruturas e relações. As relações possuem prioridade sobre os objetos, e os objetos são re-conceitualizados a partir das relações.

Mas como dar sentido para tudo isso? Como entender estruturas e relações sem objetos? A sugestão de French (2014) é que os objetos devem ser vistos como dependendo das relações. De certo modo, ‘lemos’ os objetos a partir da rede de relações fornecidas por nossas teorias científicas. Os objetos são os nódulos, os pontos de encontro na teia de relações. Isso pode ser esclarecido (ou pode ser menos obscurecido) através do estudo de modos como os objetos podem depender das relações e estruturas. Vejamos brevemente, pois isso nos ajudará a caracterizar formas menos radicais de realismo estrutural ontológico, e poderemos encerrar com um panorama mais claro da situação atual da posição.

Segundo French (2010, pp. 104-106), existem três modos básicos em que objetos poderiam depender de relações e estruturas:

i) *Dependência essencial*: a constituição (ou essência) dos objetos é dependente das relações da estrutura.

- ii) *Dependência assimétrica*: a identidade dos objetos depende assimetricamente da identidade das relações na estrutura.
- iii) *Dependência simétrica*: a identidade dos objetos depende da identidade das relações e vice-versa.

A versão radical de realismo estrutural ontológico que estivemos motivando é a versão eliminativista, segundo a qual objetos não existem (essa é a versão que surgiu primeiro, em Ladyman 1998 e é desenvolvida atualmente por French 2014). Os objetos dependem essencialmente das estruturas, no sentido de que, sem estruturas, não se constituem objetos. Objetos não são dados antes das estruturas, e não são sequer existentes sem elas. Nesse sentido, não são entidades fundamentais, e não existem no sentido de serem entidades básicas do mundo, são apenas um resultado da configuração das relações em uma estrutura.

Uma versão um pouco menos radical tem sido advogada por Ladyman (2007). Segundo Ladyman, não precisamos ser eliminativistas, os objetos podem ficar (ufa!). O que deve ser abandonado é a ideia de que os objetos são caracterizados *intrinsecamente* por propriedades ou características que cada um possui independentemente das relações nas quais figuram. Ou seja, a ideia de individualidade por indiscernibilidade por uma propriedade intrínseca, ou por um substrato, deve ser abandonada. O que confere identidade para os objetos é a estrutura na qual eles figuram (mas os objetos não são eliminados). Nesse sentido, os objetos dependem assimetricamente da estrutura (a estrutura determina a identidade dos objetos, mas os objetos não determinam nada na estrutura). Essa é uma forma de se diminuir a radicalidade do eliminativismo, sem perder a ideia central do REO de que as relações possuem prioridade ontológica.

Por fim, existem aqueles que sugerem que o realismo estrutural ontológico está correto, mas que o eliminativismo está redondamente enganado. Segundo esses realistas estruturais, tanto objetos quanto relações existem no mesmo nível, sem que a existência de um dependa da existência do outro. Objetos influenciam o comportamento das relações, porque não podemos ter relações sem nada para ser relacionado, mas, ao mesmo tempo, relações caracterizam completamente os objetos, pois os objetos não possuem nada além de relações (com isso, alguma forma de prioridade das relações é garantida). A relação de dependência nesse caso é simétrica: objetos dependem de relações para terem suas características, e relações dependem de objetos para fazer sentido. Essa forma de realismo estrutural é chamada de *Realismo estrutural moderado*, e é defendida por Esfeld e Lam (2011).

Mas diante não de uma versão do REO, mas de três, qual delas escolher? Supostamente, chegamos ao REO por desejarmos manter nossa metafísica mais próxima da epistemologia, diminuir lacunas entre elas, diminuir a humildade. Alguma delas possui melhores credenciais? A questão central é: eliminar ou não eliminar? O que a mecânica quântica nos diz sobre isso?

Esfeld e Lam (2011, p.148) sugerem que a física responde com uma negativa: não devemos ser eliminativistas. O ponto deles é que o eliminativismo vai longe demais. Não há nenhuma indicação *física* de que não existam objetos. Além disso, manter objetos resolve o espinhoso problema de se entender relações que não relacionam nada, um problema que o eliminativista deve responder. Por outro lado, o principal eliminativista da atualidade, Steven French, possui uma resposta pronta para isso. Em (2010, pp.105-106), ele sugere que os moderados acabam postulando mais do que a física recomenda. De fato, os objetos do realismo estrutural moderado não possuem nenhuma característica própria, adquirem todas as características da estrutura. Assim, segundo French, acabam sendo “portadores de relação nus”, contribuem para a estrutura apenas com sua presença, não desempenhando nenhum *papel físico* relevante. Ora, essa é uma boa razão para eliminá-los!

O debate continua, o objetivo aqui foi trazer a questão e mostrar como os problemas centrais têm sido discutidos. Relações entre metafísica e ciência estão no topo da controvérsia, e não parece que obteremos clareza acerca de qual caminho seguir sem antes esclarecermos isso.

Capítulo 11: Ontologia e matemática

1. Introdução

Uma das formas mais antigas de nos envolvermos com dificuldades acerca do preenchimento do catálogo último do mundo consiste em se considerar a matemática. Existem entidades matemáticas? Quando estamos aprendendo ou fazendo matemática, parece óbvio que sim. Existe um número par maior que 10, existe um conjunto vazio, e assim por diante. Todavia, dúvidas acerca da natureza destas entidades (o que são, onde estão?) nos fazem pensar novamente, e talvez a resposta mais óbvia, a partir desse momento, seja a de que não existem entidades matemáticas. Isso nos leva diretamente para o debate atual entre platonistas (ou realistas) e nominalistas (ou antirrealistas) em filosofia da matemática.

Como vimos, Carnap propõe (em ESO) que o nominalismo seja superado. Mas isso não significa que devemos ser platônicos. Ambas as posições são representantes do mesmo tipo de metafísica que se fundamenta em um *insight* filosófico, e tais *insights* não são justificados de um ponto de vista de uma filosofia científica. Dito de outro modo, tanto nominalistas quanto platonistas exigem uma espécie de justificação filosófica (uma justificação que ultrapassa os cânones de justificação da prática matemática) para que se adote ou não uma linguagem na qual há compromisso com entidades matemáticas. Tanto Carnap quanto Quine (este com certas restrições) transformaram a questão acerca da existência de entidades matemáticas em questões a serem resolvidas não por argumentos envolvendo uma justificativa filosófica, mas por razões relacionadas com a prática científica. Cabe aos matemáticos determinar quais entidades abstratas existem, e como elas são. Não devemos interpor razões filosóficas para se deter ou justificar o trabalho científico.

Essa esperança e diretiva para um tratamento científico da ontologia foi um tanto esquecida (ou devidamente superada, depende da perspectiva) no atual debate acerca da ontologia da matemática. Há uma exigência explícita de que a adoção de uma ontologia de entidades abstratas deve ser fundamentada por argumentação filosófica adicional, e isso envolve tanto tornar claro como devem ser entendidas as entidades matemáticas (são entidades abstratas) e como podem ser conhecidas (se é que o podem).

Como o debate gira em torno da oposição nominalismo versus platonismo ou realismo em filosofia da matemática, vale a pena recordar o que está em jogo. O *realista*

(acerca de qualquer domínio do conhecimento, mas aqui vamos focar apenas na matemática) acredita, basicamente, que:

- i) as entidades matemáticas existem;
- ii) a sua existência é independentemente dos seres humanos;
- iii) podemos conhecer estas entidades;
- iv) as entidades matemáticas são abstratas.

Duas observações preliminares são necessárias. Primeiro, no contexto do debate realismo versus antirrealismo, há uma disputa acerca da necessidade de se introduzir uma cláusula acerca da possibilidade de *conhecermos* as entidades em questão (o item (iii) acima), mas não parece fazer sentido abandonar essa exigência aqui, dado que a possibilidade de conhecermos as entidades matemáticas desempenha um papel central no debate acerca da ontologia da matemática (um dos desafios ao realista consiste em se esclarecer como podemos ter conhecimento matemático, como veremos adiante).

Segundo, os realistas acerca da matemática certamente acreditam que as entidades matemáticas são *entidades abstratas*. Todavia, a distinção 'concreto' versus 'abstrato' é bastante complicada, e depende de teses filosóficas que estarão em questão na nossa discussão. O modo mais comum de se apresentar a distinção é indicando que objetos abstratos não estão localizados no espaço, e não entram em relações causais, mas essas são apenas indicações preliminares. O ponto central para nós é que tenhamos claro que entidades matemáticas são o paradigma de entidades abstratas. Em qualquer distinção entre objetos concretos e abstratos, seria razoável esperar que a torre Eiffel, Newton da Costa, o computador no qual escrevo agora, por exemplo, resultem como entidades concretas, enquanto que o conjunto vazio, cada um dos números naturais, e as propriedades (como a brancura), resultem como entidades abstratas.

Um nominalista basicamente nega que existam entidades abstratas, e em particular, na filosofia da matemática atual, o nominalista é alguém que nega que existem entidades matemáticas.

2. A posição inicial e seus detratores

O realismo ou platonismo (esses termos serão tomados como sinônimos aqui, mas até isso é controverso) é tomado usualmente como a posição natural a se assumir acerca das entidades matemáticas. Ao estudar matemática sem concepções

filosóficas, aceitamos que existem números primos maiores que cem, que existem números pares, conjuntos infinitos de diferentes tamanhos, entre outros. A rejeição de entidades abstratas surge por motivos filosóficos (a existência dessas entidades é questionada por razões filosóficas). Do mesmo modo, quando falamos que acreditamos na existência de entidades matemáticas, é comum apresentarmos algum tipo de justificção para essa crença, e o realista possui um argumento inicial, que apresentaremos agora.

Como vimos, Frege é encarado como sustentando uma forma de realismo acerca da aritmética. O principal argumento a favor do realismo em filosofia da matemática é tão frequentemente atribuído a ele que também costuma ser chamado de ‘argumento de Frege’ (ver Linnebo 2018). Basicamente, o plano consiste em extrair nosso compromisso com entidades abstratas a partir do próprio discurso aritmético, bem como da tese semântica (já vista em Frege) de que em uma linguagem ideal, todos os termos (nomes próprios e termos conceituais) devem possuir referência para que as sentenças construída a partir deles possam ser portadoras de algum valor de verdade. As teses envolvidas na formulação do argumento, portanto, são claramente fregeanas:

- o *Tese semântica*: para que uma sentença seja verdadeira (tenha referência, na terminologia de Frege), é preciso que os termos que ocorrem nela sejam denotativos (tenham referência).
- o *Tese acerca da verdade*: a maior parte dos teoremas aceitos em matemática são verdadeiros.

O resultado de se considerar estas teses é que, dado um teorema matemático, por mais trivial que seja, como, por exemplo, ‘ $2 + 2 = 4$ ’, pela tese da verdade, ele deve ser verdadeiro, e pela tese semântica, sua verdade exige que os termos presentes no teorema denotem entidades existentes. Como essas entidades são abstratas, a conclusão é que existem entidades abstratas. Costuma-se complementar essa descrição com algumas características epistemológicas também: as entidades matemáticas, sendo independentes de nossas mentes, não são criadas ou inventadas, e as verdades acerca delas são descobertas (para uma descrição do platonismo típico, ver também Benacerraf e Putnam 1983, p.30). Como vimos, é duvidoso até mesmo se o próprio Frege defenderia essa concepção em sua totalidade (a objetividade, segundo Frege, não é independente da *razão*, lembre, e essa é uma discussão importante para se determinar que tipo de realismo Frege sustentava).

Essa posição, mesmo sendo aquela que naturalmente adotaríamos caso não fossemos provocados filosoficamente a considerar o assunto, pode ser resistida, além de que sofre com vários problemas. Primeiramente, como já vimos, Bertrand Russell, por exemplo, pode rejeitar a conclusão de que existem entidades matemáticas mesmo ao manter intactas as teses em questão. Ele simplesmente rejeita a teoria de nomes próprio de Frege, e ao fazê-lo, rejeita a ideia de que um nome aparente como '0' refira a alguma entidade, mesmo quando figurando em uma sentença verdadeira. Lembre, esses termos devem ser entendidos propriamente no contexto da construção da matemática na lógica dos *Principia Mathematica*, em que os termos individuais são eliminados contextualmente pela teoria das descrições. Assim, mesmo que as sentenças matemáticas possuam os seus valores de verdade usuais, os termos que estão presentes nelas não se referem a entidades matemáticas, que deixam de fazer parte da mobília última do mundo.

2.1 O problema do acesso

Agora, passamos para o modo mais simples de se atacar o platonismo. Talvez um dos mais famosos argumentos contra essa posição seja o *problema do acesso*. Basicamente, o problema em foco indica que apesar de fornecer uma resposta simples para questões ontológicas e semânticas (as entidades matemáticas existem independentemente de nossas mentes, e servem de referência para os termos da linguagem da matemática), há um problema acerca de como podemos conhecer essas entidades, dado que não temos nenhum contato direto com elas. Temos uma dificuldade em entender como podemos *acessar* as entidades abstratas para conhecer verdades acerca delas.

A forma clássica de se enunciar o problema do acesso no século XX foi primeiramente proposta por Paul Benacerraf (1973) (ver também Benacerraf e Putnam 1983, p.31). O argumento foi apresentado originalmente no contexto de uma *teoria causal do conhecimento*, segundo a qual, dentre as condições para que um sujeito *S* tenha conhecimento da verdade de uma proposição *X*, temos que é necessário que exista uma *conexão causal* entre *S* e os referentes dos termos presentes em *X*. Nos termos desta exigência, Benacerraf argumenta que as verdades acerca dos objetos matemáticos são simplesmente impossíveis de se conhecer:

combinar essa visão de conhecimento com a visão “padrão” da verdade matemática torna difícil de ver como o conhecimento matemático é possível. Se, por exemplo, os

números são o tipo de entidades que usualmente são considerados ser, então, a conexão entre as condições de verdade para enunciados da teoria dos números e quaisquer eventos relevantes conectados com as pessoas que se supõe terem conhecimento matemático não podem ser estabelecidas. Será impossível explicar como alguém conhece uma proposição da teoria dos números. (Benacerraf 1973, p.673)

Dadas as condições para conhecimento, e a natureza abstrata e não-causal das entidades matemáticas, a conclusão do argumento parece razoável. Todavia, alguém poderia questionar (e isso foi questionado) se a exigência de relação causal é realmente uma condição necessária para o conhecimento. Ora, a boa notícia é que teoria causal não é mais a melhor teoria do conhecimento disponível. Trata-se de exigência que enfrenta diversos contraexemplos mesmo para dar conta de nosso conhecimento de objetos concretos. A má notícia, todavia, é que o desafio ao platônico pode ser reformulado independentemente da exigência de conexão causal. De fato, o que o argumento exige é uma espécie de explicação da relação entre dois níveis ou tipos de entidades. Por um lado, temos os seres humanos, entidades situadas no espaço e no tempo, com determinadas capacidades cognitivas, e de outro, temos as entidades abstratas, que não estão no espaço e no tempo, são eternas, não entram em relações causais, não interagem com nada que seja físico ou concreto. O argumento, em uma reformulação que não depende da teoria causal do conhecimento, exige que se explique qual o tipo de ligação pode haver entre os dois níveis de realidade para que nós possamos ter acesso a entidades abstratas e assim fundamentar nosso conhecimento de verdades acerca delas. Se vamos afirmar que temos conhecimento de proposições acerca das entidades matemáticas, é razoável se esperar que estas entidades estejam envolvidas no modo como adquirimos esse conhecimento. Todavia, pela própria natureza destas entidades, o envolvimento delas na formação de nossas crenças é o que está em jogo; elas (as entidades abstratas) parecem não poder estar envolvidas nas nossas crenças sobre elas. Isso faz com que as entidades matemáticas sejam ou inconhecíveis, ou desnecessárias para o conhecimento matemático. Ambas opções são ruins.

Usualmente, se considera que foi Kurt Gödel quem chegou mais perto de defender a forma de platonismo tradicional que estamos discutindo aqui. Ele formula algo próximo de uma epistemologia da matemática para o realista. Vejamos como ela poderia ser chamada para resolver o problema do acesso. Gödel apresenta sua posição em sua

discussão acerca de como podemos complementar os axiomas da teoria dos conjuntos para superar problemas que se originam com a existência de proposições independentes nas axiomatizações tradicionais da teoria (ZFC), como a hipótese do contínuo (HC) (lembre, a HC nos diz que não existe um cardinal maior que o cardinal do conjunto dos números naturais e menor que o cardinal do conjunto dos números reais). Como não podemos determinar o valor de verdade desta proposição utilizando apenas os axiomas conhecidos da teoria dos conjuntos, devemos reforçar a teoria com novos axiomas, que nos ajudariam a determinar mais claramente como são e como se comportam os conjuntos. O problema, então, passa a ser: como escolher os novos axiomas, dado que já sabemos que eles podem ser escolhidos tanto para efeitos de tornar a HC verdadeira quanto para tornar HC falsa? Fácil: devemos escolher novos axiomas que sejam verdadeiros acerca dos conjuntos e que ao mesmo tempo nos ajudem a determinar proposições em aberto, como HC. Mas como vamos reconhecer quais, dentre os diferentes candidatos a novos axiomas, são verdadeiros?

É aqui que uma das passagens mais citadas de Gödel entra em cena. Gödel admite que conjuntos existem independentemente da mente, e podemos acessá-los. Ele parece sugerir que temos uma espécie de percepção deles:

temos qualquer coisa semelhante a uma percepção dos objetos da teoria dos conjuntos, como se deduz do fato de os axiomas se nos imporem como sendo verdadeiros. Não vejo nenhuma razão que nos leve a ter menos confiança neste gênero de percepção, i.e., na intuição matemática do que na percepção dos sentidos que nos leva a construir teorias físicas e a ter esperança que no futuro as percepções dos sentidos concordem com elas e, além disso, a acreditar que uma questão que não é agora decidível tem sentido e pode vir a ser decidida no futuro. (Gödel 1979, pp.242-242)

A interpretação dessa passagem gera inúmeras controvérsias. Uma maneira mais óbvia (mas descartada pela maioria dos especialistas) seria entender que Gödel está sugerindo que somos dotados de uma intuição especial (uma espécie de faculdade) para ver diretamente os objetos matemáticos (os conjuntos, no caso). A principal crítica a essa abordagem é que ela não resolve o problema do acesso de forma convincente, dado que essa forma de intuição beira o misticismo. De fato, a postulação de uma capacidade

especial para visualizar entidades abstratas não se coaduna muito bem com a concepção dos seres humanos como organismos com capacidades cognitivas já bem estudadas, nenhuma das quais nos dá acesso a um reino abstrato.

Claro, é mais razoável entender Gödel como fazendo uma sugestão de que temos uma intuição não diretamente dos conjuntos enquanto objetos, mas da estrutura do universo conjuntista aprendida indiretamente, através dos axiomas. Isso é mais consistente com as outras sugestões que ele dá acerca de como podemos ampliar os axiomas da teoria de conjuntos. Vejamos.

Segundo Gödel, a busca por novos axiomas pode ser guiada por dois princípios básicos: pela plausibilidade intrínseca dos axiomas ou por seu sucesso em tratar de diversas questões elementares (eles são frutíferos, simples, unificadores...). No primeiro caso, um entendimento mais profundo do conceito de conjunto ou dos conceitos da lógica e da matemática poderia nos auxiliar a compreender que um determinado axioma é implicado por estes conceitos (1979, p.231). No segundo caso, a escolha de um novo axioma pode se justificar de modo semelhante à busca por novas hipóteses na física teórica. A escolha deve ser julgada pelo seu sucesso, devemos examinar o quanto ela contribui para a matemática e para a resolução de problemas em outras áreas. Para Gödel o sucesso pode ser um indicador da sua verdade.

Essa versão mais maleável poderia superar o problema do acesso: os axiomas da matemática são escolhidos por seu sucesso e fertilidade. Isso evita termos que acessar diretamente entidades de outro reino. O problema com essa sugestão, quando acoplada à concepção tradicional das entidades matemáticas (como entidades abstratas fora do espaço e do tempo) é que, se estes forem os critérios, há uma falta de vínculo entre o *critério para a verdade* (sucesso e fertilidade) de determinadas proposições e a *própria verdade* destas proposições (ver Benacerraf e Putnam 1983, p.36). Em outros termos, falta justificar a razão de assumirmos que o sucesso em tratar de determinados problemas, a simplicidade e a fertilidade, como estando relacionados com a verdade.

O resultado de tudo isso é que, aparentemente, permanece um obstáculo para o realista: não temos como acessar as entidades matemáticas para explicar como elas podem ser responsáveis pelo nosso conhecimento matemático. Fica um desafio nominalista, que conclui, como era de se esperar, que, se não podemos conhecer estas entidades, seria melhor nem mesmo dizer que elas existem. Ou seja, não existem entidades matemáticas (note como é estabelecida uma ponte que nos leva de uma falha epistemológica para uma conclusão ontológica).

2.2 O desafio de Benacerraf

Como se não bastasse o problema do acesso, o realismo tradicional, que considera que as entidades matemáticas são algum tipo de *objeto*, possui outra grande pedra em seu caminho: o chamado desafio de Benacerraf (ele novamente). O desafio de Benacerraf (1983) busca mostrar que não podemos determinar o que os números, enquanto objetos, são, de modo que é melhor concluir que números não são objetos (ele vai mais longe e afirma que “não há tais coisas como números” (1983, p.294)).

Em seu contexto original, o desafio foi apresentado para uma posição como a de Frege, que busca identificar que tipo de objeto um número é (no caso de Frege, uma extensão de uma classe). Lembre que Frege considerava como uma prioridade fornecer uma definição de número natural que resolvesse o problema de Júlio Cesar: devemos ser capazes de determinar que Júlio Cesar não é um número, e isso envolve dar uma definição explícita dos números em termos de extensões. Benacerraf pretende argumentar que essa definição, mesmo se bem-sucedida, não nos diz o que os números são.

O argumento é construído sobre um fato bastante conhecido. Considere os números naturais. O que são eles? Uma resposta atualmente sustentada é que números podem ser entendidos como conjuntos específicos, dado que a maior parte da matemática conhecida hoje pode ser desenvolvida dentro da teoria dos conjuntos. Mas há diversas maneiras de se entender um número como um conjunto. Vejamos as mais famosas:

Zermelo: $0 = \emptyset$, $1 = \{0\}$, $2 = \{1\}$... Na definição de Zermelo, cada número é o conjunto unitário cujo único elemento é o número anterior, sendo 0 definido como o conjunto vazio. Assim, cada número tem exatamente um elemento, que é o número anterior.

von Neumann: $0 = \emptyset$, $1 = \{0\}$, $2 = \{0, 1\}$... Na definição de von Neumann, cada número é o conjunto de todos os números anteriores, sendo 0 o conjunto vazio. Assim, cada número n tem exatamente n elementos, que são os números anteriores na série.

Frege-Russell: $0 = \{x \mid x \text{ é equinúmero a } \emptyset\}$, $1 = \{x \mid x \text{ é equinúmero a } \{0\}\}$, $2 = \{x \mid x \text{ é equinúmero a } \{0,1\}\}$... Na definição de Frege-Russell, um número é uma classe de conjuntos equinúmericos ao conjunto formado pelos números anteriores na ordem usual. Assim, cada número é um conjunto com infinitos elementos.

Benacerraf (1983, pp.281-284) argumenta que não é razoável que todas essas explicações estejam corretas. Resta ao platonista apenas o caso em que uma delas deve ser a definição correta. Nesse caso, o problema que surge imediatamente é: como justificar a preferência por uma delas, e não por outra? Nada na aritmética nos permite fazer isso. Em outras palavras, não há nenhuma justificativa em termos das necessidades da aritmética de se escolher uma das definições em detrimento de qualquer outra. Como diz Benacerraf,

Não há nenhuma maneira conectada com a referência para os numerais que vai nos permitir escolher entre elas, *pois as explicações diferem em lugares em que não há qualquer conexão entre características dessas explicações e nossos usos das palavras em questão*. Se tudo isso for cogente, então há pouco a concluir, exceto que qualquer característica de uma explicação que identifica 3 com um conjunto é supérflua — e que portanto 3, e seus companheiros números, não poderiam ser conjuntos. (1983, pp.284-5)

Ou seja, nada na utilização que fazemos dos numerais na aritmética nos permite decidir acerca de uma definição de número em favor de outra. Assim, não há razão para se escolher uma das explicações como sendo a correta. Nesse caso, é melhor abandonar a ideia de que números sejam conjuntos. O argumento se generaliza para qualquer explicação de número em termos de alguma outra entidade. O ponto é que *qualquer progressão recursiva de objetos* serve como modelo para os axiomas da aritmética, de modo que não temos como identificar os números com objetos em geral. Simplesmente há muitos candidatos, e não há como decidir qual dentre eles é o correto.

A conclusão de Benacerraf é que a pergunta pela natureza dos números está equivocada. O interesse dos matemáticos está em provar teoremas sobre a *estrutura* dos números naturais, não sobre o que sejam eles individualmente. O interesse do matemático se limita a essa estrutura, ao modo como se relacionam em uma determinada progressão. O filósofo, todavia, “não está satisfeito com essa visão limitada das coisas. Ele quer saber mais, e levanta questões nas quais o matemático não tem interesse” (1983, p.290). O problema é que fazer estas questões é um equívoco, segundo Benacerraf, pois elas “erram o alvo acerca do que a aritmética, pelo menos, trata” (1983,

p.290). Ou seja, o filósofo tenta ir além do que a aritmética pode nos informar, e acaba ficando à deriva com suas questões, sem possibilidade de respostas autorizadas cientificamente. A conclusão de Benacerraf é que números simplesmente não são objetos, não há coisas que são os números!

Como vemos, o argumento de Benacerraf novamente se baseia em um passo que vai da epistemologia para a ontologia: não tendo como caracterizar adequadamente determinadas entidades, como saber o que são, a sugestão é que a postulação destas entidades é desautorizada. Não existem números. Voltaremos a esse ponto adiante.

3. O argumento da indispensabilidade

Apesar da dificuldade de se enfrentar o problema do acesso, há ainda um grande obstáculo no caminho do nominalista: o chamado *argumento da indispensabilidade*. Esse argumento foi formulado originalmente por Quine, e tornado célebre por Putnam. Esse talvez seja o mais importante argumento a favor do realismo acerca de entidades matemáticas atualmente. Ele pode ser formulado assim:

(P1) Devemos nos comprometer ontologicamente com todas e apenas com aquelas entidades cuja existência é indispensável para o funcionamento de nossas melhores teorias científicas.

(P2) As entidades matemáticas são indispensáveis para nossas melhores teorias científicas.

(C) Logo, devemos nos comprometer com a existência de entidades matemáticas.

O argumento vincula o sucesso da ciência ao uso da matemática, e nos pede que aceitemos, mesmo que de modo restrito àquelas entidades utilizadas em nossas melhores teorias empíricas, o compromisso com entidades matemáticas. No contexto do debate atual, é um argumento filosófico para a crença na existência de entidades abstratas.

A primeira premissa tem tonalidades bastante quineanas (afinal, o argumento surge com Quine). Lembre que Quine já havia sugerido que devemos nos comprometer com a ontologia do esquema conceitual que melhor acomoda nossa atual ciência. O plano no argumento da indispensabilidade é que as teorias matemáticas (algumas delas, pelo menos), são necessárias para acomodar e formular a ciência (isso vem da P2), e diante do holismo quineano, as teorias nas quais elas figuram são confirmadas juntamente de

nossas melhores teorias empíricas. Assim, a quantificação sobre tais entidades (que marca o compromisso ontológico) é ineliminável, a menos que se abra mão da ciência empírica.

Note que o argumento da indispensabilidade não fornece uma resposta ao problema do acesso, mas, ainda assim, há uma boa razão para o comprometimento com entidades abstratas (voltaremos a tratar da questão do acesso mais adiante).

4. O nominalismo retorna

Conforme já dissemos, o nominalismo pode ser entendido como a tese de que não existem entidades abstratas. Em particular, segundo o nominalista, não existem entidades matemáticas. O principal desafio para o nominalista atual, segundo os próprios nominalistas, é superar o argumento da indispensabilidade. Isso envolve dar conta do sucesso e da aparente ineliminabilidade da aplicação da matemática nas ciências empíricas, sem abrir mão das ciências empíricas.

O problema do acesso e o desafio de Benacerraf são argumentos nominalistas puramente negativos. Eles indicam que o realismo não funciona diante de suas próprias limitações. A resposta ao argumento da indispensabilidade, por outro lado, envolve uma abordagem mais positiva do nominalismo, dado que se deve indicar como podemos ser nominalistas (se é que podemos) e ainda assim garantir o funcionamento da ciência empírica que, aparentemente, faz uso das entidades que o nominalista alega não existir.

Como o argumento da indispensabilidade, conforme formulado, é válido, para evitar a verdade da conclusão, o nominalista deve ser capaz de mostrar que ao menos uma de suas premissas é falsa. Isso dá origem a duas possíveis famílias de respostas nominalistas ao argumento da indispensabilidade: os chamados 'caminho fácil' e 'caminho difícil'. Vejamos brevemente.

4.1 O caminho fácil

O *caminho fácil* consiste em se rejeitar a P1 do argumento da indispensabilidade. Existem diversas opções para se fazer isso. Podemos sustentar que a matemática não deve ser entendida literalmente, ou então, que o compromisso ontológico não é expresso em termos de quantificador existencial (mas em termos de alguma noção alternativa). Uma defesa interessante (e considerada bastante promissora) desta segunda opção tem sido avançada por Jody Azzouni (2004), com seu nominalismo deflacionário. Basicamente

(e resumindo muito), Azzouni propõe que o argumento da indispensabilidade está correto ao afirmar que as teorias matemáticas de fato são empregadas de modo indispensável em nossas melhores teorias empíricas (a P2 do argumento da indispensabilidade é garantida). Também sustenta que as teorias matemáticas quantificam sim sobre entidades abstratas, e que as teorias matemáticas são em grande parte verdadeiras acerca das entidades das quais elas tratam. Ainda assim, o argumento da indispensabilidade falha em sua conclusão: não nos comprometemos ontologicamente com entidades matemáticas. Como pode?

Ora, Azzouni rejeita um dos ingredientes da P1, que é justamente o critério de compromisso ontológico de Quine. Azzouni sustenta que a marca da existência não é a quantificação existencial, mas antes a independência de nossos processos linguísticos e psicológicos. Para esclarecer isso, Azzouni distingue entre dois tipos de comprometimento: *comprometimento quantificacional* e *comprometimento ontológico*. O quantificador existencial marca o comprometimento quantificacional; o uso desse quantificador indica quais entidades estão em nosso domínio de discurso, mas não marca quais delas existem, no sentido de serem entidades que fazem parte de nosso catálogo da realidade. Podemos falar que existem diversas entidades, sem nos comprometer ontologicamente com elas. Isso ocorre com frequência no discurso sobre entidades ficcionais. Por exemplo, ao afirmarmos, 'Sherlock Holmes tem um amigo que é médico', estamos quantificando sobre uma entidade ficcional, mas essa afirmação, segundo Azzouni, não nos compromete *ontologicamente* com o dr. Watson.

Conforme já dissemos, a marca da realidade é a independência de nossos processos linguísticos e psicológicos. Uma história de ficção, por exemplo, depende de nossos processos psicológicos para existir, e não é independente no sentido exigido por Azzouni. As instituições também dependem de nossas convenções linguísticas para existir. Isso nos leva diretamente para o caso da matemática: as teorias matemáticas também são dependentes de nossos processos linguísticos e psicológicos, segundo Azzouni. Elas são como que ficções criadas por nós, dependem de nós do mesmo modo que as histórias sobre Sherlock Holmes. Na matemática, procedemos pela postulação de entidades e teorias, sendo a única exigência sobre elas a de que sejam de interesse dos matemáticos. Quantificar sobre essas entidades indica apenas quais entidades são postuladas pela teoria, não quais entidades existem.

As verdades matemáticas são explicadas como verdades no sentido de serem teoremas acerca das entidades das quais trata uma teoria, mas não se referem a entidades que existem independentemente. Mesmo as verdades matemáticas em forma

de quantificação existencial não nos envolvem ontologicamente com as entidades sobre as quais a sentença em questão está tratando. Uma sentença como “existem números primos” deve ser entendida literalmente, é verdadeira, mas não nos compromete com números, uma vez que o quantificador existencial esteja livre do peso do comprometimento ontológico. A existência deverá ser indicada por um predicado de existência ‘E’ adicionado à linguagem (voltaremos a tratar disso adiante).

Por fim, o sucesso das aplicações da matemática é fácil de explicar, para o nominalista ao estilo proposto por Azzouni: as teorias matemáticas têm sucesso nas ciências empíricas porque somos bons em escolher teorias axiomáticas que se aplicam com sucesso. São essas as teorias que privilegiamos em nossas práticas.

Esse, como dissemos, é *apenas um* dos modos de se tomar o caminho fácil. Há muito trabalho para se explicar convenientemente como podemos ter teorias verdadeiras acerca de entidades ficcionais, e como substituir o critério de compromisso ontológico de Quine, mas o leitor interessado pode consultar Azzouni (2004), Bueno (2014a).

4.2 O caminho difícil

O *caminho difícil* consiste em se mostrar que a matemática não é indispensável para nossas melhores teorias científicas. O plano, portanto, consiste em se rejeitar a P2 do argumento da indispensabilidade, enquanto que se mantém a P1 intacta (ou quase). O critério de compromisso ontológico de Quine, em particular, permanece intacto, e, caso o nominalista tenha sucesso, o resultado será que se mostrou como se pode formular nossas melhores teorias da ciência empírica sem quantificar sobre entidades abstratas.

O caminho difícil é chamado assim porque a tarefa diante do nominalista que escolhe rejeitar a P2 é um tanto árdua tecnicamente: envolve fazer uma reconstrução das teorias empíricas em termos nominalisticamente aceitáveis. Note: a ciência empírica deve ser preservada exatamente como ela é, há uma preocupação apenas com o compromisso ontológico com entidades abstratas que as formulações tradicionais dessas teorias envolvem. Como a matemática empregada na formulação das teorias científicas empíricas consiste, na maior parte, da análise clássica (a teoria dos números reais, com as teorias da derivação e integração de funções), é essa matemática que deve ser mostrada dispensável.

Existem alguns programas reconstrucionistas disponíveis na literatura nominalista (ver Burgess e Rosen 1997 para uma análise detalhada). Um dos programas mais conhecidos é o ficcionalismo de Hartry Field (ver Field 1980). Segundo Field,

entidades matemáticas não existem, e a linguagem da matemática deve ser entendida literalmente. O resultado imediato é que enunciados existenciais, do tipo ‘existe um número primo maior do que 100’ é falso (porque não existem números), enquanto que enunciados universais, como ‘para qualquer número natural x , se somarmos x com 0, o resultado será x ’ é trivialmente verdadeiro (o antecedente do condicional é falso).

Ainda assim, para o ficcionalista a matemática é uma ferramenta útil para facilitar o trabalho com as teorias científicas. Ela facilita a derivação de diversos resultados, que de outro modo seriam difíceis de se obter, mas não acrescenta nada ao conteúdo das teorias científicas (ou seja, nenhum resultado empírico adicional resulta de se acrescentar matemática ao conteúdo empírico das teorias). Para usar as palavras de Field: a matemática não precisa ser verdadeira para ser boa.

Isso merece uma explicação mais técnica. A utilidade da matemática, segundo o ficcionalista, é explicada em termos de sua *conservatividade*: quando temos uma teoria nominalisticamente aceitável (*i.e.* que não quantifica sobre entidades abstratas) T , e acrescentamos a ela axiomas de uma teoria matemática M , o resultado é que nenhum novo teorema P na linguagem nominalista de T será derivado em $T+M$, a menos que P já seja derivado em T sem a matemática. Ou seja, não existem teoremas da teoria nominalista que são provados apenas quando a matemática é acrescentada, ela não enriquece as consequências nominalistas da teoria; tudo o que a matemática faz é facilitar a derivação desses teoremas.

Todavia, para que se possa fazer esse acréscimo inocente de matemática sobre uma teoria nominalista, a *teoria inicial* deve ser nominalisticamente aceitável. É aqui que entra o desafio principal. O nominalista deve fornecer versões nominalistas de nossas melhores teorias científicas. Uma vez que isso seja feito, pode-se argumentar que o acréscimo da matemática não gera novos teoremas acerca do conteúdo nominalista, mas facilita a sua derivação. Como fazer isso, se nossas teorias já são formuladas em termos matemáticos desde o início?

Field encara o desafio e fornece uma reconstrução nominalista da teoria da gravitação de Newton (o caminho difícil não se chama ‘difícil’ por acaso). O plano pode ser explicado como uma forma de se estender o trabalho de David Hilbert na geometria euclidiana sintética. Falando por alto, Hilbert, nos seus *Grundlagen der Geometrie*, de 1899, apresentou axiomas para a geometria euclidiana que, por fim, resolviam as dificuldades na axiomatização da geometria, presentes desde a primeira axiomatização, feita por Euclides nos *Elementos*. Seus axiomas se baseavam em noções primitivas como ‘estar entre’ (x Éyz significa que o ponto x está entre os pontos y e z) e ‘ser congruente’

($xyCzw$ significa que os segmentos xy e zw são congruentes, ou, intuitivamente, tem a mesma medida). Essa teoria não trata de distância entre pontos diretamente, não quantifica sobre números reais, mas Hilbert pôde provar que, para qualquer modelo dos axiomas de sua geometria, existe (na metalinguagem) uma função distância d que associa pares de pontos a números reais positivos de modo a preservar as propriedades intuitivas da distância, compatíveis com os predicados da geometria sintética:

- 1) Para quaisquer pontos x, y, z, w , $xyCzw$ se, e somente se $d(x, y) = d(z, w)$
- 2) Para quaisquer pontos x, y, z , $xEyz$ se, e somente se $d(y, x) + d(x, z) = d(y, z)$

Note: 1) nos diz exatamente o que esperamos da relação de congruência: se o segmento xy é congruente com o segmento zw , a distância entre x e y é a mesma que a distância entre z e w . Do mesmo modo, 2) nos diz que se um ponto x está entre os pontos y e z , então, a distância de y até z é igual à soma da distância de y até x com a distância de x até z (x está no meio do caminho entre y e z). O importante é perceber que a função d *não está na linguagem da geometria sintética*, que só trata de pontos, segmentos e retas. Ela está em uma metalinguagem mais rica. O ponto chave é que a noção de distância pode ser representada na teoria pelo vocabulário geométrico. Aquilo que a função distância expressa em termos de entidades numéricas pode ser expresso em termos de entidades geométricas. Claro, dado que podemos expressar a ideia de distância pelo vocabulário geométrico, também podemos usar a função distância para facilitar os cálculos.

A estratégia de Field (1980) consiste em se fazer algo similar para a teoria newtoniana da gravitação, que envolve o espaço e o tempo. Ele assume como primitivas as noções de pontos e regiões espaciais (que são, segundo Field, fisicamente reais). Empregando algumas relações primitivas entre regiões do espaço, Field é capaz de formular as leis newtonianas em termos apenas desses predicados (os detalhes não podem ser expressos aqui, claro). Tendo essas leis formuladas 'sinteticamente', um teorema de representação semelhante ao da geometria pode ser provado: dado um modelo da mecânica formulada nominalisticamente, existe uma função das regiões do espaço nesse modelo em números reais estabelecendo um sistema de coordenadas para o espaço e atribuindo quantidades numéricas para grandezas como uma distribuição de massa para entidades em determinadas regiões do espaço. Ou seja, a versão tradicional das leis de Newton, formuladas em termos de funções em números reais, estão disponíveis, assim como a função distância estava na geometria sintética. Isso significa que a versão sintética da mecânica expressa exatamente as mesmas leis que a versão

tradicional, e que para facilitar o nosso trabalho nas derivações, podemos apelar para a versão matemática sem com isso ir além do que a versão nominalista da teoria iria.

Essa estratégia, além de tecnicamente exigente, requer que se assuma que regiões do espaço são nominalisticamente aceitáveis. A realidade dos pontos do espaço é uma tese controversa na metafísica do espaço, chamada de *substantivalismo*. O substantivalismo é a tese de que os pontos do espaço, bem como regiões do espaço, são reais. Mais: existem regiões do espaço não ocupadas por nada, por exemplo. Alguns reclamaram dessa construção exatamente nesse aspecto: assumir a realidade independente de regiões do espaço é assumir algo tão abstrato quanto as entidades matemáticas. A estratégia de Field, no entanto, não é exigir que os pontos sejam observáveis, mas que sejam fisicamente reais (o que o substantivalista aceita).

Uma dificuldade mais séria consiste em estender essa estratégia para outras teorias mais sofisticadas, como a mecânica quântica e a teoria da relatividade geral. Aparentemente, a tarefa não será simples, e o nominalista ainda deve a nominalização dessas teorias, caso queira resistir ao argumento da indispensabilidade para essas teorias. Claro, o sucesso em se fornecer um tratamento nominalisticamente aceitável da mecânica newtoniana pode acenar para uma possibilidade de sucesso nessas teorias também, segundo alguns, já que foi mostrado que a nominalização de teorias empíricas não é impossível. Segundo outros, por outro lado, o tipo de estratégia utilizada nesse caso garante que não será possível uma nominalização dessas teorias, que são bastante diferentes da mecânica newtoniana. Trata-se de um problema em aberto, mas os nominalistas depositam esperanças nos programas de reconstrução das teorias.

5. O naturalismo retorna

Isso nos leva a uma espécie de impasse. O nominalista apresenta ou uma nova forma de compromisso ontológico (não o quineano), ou um programa de reconstrução das teorias científicas que busca resistir ao compromisso com entidades abstratas. O platonista, por sua vez, continua a empregar o argumento da indispensabilidade para sustentar sua crença na existência de entidades matemáticas. Note como ambos se desvinculam da prática matemática e buscam na filosofia seus argumentos. Diante do impasse, parece que estamos diante de um típico caso de preferências filosóficas que não se justificam posteriormente. Seria possível resolver isso com base na própria matemática?

Essas esperanças já haviam sido ventiladas por ninguém menos do que von Neumann, quando tratava da disputa acerca dos fundamentos:

É notável o fato de que essa questão (acerca dos fundamentos da matemática), em si mesma epistêmica-filosófica, está se tornando uma questão lógico-matemática. Como resultado de três avanços importantes na lógica matemática [...], cada vez mais, são questões não ambíguas de matemática, e não questões de gosto filosófico, que estão sendo investigadas nos fundamentos da matemática. (von Neumann (1983), p.61)

Longe de querer que uma questão como essa seja decidida pelo gosto filosófico dos participantes, von Neumann esperava que uma prova matemática resolvesse o problema. Os naturalistas em filosofia da matemática buscam por algo similar. Lembre, o naturalismo é entendido como a posição de que é apenas dentro da ciência que a realidade é identificada. Para o naturalista, não há justificativa para a aceitação das entidades matemáticas que supere as formas de justificação da própria ciência. O que realismo e naturalismo tem tentado fazer é justificar suas posições com padrões epistêmicos de fora da matemática.

Basicamente, para o naturalismo isso é um equívoco. Quem deve decidir as questões acerca da existência de entidades matemáticas é a própria ciência. Não faz sentido criticar a matemática a partir de uma posição *filosófica*. David Lewis colocou o ponto de modo notável, e vale a pena acompanhar o que ele diz (esse é o 'credo de Lewis'):

A matemática é um negócio estabelecido, progredindo. A filosofia é tão instável quanto algo pode ser. Rejeitar a matemática por razões filosóficas seria absurdo. Se nós filósofos estamos confusos pelas classes que constituem a realidade matemática, isso é problema nosso. Não deveríamos esperar que a matemática se vá para tornar a nossa vida mais fácil. Mesmo se rejeitarmos a matemática gentilmente — explicando como ela pode ser uma ficção das mais úteis, 'boa sem ser verdadeira' — ainda a rejeitamos, e ainda é absurdo. Mesmo se nos agarramos a alguns fragmentos mutilados da matemática que podem ser

construídos sem classes, se rejeitarmos a massa da matemática, ainda é absurdo.

Isso não é um argumento, eu sei. Antes, sou levado a rir de quão *presunçoso* seria rejeitar a matemática por razões filosóficas. *Você* gostaria de ter o trabalho de dizer aos matemáticos que eles devem mudar seus modos, renunciar a incontáveis erros, agora que a *filosofia* descobriu que não existem classes? *Você* pode dizer a eles, de cara séria, para seguirem o argumento para onde quer que ele leve? Se eles desafiarem as suas credenciais, irá você ostentar as outras grandes descobertas da filosofia: que o movimento é impossível, que um Ser do qual nada maior pode ser concebido não pode ser concebido como não existindo, que é impensável que qualquer coisa exista fora da mente, que o tempo é irreal, que nunca alguma teoria foi tornada mais provável pela evidência (mas que por outro lado, uma teoria empiricamente ideal não pode possivelmente ser falsa), que é uma questão científica completamente aberta se alguém já acreditou em alguma coisa, e assim por diante, e assim por diante, *ad nauseam*?

Eu não! (Lewis 1991, pp.58-59)

Aceitando uma posição naturalista, que acredita que os padrões epistêmicos da ciência devem nos guiar na aceitação de quais entidades existem, e de como devemos escolher nossas teorias, Burgess e Rosen (1997) fizeram uma avaliação das propostas nominalistas que é influente até hoje. A questão é: qual a utilidade das reconstruções nominalistas? Bem, um nominalista pode ter dois objetivos com sua reconstrução: substituir as teorias atuais pelas suas reconstruções (*nominalismo revolucionário*) ou sustentar que a reconstrução é o significado profundo do que afirmamos ao utilizarmos a matemática; ou seja, falamos sobre entidades abstratas, mas significamos na verdade as entidades empregadas na reconstrução (*nominalismo hermenêutico*).

O problema óbvio com o *nominalismo revolucionário*, de um ponto de vista naturalista, é que a substituição de uma teoria tradicional por uma versão nominalista deve encarar os procedimentos usuais da comunidade científica para a escolha de uma teoria. Isso envolve julgar as teorias disponíveis de acordo com padrões de escolha um tanto imprecisos, como simplicidade, poder preditivo, poder de sistematização e

economia. Será que a teoria nominalista vai se sair melhor do que as versões não-nominalistas de acordo com estes critérios? A sugestão de Burgess e Rosen é que não. Claramente, não podemos esperar que os cientistas façam algum tipo de cálculo para determinar qual teoria vai se dar melhor segundo os critérios a pouco estabelecidos. Burgess e Rosen (1997, p.210) propõem que, em lugar disso, um teste prático poderia ser feito: basta que os nominalistas submetam suas reformulações na *Physical Reviews*. Deixem que a comunidade científica julgue dos méritos dessas teorias e decidam, internamente, o que deve ser feito. É isso o que um naturalista deve fazer, dado que não existem padrões epistêmicos superiores aos da ciência (segundo o naturalista). O que se verá é que os nominalistas, ao privilegiar a economia na postulação de entidades, esquecem de outras virtudes que a comunidade científica prefere, como a facilidade de trabalho e a fertilidade. Teorias tradicionais superam as versões nominalistas nestes e em outros quesitos. A teoria nominalista será vista no máximo como uma curiosidade, ou uma variante notacional mais esquisita.

O nominalista julga a sua versão superior pelo fato de não quantificar sobre entidades abstratas. Há uma economia aqui. Mas isso, como dissemos, envolve uma preferência por teorias econômicas que se justifica apenas por um gosto filosófico, e não pelos padrões científicos. De fato, conforme argumentam Burgess e Rosen, a maioria das revoluções científicas, em que houve troca de teoria, não ocorreram por motivos de economia de entidades, nem mesmo para se eliminar entidades abstratas. Considere as teorias abandonadas do calórico, do flogisto, do éter. Nenhuma dessas entidades era considerada abstrata, e não foram abandonadas por razões de economia, mas de inadequação. Assim, o nominalista centra seus esforços inadequadamente.

Já o nominalismo hermenêutico enfrenta outro tipo de dificuldade. Ao sustentar que está escavando o significado profundo de nossas afirmações ao fazermos matemática, o filósofo nominalista está buscando estabelecer o significado “real” de nossas afirmações a partir de sua poltrona. Mas a questão acerca do que realmente queremos dizer com nossas afirmações matemáticas, se elas não devem ser entendidas literalmente, é uma questão de investigação empírica. Cabe aos linguistas determinar se a fala sobre matemática realmente se refere às construções nominalistas que a pretendem esclarecer. Burgess e Rosen (1997) sustentam que não há nenhuma razão para se acreditar que as tentativas nominalistas poderiam servir de significado oculto de nossas afirmações matemáticas, segundo as melhores teorias do significado atual.

A posição a partir da qual Burgess e Rosen criticam as reconstruções nominalistas, apoiados no credo de Lewis, são uma forma de naturalismo em filosofia da

matemática. Assim como Carnap e Quine já haviam sugerido, é dentro da ciência que a realidade é identificada. O nominalista (e o realista) nos fornecem argumentos filosóficos para fundamentar suas posições, utilizando critérios epistêmicos externos à ciência. O nominalista critica a matemática a partir da filosofia. O realista tenta fundamentar a matemática a partir da filosofia. O naturalista tira da filosofia esse papel, e devolve à própria ciência essa tarefa. É o sucesso da ciência que nos justifica em aceitar as entidades por ela postuladas. Algo mais é necessário? Para o naturalista, certamente não. Isso ainda não seria uma resolução matemática das controvérsias, como von Neumann havia sugerido, mas evita transformar o problema em uma questão de gosto filosófico.

Capítulo 12: A ontologia e seus descontentes

1. Introdução

Acontece nas melhores famílias, e também nas melhores disciplinas acadêmicas: aquele problema cuja resposta é para uns o santo Graal, para outros é no máximo uma curiosidade, e indica, no pior dos casos, um sinal de alerta sobre como alguém pode se perder em busca de respostas para questões mal colocadas. Com frequência, vemos físicos reclamando em público que determinada teoria física (teoria de cordas?) não é realmente uma teoria *física*, ou que, pelo menos no momento, não deveria ser considerada como tal (para complementar, vemos eles reclamando que a *filosofia* não contribui para o conhecimento da realidade também...). Matemáticos não ficam de fora dessa brincadeira, nem psicólogos ou linguistas, cada um tendo um exemplo favorito de como se enroscar em problemas absurdos em sua própria disciplina.

O que dizer dos filósofos? Eles adoram esse tipo de discussão, e as mudanças de prioridades na história da filosofia refletem um pouco disso. Todavia, vamos nos restringir ao nosso próprio caso, afinal, chegou o momento de encararmos alguns filósofos descontentes com a ontologia. Trata-se de examinar alguns argumentos que foram recentemente apresentados contra a importância ou relevância de nos preocuparmos com *questões de existência*. Vimos que, segundo uma tradição que fica explícita em Quine, a questão básica da ontologia é “o que há?”. A resposta consiste em se fornecer um inventário da realidade, em indicar como o mundo é povoado, ou, ao menos, com que tipo de entidades o mundo é povoado. Vimos que os filósofos discordam uns dos outros não apenas acerca das respostas para esta questão, mas também acerca de quais métodos empregar e quais métodos são legítimos nessa investigação. Segundo os descontentes da ontologia, isso é um esforço desperdiçado: eles simplesmente não consideram que essa seja uma questão importante a ser perseguida.

Mas vamos tentar entender melhor o que se pretende alegar com essa reclamação. Vista por um ângulo bem prático, ela não parece ser nem mesmo razoável. Não nos parece que questões de existência são obviamente importantes em geral (mesmo quando não estamos em nossos momentos filosóficos)? Estamos interessados em saber se já existe uma cura para certa doença, ou se existe um asteroide gigante a caminho da Terra. Em momentos mais filosóficos, estamos interessados em saber se existe uma divindade como aquela retratada no antigo testamento (e para complementar o

pacote, se existe o inferno cristão...). Existem outros mundos povoados por entidades exatamente como eu e você, nos quais fazemos tudo exatamente como fazemos no mundo no qual nos encontramos agora? Respostas para estas questões podem ter consequências imediatas na nossa prática, ou para nosso conhecimento sobre a realidade. Diante dessa primeira tentativa, como se pode afirmar que questões de existência não são importantes?

Essas questões são importantes se envolverem realmente um problema substancial, se uma resposta requer algum tipo de investigação profunda que possa nos encaminhar para a resposta correta. O problema é que apesar das aparências, alguns filósofos negam que haja um problema substancial envolvido em questões de existência. Parte das discussões da metaontologia atual envolvem discutir o próprio problema ontológico (lembre: estamos discutindo *metaontologia* ao tratar desses temas, dado que agora o assunto é a própria ontologia, e não a mobília do universo diretamente). Os filósofos que negam a importância das questões de existência o fazem de diferentes formas, mas por razões semelhantes. Basicamente, eles acreditam que questões de existência são simples, *podem ser respondidas facilmente*, e não se justifica o esforço despendido até aqui para se responder a essas questões. Existência é um assunto menos controverso segundo esses filósofos, e a maior parte das questões de existência que tem perturbado a mente dos ontólogos, questões como 'existem números?', 'existem propriedades?', 'existem mentes?', 'existem corpos?', são questões que podem ser respondidas facilmente (trivialmente), e não devem nem sequer ser respondidas por um filósofo. Como foi colocado por Jonathan Schaffer, um dos filósofos que advogam a mudança de foco, "os debates contemporâneos sobre questões de existência são *triviais*, dado que *as entidades em questão obviamente existem*" (2009, p.357).

A resposta de Schaffer, bem como seu veredicto sobre a ontologia, podem parecer frustrantes (não?) depois de percorrermos um longo percurso examinando questões de existência, propostas sobre uma resposta para esta questão e sobre a metodologia acerca de como se responder a estas questões. Isso já é um motivo suficiente para que a examinemos. Todavia, vale a pena ficarmos alertas para o fato de que na filosofia acontece com mais frequência do que em outras disciplinas que, aquilo que alguns aceitam como o problema central, para outros é apenas uma distração desnecessária do problema realmente fundamental. Como você deve saber, na filosofia, muitas vezes, não há acordo nem ao menos sobre qual é o problema que se está discutindo, afinal. Encarar essas disputas é, em certo sentido, também fazer filosofia, já que poderemos encontrar desacordos mais básicos guiando cada uma das propostas,

desacordos que de certo modo nos ajudam a retomar algumas das concepções que analisamos em nosso percurso até aqui.

Vamos começar apresentando uma proposta menos radical, avançada por Amie Thomasson, que não realmente considera a ontologia inútil, mas antes *fácil* demais, e desse modo, não digna de um nome e disciplina especial na filosofia. Em seguida, vamos para propostas mais radicais, de Jonathan Schaffer e, em certa medida, Kit Fine, segundo as quais a ontologia, enquanto preocupação com questões de existência, é um assunto *trivial*, que deve deixar de ser o foco das atenções.

2. Ontologia é fácil

A primeira proposta que vamos considerar é defendida na literatura atual por Amie Thomasson (veja Thomasson 2008, 2009). Basicamente, o plano de Thomasson é argumentar que existe um método (o método apresentado por ela, claro), que *torna as questões de ontologia fáceis de se resolver*, ou, no caso de não serem facilmente resolvíveis, que elas podem ser resolvidas por especialistas fora da filosofia, ou, no pior dos casos, mostra que essas questões não são sequer respondíveis, por envolverem deficiências no significado de expressões que estão crucialmente envolvidas no debate. Se isso soa para você como um método de ontologia para acabar com a ontologia, estamos de acordo, e é assim que Thomasson percebe sua proposta (não nessas palavras, claro). Vejamos como esse ponto é colocado por ela:

esse método torna a abordagem de questões de existência tão simples, todavia, que sobra pouco espaço para se fazer ontologia, se nós concebermos esta última como um empreendimento distintamente *filosófico* de se descobrir o que *realmente existe*. (Thomasson 2008, p.75)

Mas em que consiste esse método? A sugestão é a de que não há questões substanciais a serem resolvidas por um filósofo, mas antes, que ao passarmos para uma análise de condições de verdade de determinadas expressões em nosso uso diário da nossa língua (ou alguma língua que dominamos), teremos condições de determinar a resposta para questões de existência (ver Thomasson 2009, p.452). Vejamos como fazer isso.

O primeiro ponto consiste em adotar uma estratégia já recomendada por Quine: a ascensão semântica. Não falamos diretamente se elétrons existem, mas antes, se o termo 'elétron' se refere a algo. Isso evita confusões e acusações de que estamos usando

um termo como se ele referisse, para investigar se ele refere. Podemos, por exemplo, indicar que unicórnios não existem afirmando que 'unicórnio' não possui referência. Assim, dado um termo geral C, podemos ter em termos metasemânticos as seguintes condições de verdade para a existência de Cs:

E: Cs existem se, e somente se, *C* possui referência.

Vamos chamar isso de princípio E (Thomasson 2008, p.67). Um pequeno detalhe técnico antes de prosseguirmos: Thomasson usa *C* para *falar* de C, em lugar do tradicional uso de aspas 'C', para indicar que C possui um significado fixo. Isso é importante porque segundo algumas teorias filosóficas sobre o significado, um termo poderia ter um significado diferente daquele que ele tem. Isso geraria um problema para a condição E. Por exemplo, suponha que 'unicórnio' significasse não 'cavalos mitológicos com um único chifre na testa' (ou algo nessa linha), mas o mesmo que usualmente entendemos pelo termo 'cachorro'. A condição E indicaria algo absurdo: unicórnios existem se, e somente se, 'unicórnio' possui referência. Com o significado em questão, claramente, 'unicórnio' possui referência (os cachorros!). Usar *C* evita que essas mudanças de significado ocorram, e evita aborrecimentos desnecessários. Esse é um problema que não vai nos preocupar aqui (afinal, já temos problemas suficientes).

Voltando ao ponto central, esse princípio nos ajudará a determinar se existem entidades do tipo C, desde que saibamos, ou estejamos em condições de investigar, se o termo C possui referência. Como fazer isso? Bem, as condições de uso e de verdade para cada tipo específico C devem nos ajudar a determinar se o C em questão possui ou não referência através do uso apropriado do termo na linguagem. Isso é explicitado através do seguinte princípio, que conecta referência com a aplicação apropriada de um termo no uso da linguagem:

R: *C* possui referência se, e somente se, as condições de aplicação de C são preenchidas.

Esse princípio, como se vê, é chamado de R. Juntamente com E, temos os meios para resolver questões de existência, desde que se saiba se as condições de aplicação de um termo são preenchidas ou satisfeitas. Basicamente, se estamos empregando apropriadamente um termo, se sabemos que há situações em que ele se aplica, temos

condições de garantir que o termo possui referência, e isso, segundo E, indica que as entidades constituindo a referência do termo em questão existem.

A questão central agora é: como entender a própria ideia de que condições de aplicação de um termo são preenchidas ou satisfeitas? Quais são essas condições? Bem, longe de ser uma tarefa de se avaliar explicitamente cada termo e avançar explicitamente as condições de aplicação do termo, isso deve ser feito ao se avaliar as regras que os falantes dominam ao utilizar sua própria língua. Cada termo C possui condições de uso apropriado, que servem para se determinar a resposta para R e que nos levam a uma resposta para a respectiva questão de existência. Não é uma questão de sermos capazes de apresentar essas condições explicitamente caso a caso, mas antes, uma questão de competência linguística implícita.

Em resumo, em lugar de pensar nas condições de aplicação como definições que os falantes competentes (ou qualquer um) deve recitar, deveríamos antes pensar nelas como regras indicando quando é e quando não é apropriado usar um termo, regras que os falantes dominam ao adquirir competência na aplicação e na recusa de aplicar um termo em várias situações, e que (uma vez dominadas) permitem que os falantes competentes avaliem se o termo foi ou não aplicado apropriadamente em uma gama de situações atuais e hipotéticas. Se pensarmos nas condições de aplicação deste modo, podemos, no final das contas, esperar obter ajuda na avaliação de afirmações de existência via afirmações sobre referência, e ajuda nas alegações de referência através de um apelo para condições de aplicação. (Thomasson 2008, p.70)

Como falantes de uma língua, ao dominarmos o uso de um termo, somos capazes de julgar quando ele foi utilizado apropriadamente ou não, mesmo em situações hipotéticas. Segundo a proposta de Thomasson, o plano é que essa nossa capacidade de julgar se um uso é apropriado deve indicar, através de R, se o termo possui referência. Isso, por sua vez, através de E, nos leva a garantir que as entidades relevantes existem, no caso de o termo encontrar aplicação. Note novamente: não é preciso que sejamos capazes de *enunciar regras explícitas*, basta a nossa capacidade de julgar a apropriação dos usos.

Colocando tudo junto mais uma vez, temos o seguinte resumo da proposta: um termo geral *refere* nos casos em que suas *condições de aplicação* são satisfeitas. Isso,

como vimos, é determinado pela competência dos falantes, que julgam se a aplicação do termo é apropriada. Através de E, temos que se um termo possui referência, as entidades correspondentes existem. Os exemplos de Thomasson indicam que o plano requer que encontremos ocasiões para aplicar com sucesso um determinado termo, e que a proposta vai autorizar a existência de entidades que de outro modo gerariam controvérsia. Considere o termo geral 'sinfonia'. Existem sinfonias? Essa pergunta tem causado dor de cabeça em mais de um filósofo. A resposta é difícil porque, ao afirmar que sim, geralmente pensamos que precisamos indicar mais precisamente o que é uma sinfonia, e isso torna tudo mais complicado. Uma sinfonia não deveria ser identificada com a sua partitura (afinal, existem diversas cópias de uma partitura de uma mesma sinfonia, e as partituras poderiam ser destruídas sem que se destrua a sinfonia). Uma sinfonia não pode ser identificada com uma performance desta sinfonia (afinal, qual dentre as muitas performances devemos escolher? E o que seria das outras performances nesse caso?). Uma sinfonia poderia ser uma entidade abstrata, que se realiza em diversas ocasiões, através de suas partituras e performances? Difícilmente. Afinal, uma sinfonia é criada por alguém em algum momento, e objetos abstratos não podem ser criados. Esses problemas acabam na abordagem de Thomasson. Existem condições de aplicação apropriada do termo sinfonia, e elas são satisfeitas em diversas ocasiões. Sabemos que a afirmação 'Beethoven compôs nove sinfonias', por exemplo, faz uma aplicação apropriada do termo 'sinfonia'. Esta é uma aplicação apropriada do termo, e existem muitas outras, de modo que sinfonias existem, sem que precisemos nos preocupar com critérios específicos para a existência de sinfonias.

Por outro lado, nessa abordagem, bruxas não existem. As condições de aplicação do termo 'bruxa' simplesmente não são satisfeitas. Se a ideia era a de que 'bruxa' se refere a uma mulher com poderes específicos, tendo um pacto com forças malignas, na ausência desse poder, do pacto, e das forças malignas, o termo deixa de referir (Thomasson 2008, p.75; é curioso observar que a explicação, nesse caso, não recorre a *usos não apropriados* do termo 'bruxa', mas antes ao fato de que determinadas entidades não existem). Aparentemente, a metodologia proposta daria o resultado esperado (ao menos nesse caso). Isso tudo está longe do debate filosófico acerca da existência, onde as controvérsias reinam. Antes, trata-se de uma proposta que evita termos que considerar a ontologia um campo filosófico de disputa substancial, em que realmente temos disputas acerca de alguma questão profunda. Conforme Thomasson coloca o ponto, se adotarmos a proposta aqui apresentada:

Muitas disputas ontológicas poderiam ser entendidas como sendo implicitamente disputas sobre o que é preciso para que existam, e.g. personagens de ficção, números, propriedades, proposições, etc., e o trabalho pode ser difícil e controverso — especialmente onde os termos usados são distintamente termos filosóficos que não possuem regras de uso estabelecidos pelos falantes comuns do português [English speakers]. Mas (tomadas isoladamente) não se trata de uma questão de descobrir o que ‘realmente existe’ por meios distintamente filosóficos. O segundo passo é simplesmente investigação empírica [...]. O trabalho empírico exigido é frequentemente fácil (e.g. sobre se situações para que ‘cadeira’ e ‘mesa’ se apliquem são satisfeitas), permitindo que questões de existência sejam respondidas rapidamente. Mas mesmo que o trabalho empírico seja difícil, é trabalho para cientistas ou jornalistas investigativos, não para uma disciplina distintamente filosófica de ontologia. (Thomasson 2008, p.75)

Aqui, vale a pena entrarmos em um detalhe sobre o que Thomasson está sugerindo. O ponto é que para um termo distante do uso cotidiano, como ‘bóson de Higgs’, por exemplo, temos condições de aplicação que a maioria dos falantes não conhecerá, mas que ainda assim, serão investigados pelos cientistas competentes. Eles é que deverão descobrir após uma pesquisa árdua, se as condições de aplicação do termo são satisfeitas ou não. Não há nada de especialmente filosófico para ser descoberto aqui.

A abordagem proposta certamente lembra a proposta de Carnap para o tratamento de *questões internas*, mas com uma flexibilização para a linguagem natural. Uma vez que uma linguagem tenha seu vocabulário especificado, com regras de aplicação dos termos, sejam regras empíricas, sejam lógicas, podemos resolver questões de existência formuladas *dentro* do aparato daquela linguagem ao aplicar as condições de significatividade dos termos. A diferença, agora, é que Thomasson não apela para regras de uma linguagem artificial ou explicitamente apresentada, não requer regras explícitas e nem sequer verificabilidade, mas apela antes para as capacidades de uso da língua do falante comum. Trata-se de uma abordagem descritiva (Thomasson 2008, p.77, e também 2009, p.467). Isso tudo nos leva a considerar alguns pontos importantes.

O primeiro ponto, e aquele que é crucial para avaliarmos o sucesso da proposta de Thomasson, é que Carnap observava que as questões internas não são as questões

que preocupavam os filósofos. Não é disso que se trata quando se discute se números ou propriedades existem. O problema central, na verdade, envolve a *questão externa*, que Carnap transforma em uma questão pragmática, acerca da aceitação de uma linguagem. Estamos autorizados a usar uma linguagem que se refere a números? E propriedades? Nesse sentido, o fato de já termos uma linguagem (a linguagem natural) que faz referência a estas entidades, não resolve o problema ontológico, de especificar que estamos autorizados a usar este tipo de linguagem.

Esse ponto merece ser mais discutido. Thomasson (2009, p.467) evita explicitamente entrar em conflito com aqueles que propõem uma abordagem revisionista (ou seja, a maioria dos filósofos que estivemos discutindo). Nesse sentido, a ideia de Thomasson de que podemos evitar uma disciplina de ontologia específica, que teria que discutir condições e critérios de existência, ou mesmo se a existência é uma propriedade de primeira ou segunda ordem, perde bastante de seu apelo. Não se trata, nesse caso, de resolver as disputas acerca de qual aparato conceitual é mais apropriado a se *escolher* quando estamos fazendo ontologia, como a maioria dos filósofos têm feito. O problema, para essas pessoas, permanece intocado (suas dificuldades não foram resolvidas, com o método apresentado aqui). Se considerarmos que o motivo para se fazer ontologia revisionista, na maioria dos casos, consiste em uma ampla desconfiança do funcionamento adequado da linguagem natural como guia para trabalho ontológico sério, temos, novamente, um conflito básico de pressupostos. Em outras palavras: a ontologia se torna fácil, na proposta de Thomasson, para aqueles que estejam preparados para assumir que a linguagem natural é o pano de fundo apropriado, logo de partida. Isso evita o debate que os revisionistas vinham fazendo, ao custo de assumir como ponto de partida exatamente a condição que eles não aceitam: a apropriação da linguagem natural, exatamente como ela é, como guia para problemas ontológicos.

O que isso indica é que ao tentar tornar as disputas de ontologias mais fáceis, Thomasson está evitando entrar na questão mais espinhosa, que é pragmática, acerca da escolha de um sistema mais apropriado para determinados fins, e avançando uma proposta para tratar da ontologia associada com nossa linguagem natural, o que a maioria das propostas que examinamos não aceita. Isso torna o ataque da ontologia fácil bem menos perigoso.

Mas isso não é tudo. Os defensores de uma posição mais descritiva, como os seguidores de Meinong, encontram muito para discordar de Thomasson. Eles certamente vão reclamar que ela é muito liberal em seu uso de existência, ao aceitar uma das teses que Meinong rejeita, que seria a ideia de que se algo pode ser predicado de determinados

objetos, esses objetos existem. Lembre que para Meinong, a caracterização dos objetos é independente de seu ser (a tese da independência do ser-tal em relação ao ser!). A proposta puramente extensional de Thomasson tem em sua base uma associação entre existência e referência que o meinonguiano simplesmente não pode aceitar. Para completar, eles vão atacar com seus exemplos preferidos de entidades não-existentes, que são caracterizadas por propriedades, como o círculo quadrado que é quadrado, e o cavalo alado que é um cavalo, de que condições de aplicação destes termos se aplicam mesmo em entidades que não existem. Com isso, o sucesso da aplicação de um termo não poderia ser indicativo de que o termo possui uma extensão composta por existentes. Em outras palavras: a proposta de uma ontologia fácil já envolve teses controversas de ontologia difícil!

Outro problema diz respeito ao que devemos entender por existência: ela é uma propriedade de primeira ou de segunda ordem? Thomasson aceita de partida que a existência se aplica a termos que designam determinados tipos de entidades, (o C no esquema acima), e não fala nada sobre a existência de indivíduos particulares. Isso carrega implicitamente a tese de que existência não é uma propriedade de objetos. Mas, o meinonguiano vai argumentar, a existência é uma propriedade de indivíduos. Isso pode ser confirmado por diversas intuições de falantes nativos (eles vão sugerir), e a própria ideia de que a existência é uma propriedade de segunda ordem já envolve um afastamento de uma posição descritiva.

Bem, isso nos deixa com mais problemas do que começamos. Aparentemente, a proposta de ontologia fácil não serve para resolver os problemas da ontologia revisionista, que são os problemas centrais que parecem exigir realmente uma disciplina específica de ontologia, e encontra dificuldades quando se trata de encarar outros descritivistas (basicamente, filósofos diferentes terão conclusões diferentes acerca dos ensinamentos da linguagem natural). A conclusão pode ser que a ontologia não é, afinal, tornada mais fácil, mas sim, mais complicada, já que agora temos mais uma abordagem no páreo.

3. Questões de existência triviais e permissivismo

Enquanto Thomasson argumenta que a ontologia é fácil, que não há realmente uma questão substancial envolvida nos debates acerca de ontologia, um grupo mais barulhento de filósofos têm argumentado recentemente que o debate, na tradição quineana, é uma forma de conceber equivocadamente o problema. De fato, conceber o problema central como tratando de questões de existência nos faz ignorar uma grande

gama de questões importantes da metafísica que não são questões de existência. Mas, pior do que isso, eles consideram que *questões de existência são triviais* (já citamos essa afirmação de Schaffer antes).

Vamos começar com a alegação de que questões de existência são triviais, que é o nosso foco aqui. Qual a razão para acreditarmos nisso? Schaffer é rápido aqui, e o ponto é similar ao de Thomasson: questões de existência podem ser respondidas facilmente. *Números existem*, certamente (Schaffer 2009, p.357). Afinal, todos concederiam que existem números primos, de modo que a conclusão se segue facilmente daí. *Propriedades existem*. Basta notar que existe ao menos uma propriedade que Jonathan Schaffer e Amie Thomasson possuem em comum (Schaffer 2009, p.359). Do mesmo modo, e ainda mais surpreendentemente, *Sherlock Holmes existe*. Como? Ora, Sherlock Holmes foi criado por Sir Arthur Conan Doyle, e criar algo é, afinal de contas, trazer este algo para a existência (Schaffer 2009, p.359). Com isso, alguns dos principais problemas com os quais a maioria dos ontólogos têm se debatido são resolvidos facilmente. A existência das entidades em questão se segue de premissas ainda mais básicas, por inferências triviais.

Diante disso, o que podem argumentar os defensores da ontologia? Eles podem se recusar a aceitar as premissas desses argumentos, que já envolvem as entidades problemáticas. Qual o motivo para aceitarmos que existem números primos, ou propriedades partilhadas por diferentes pessoas? Diante das negativas dos filósofos em considerar esses argumentos como resoluções dos problemas em foco, ou na tentativa de recusar alguma das premissas, Kit Fine (e Schaffer segue de perto) apela para as seguintes considerações:

[...] nessa época de modéstia pós-mooreana, muitos de nós estão inclinados a duvidar que a filosofia esteja em posse de argumentos que possam genuinamente servir para minar aquilo que acreditamos ordinariamente. Talvez possa ser concedido que os argumentos do cético pareçam bastante convincentes: mas os mooreanos entre nós vão sustentar que a própria plausibilidade de nossas crenças ordinárias é razão suficiente para supor que *deve* haver algo errado nos argumentos do cético, mesmo se não somos capazes de dizer o que é. Na medida, então, em que as pretensões da filosofia para fornecer uma visão de mundo repousam sob suas alegações de estar de posse de bases epistemológicas

mais elevadas, essas pretensões devem ser abandonadas.
(Fine 2001, p.2)

Nós já vimos esse tipo de argumento antes, quando tratamos das disputas envolvendo filosofia da matemática: quem são os filósofos para negar a existência de algo, diante do fato simples de que a ciência está comprometida com algumas dessas entidades? As credenciais dos filósofos são, em certo sentido, superadas pelas credenciais da ciência, e assim, são os filósofos que devem ceder. Aqui, na situação que estamos descrevendo agora, que fique claro, não é a ciência que está em jogo contrapondo a autoridade epistêmica da filosofia, mas sim nossas *crenças ordinárias*. Em outras palavras, no caso de algum argumento filosófico contra a existência de determinado tipo de entidades estar em choque com alguma crença ordinária sobre essa mesma existência, é o argumento filosófico que deve ceder. O apelo a um tipo de modéstia mooreana na citação remete aos esforços de George E. Moore de combater argumentos céticos contra a existência do mundo exterior apresentando proposições baseadas no senso comum, mas que seriam seguras de um ponto de vista epistemológico, como 'aquí está uma mão', apresentando uma de suas mão para os seus ouvintes, e 'aquí está outra', apresentando a outra mão (Moore é conhecido como um dos fundadores da filosofia analítica, e nessa situação, se esforçava para combater as extravagâncias do idealismo de tipo hegeliano na filosofia da Inglaterra no começo do século XX). O plano, ao empregar este tipo de posição, é garantir que o ontólogo, ao tentar argumentar que há um problema sofisticado envolvido nas atribuições de existência comuns, como aquelas acerca da existência de números, propriedades, ou entidades de ficção, está em desvantagem. A filosofia não possui todo esse poder, não possui uma base epistemológica privilegiada para desalojar nossas crenças comuns. O resultado é que nossas crenças ordinárias devem permanecer, e a filosofia (no caso, a ontologia), caso as contrarie, deve ceder.

Mas o que dizer de uma resolução tão rápida daquilo que para outros parecem ser grandes problemas? Bem, baseado em nossa discussão da proposta de Thomasson, você já deve estar imaginando onde esse tipo de argumento perdeu seu rumo. A própria escolha do senso comum como a base última de julgamento para a filosofia em se tratando de questões de existência é uma escolha filosófica controversa (e podemos afirmar que mesmo em épocas de modéstia pós-mooreana, é uma escolha problemática). Ela mesma, junto com o senso comum, não pode querer exigir uma base epistemológica privilegiada para julgar. Nesse sentido, a menos que tenhamos mais argumentos para acreditar que o senso comum, ou, nossas crenças ordinárias, nos fornecem um ponto de julgamento especial, podemos duvidar que a filosofia deva resistir a julgar proposições

envolvendo nossas crenças ordinárias, em particular, nossas crenças acerca da existência de determinadas entidades.

De fato, naturalistas como Quine (e em grande medida Carnap) fazem o julgamento das nossas crenças ordinárias através da aceitação da nossa melhor ciência como base privilegiada. Segundo essa proposta, como vimos, não precisamos ficar temerosos de avançar proposições que estejam em conflito com nossas crenças ordinárias, na medida em que essas proposições contribuam no esforço de acomodar nossa melhor ciência. Para o naturalista isso não apenas é permitido como recomendável, e já aconteceu mais de uma vez. Como Quine sugere em diversas ocasiões, o senso comum, apesar de seu sucesso na manutenção de nossa vida, acaba se mostrando incapaz de acomodar nossas experiências em certos limites. Paradoxos conjuntistas como o paradoxo de Russell, mostram que a noção ordinária de coleção ou conjunto deve ser abandonada em favor de uma noção algo artificial de conjunto, conforme proposta nas atuais teorias de conjuntos (para os fãs de teorias de conjuntos, isso se mostra nas restrições impostas no axioma da separação, por exemplo, ou na hierarquia de tipos de Russell). Do mesmo modo, a teoria da relatividade mostra que nossa noção de espaço e tempo devem ser revisadas radicalmente, e o mesmo é feito pela mecânica quântica acerca do comportamento da matéria. Nesse sentido, qual a razão de se escolher nossas crenças ordinárias como base privilegiada? Note: o naturalista vai simpatizar com a alegação de que a filosofia não possui uma base epistêmica privilegiada, mas não vai concordar com a eleição de nossas crenças comuns como uma base a ser mantida intocada.

Com isso, a alegação de que atribuições de existência são triviais e podem ser respondidas afirmativamente com base em nossas crenças ordinárias simplesmente repousa em uma base muito problemática para ser aceita sem mais argumentos. O assunto continua dramático se considerarmos que o que a maioria dos filósofos que se dedicam a propor uma ontologia estão fazendo é não simplesmente contrariar nossas crenças ordinárias pelo simples prazer de propor um sistema alternativo, mas antes, propõem que há ganhos teóricos ao ser fazer isso. Vamos considerar novamente a argumentação de Russell, ao defender sua proposta atomista. Ao argumentar que objetos comuns não entram na mobília do mundo, e que há uma coleção bastante restrita de entidades básicas, Russell buscava um tipo de segurança epistemológica: o sistema, com menos entidades postuladas, e mais entidades construídas logicamente, apresenta menor chance de erro. Claro, isso depende muito da epistemologia que Russell assumiu, mas considerações similares podem ser apresentadas também para outras abordagens.

Vimos, por exemplo, que tanto em versões de estruturalismo em filosofia da ciência, quanto em filosofia da matemática, as propostas mais deflacionárias buscam limitar as lacunas entre nossa epistemologia e nossa ontologia, diminuindo o número de limitações impostas em nossa explicação do funcionamento da realidade. O problema central, novamente, é a escolha do melhor sistema, e isso depende de considerações pragmáticas também (e é isso que torna o debate tão complicado). Ao aceitar nossas crenças ordinárias como ponto de partida, Schaffer e Fine já estão tomando um posicionamento acerca de qual sistema é mais apropriado. Isso os coloca no mesmo jogo (sem que percebam ou argumentem por sua escolha), e ainda os compromete com uma base que a maioria dos seus oponentes considera inadequada (e esse era afinal de contas, o problema para Thomasson também, recorde, com a diferença de que era formulado em termos mais semânticos).

Mas isso não é tudo. Alguém poderia argumentar que estivemos nos baseando em uma abordagem demasiado revisionista para desalojar a objeção de Schaffer e Fine, baseada nas crenças ordinárias. Uma abordagem descritivista certamente concordaria com eles, não? Esse é um problema delicado. Assim como ocorre com Thomasson, o fato de nos basearmos em crenças ordinárias ou capacidades de julgamento de falantes comuns pode resultar em uma proposta clara em casos simples (como na pergunta sobre a existência de mesas e cadeiras), mas a falta de delimitação clara para nossas crenças comuns, e a existência de grandes desacordos entre nós, mesmo nesse âmbito, revela que um projeto ontológico baseado nelas é vítima de suas próprias ambiguidades e falta de exatidão. Considere a alegação de Schaffer de que Sherlock Holmes existe. Seria esse um componente de nossas crenças ordinárias, a ser preservada diante do ceticismo de algum filósofo? Difícil dizer. Basta lembrarmos que mesmo seguindo uma abordagem mais próxima da linguagem natural, o meinonguiano não aceita que entidades ficcionais existem. Afinal, parece claro que Sherlock Holmes não existe (e se você conversa com Sherlock Holmes nos seus dias ruins, substitua esse exemplo pelo senhor Pickwick). Não seria esse um caso em que Schaffer está em conflito com nossas crenças ordinárias (nosso senso robusto de realidade), e deve, segundo seus próprios padrões, ceder? Não está claro que haverá uma resposta fácil acerca de nossas opiniões comuns acerca deste e de outros pontos. Em outras palavras, aceitar nossas crenças comuns acerca da realidade não parece resolver facilmente questões de existência, parece nos remeter, antes, a mais disputas acerca do funcionamento de nossas crenças do senso comum, e essas não são fáceis de se resolver, dado que não há um árbitro ulterior para *elas*.

Para ilustrar como o assunto fica delicado, e como uma posição de rejeição da importância dos problemas de existência os leva a extremos que soam como uma redução ao absurdo de sua própria proposta, podemos considerar o seu tratamento da questão da existência de Deus. Certamente esse deveria ser um problema de existência legítimo, que não é fácil de resolver. Considere o seguinte:

Então, eu estaria sugerindo que os debates contemporâneos da existência são triviais. Enquanto que eu obviamente não posso falar sobre cada debate de existência contemporâneo aqui, talvez seja suficiente falar de um debate que pode parecer ser o melhor caso de um debate metafísico de existência, qual seja, a questão sobre se Deus existe. Eu acho que mesmo essa questão é respondida com um trivial *sim* (e eu sou um ateu). *A visão ateísta é a de que Deus é um personagem de ficção.* O ateu não precisa estar comprometido com a afirmação de que não existem personagens de ficção! (Para colocar o ponto de outro modo, se o debate sobre teísmo fosse sobre a existência de Deus, então o seguinte contaria como uma *defesa* do teísmo: (i) Deus é um personagem de ficção, e (ii) personagens de ficção existem, portanto (iii) Deus existe. Mas obviamente isso não é uma defesa do teísmo! Portanto o debate sobre teísmo *não* é sobre existência). (Shaffer 2009, p. 359)

Isso dificilmente faz justiça a todos os debates sobre a existência de Deus. Argumentos a favor da existência de Deus (como o argumento do desígnio, ou o argumento ontológico) são, bem, argumentos sobre a *existência* de Deus. Argumentos contra a existência de Deus, como o argumento do mal, são argumentos acerca da não existência dessa entidade. Não parece se tratar, nesses casos, de uma disputa acerca do caráter ficcional ou não de Deus. Resulta impossível entender acerca do que se trata o debate, se não for a própria existência. O que dizer de um paraíso que existe, para o qual as pessoas boas vão depois da morte, só que, bem, ele não existe mesmo, é uma ficção? Nossa reação seria: “então esse lugar não existe!” (e aqui alguém mais maldoso poderia sugerir que estamos julgando a proposta de Schaffer segundo seus próprios termos, avaliando o que nossas opiniões ordinárias estariam sugerindo diante de uma proposta filosófica, e que

são as propostas filosóficas de Schaffer que devem ir, nesse caso). Schaffer erra o alvo ao exagerar na sua consideração de que problemas de existência não são importantes.

A proposta de que questões de existência são triviais, e de que as entidades cuja existência costuma ser disputada existem trivialmente é chamada de *permissivismo*. O permissivismo, apesar do nome, coloca algumas restrições na possibilidade de existência de entidades, restrições que soam bastante como restrições que um filósofo interessado em questões de existência colocaria. Todavia, essas restrições geram uma espécie de tensão na própria proposta de Schaffer que, se não mostra que ela está errada, pelo menos deveria fazer com que se reflita mais detalhadamente sobre o alcance da permissão de existência (e nos levaria, cada vez mais, para perto de uma ontologia, no sentido que estamos discutindo desde o começo). Lembre que para sustentar que questões de existência são triviais, Schaffer vai ao extremo de sugerir que objetos de ficção existem, afinal, eles foram trazidos à existência pelo autor da ficção, como Sherlock Holmes, e, não podemos esquecer, o próprio Deus. Schaffer (2009, p.359) rejeita explicitamente que se possa trazer à existência objetos contraditórios, ou objetos com propriedades explicitamente ontológicas (como o unicórnio existente, ou números platônicos). Pode parecer uma restrição inócua e bastante razoável, a ponto de passar despercebida. Todavia, ela gera uma dificuldade inesperada. O exemplo paradigmático de Schaffer, Deus, é considerado por muitos como um objeto contraditório. Dentre outras coisas, Ele é um e três ao mesmo tempo. Ele é todo poderoso, e, ao mesmo tempo, não pode trazer à existência um objeto contraditório. Isso faz com que, pelos critérios de Schaffer, Deus não exista, segundo o permissivismo. Claro, você pode ficar um pouco preocupado, afinal, encontrar dificuldades com um exemplo específico não deveria ser considerado uma grande coisa, pois o argumento pode depender de idiosincrasias do exemplo. Mas não precisamos ir tão longe para encontrar contradições na ficção. Há até mesmo peças escritas com o propósito de serem contraditórias, como Priest (1997). A existência não parece envolver questões tão triviais, a ponto de podermos evitar o debate sobre o uso do princípio de não-contradição na autorização da entrada de personagens na mobília do mundo.

De modo similar ao que ocorre com o princípio de não-contradição, podemos levantar perguntas sobre o princípio de terceiro excluído: dada uma propriedade P, e um objeto o, o tem P ou não tem P. Aparentemente, personagens de ficção são incompletos, no sentido meinonguiano, e poderiam ser vistos como violando a lei do terceiro excluído na formulação acima. Bem, se objetos no permissivismo não podem violar a lei de não

contradição, por qual motivo podem violar a lei do terceiro excluído? Se essa lei deve ser satisfeita pelos existentes, então, personagens de ficção não existem.

Vamos resumir brevemente o que discutimos até aqui: a proposta de que as questões de existência não são importantes, ou que são triviais, repousa sobre uma base epistemológica que exige que se preservem nossas crenças ordinárias diante de ataques de ceticismo filosófico. Todavia, conforme discutimos, o grande problema envolvendo questões de existência consiste tanto em se escolher apropriadamente uma base a partir da qual julgar essas questões, quanto em avaliar a própria adequação de nossas crenças ordinárias para resolver esse tipo de problema. Vimos que a proposta de trivialização da ontologia esbarra em dificuldades em ambas as frentes. Naturalistas e empiristas de diferentes persuasões (e filósofos em geral) vão reclamar da escolha das crenças comuns como uma pedra de toque a ser preservada a todo custo. Mesmo filósofos que aceitam nossas crenças comuns (como meinonguianos) terão muito a discordar da liberalização da atribuição da existência proposta por Schaffer e Fine. O tema envolve muito mais substância do que eles estão preparados para aceitar. Para tornar tudo mais complicado, a liberação de existência para entidades como personagens de ficção e Deus acaba por conceber de forma equivocada debates importantes que são sim sobre a existência. Claro, sempre se pode querer sujar as mãos e atacar a tradição, mas não é exatamente isso que os detratores da ontologia fizeram. Eles sugerem que um debate como aquele versando sobre a existência de Deus não é realmente sobre a existência, mas antes, sobre seu caráter ficcional. Isso, como vimos, parece ser levar a um conflito com suas próprias restrições de que entidades contraditórias não existem. A solução é liberar entidades contraditórias na existência, ou recusar que a criação literária seja suficiente para existência. De qualquer modo, a proposta terá que ser emendada com uma boa e substancial discussão sobre... questões de existência.

4. Fundamentalidade como substituto da ontologia?

Vimos que um dos motivos para se negar a importância das questões de existência é a alegação de que elas são triviais. Isso vem baseado em uma forma de modéstia pós-mooreana que coloca nossas crenças ordinárias em posição privilegiada. Outra motivação para se sustentar que questões de existência não são importantes resulta da alegação de que a concentração em questões de existência acaba por desviar o foco dos metafísicos de questões mais importantes, que, segundo os detratores das questões de existência, deveriam estar no centro do palco. O ponto deles é que “a vitória

da tradição quineana não deve ser considerada a vitória da metafísica tradicional” (Schaffer 2009, p.349). Em outras palavras: o fato de Quine ter garantido um lugar para a ontologia na disputa com Carnap não assegura que a metafísica esteja de volta. Quine coloca questões de existência como centrais, mas deixa de fora toda uma gama de problemas metafísicos.

Schaffer (2009, p.363) é explícito sobre esse ponto. Segundo ele, existem diversas questões metafísicas que um ontólogo não consegue sequer considerar adequadamente, ao se fixar em problemas de existência. Um desses problemas foi indicado por nós em nossa discussão do *realismo estrutural ontológico*, e trata da natureza dos objetos particulares. Objetos particulares, segundo teorias metafísicas bem tradicionais, podem ser entendidos segundo duas grandes rivais: a teoria de feixes e a teoria de substrato. A teoria de feixes, recorde, sustenta que um objeto particular é uma coleção de propriedades, as propriedades que o objeto em questão instancia. A teoria do substrato, sua rival, argumenta que um ingrediente adicional é necessário, um substrato, que está além das propriedades do objeto. Cada uma dessas teorias alega ter vantagem sobre a rival, e o debate se desenrola com base em argumentos bem conhecidos (se você está interessado, veja Loux 1998 como ponto de partida). O ponto é que uma concentração em questões de existência não nos diz se os objetos são feixes de propriedades ou entidades com um substrato, e *essa questão* é importante.

Algo similar ocorre com outros problemas metafísicos tradicionais. O fato de nos concentrarmos em questões de existência faz com que percamos de vista que existem problemas metafísicos profundos. Isso perturba os detratores da ontologia, que desejam que esses problemas sejam contemplados também. O mesmo ponto é colocado por outras pessoas, que avançam afirmações contra o próprio projeto de se responder ao problema ontológico. Considere Benovsky (2016, p.69), que afirma que

o próprio objetivo de se construir uma teoria metafísica é fornecer uma explicação para alguns fenômenos que desejamos entender melhor (a particularidade dos particulares, partilhar a mesma propriedade, persistência através do tempo, ...) [...] a imagem que se obtêm do que a metafísica faz e o que ela deveria fazer assim não é nos dizer *o que há*, mas, mais importante, [...] descobrir quais as noções mais fundamentais, quais são primitivas e quais não são. A ideia é que a metafísica não dá e não deveria dar uma *lista* que é uma espécie de inventário do que existe,

mas antes uma estrutura de relações de ‘fundamentação’ [grounding] ou ‘explicação’ de cima a baixo entre tipos de entidades ou entre conceitos dizendo quais são primitivos, quais não são, e quais são mais fundamentais do que outros.

Temos aqui o cerne de uma proposta considerada ‘neo-aristotélica’ para a metafísica. Questões de existência não interessam. O que importa é encontrar as noções primitivas ou fundamentais da realidade, e explicar como determinados fenômenos se baseiam ou se fundamentam nelas. Considere novamente a teoria de feixes. Segundo essa teoria, um objeto é uma coleção de propriedades. Sócrates, por exemplo, não seria nada além da coleção de propriedades instanciadas por ele. Teríamos uma redução ou explicação do que um particular é em termos de outra noção, a noção de propriedade. Basicamente, a proposta é que Sócrates = [filósofo, grego, homem, x cm de altura, casado com Xantipa, ...]. Nessa abordagem, propriedades são fundamentais, e particulares são *fundamentados* nas propriedades. Na teoria do substrato, há um item fundamental a mais, o substrato, de modo que essa teoria diverge da teoria de feixes tanto no número de tipos de entidades fundamentais quando na sua natureza. Teríamos que Sócrates = [*substrato de Sócrates*, filósofo, grego, x cm de altura, casado com Xantipa, ...]. A disputa envolve determinar se os conceitos eleitos como fundamentais em cada teoria realizam a tarefa explicativa que foi proposta. A tarefa básica da metafísica, segundo essa proposta, note, é encontrar as noções fundamentais, e indicar como elas fundamentam todo o resto (Fine e Schaffer adotam a mesma postura).

Esse não é o lugar para se discutir em detalhes a proposta de que a tarefa fundamental da metafísica é propor uma teoria da fundamentação [grounding]. Nosso objetivo é simplesmente buscar evidências de que os defensores dessa proposta se equivocam ao tentar diminuir a importância do papel dos problemas ou questões de existência. Vimos que alguns dos argumentos propostos por eles acima não parecem convincentes. Diante da proposta de uma tarefa alternativa para a metafísica, temos novas perspectivas?

A verdade é que não. Em primeiro lugar, note, não se pode criticar um filósofo ou filósofos por não fazerem algo que eles não pretendiam fazer. Em outras palavras: não se pode criticar Quine e os filósofos que privilegiam questões de existência por não tratar de questões de fundamentação. O motivo para fazerem isso, provavelmente, é que consideravam essas questões como menos importantes. De fato, vamos considerar a posição de um naturalista ao estilo Quine, ou de um Carnap. O plano, em ambos os

casos, é acomodar a ciência, e buscar evidência para a tarefa filosófica na própria atividade científica (não existe ponto de vista filosófico privilegiado). Questões de existência podem receber algum apoio da ciência: argumentos de que a própria atividade científica exige a postulação de determinadas entidades (como conjuntos, números, corpos) parece sugerir que há uma relação produtiva entre ciência e ontologia. Por outro lado, a ideia de que existe uma relação puramente filosófica de fundamentação [grounding] que explicaria como objetos particulares resultam de propriedades parece requerer um papel especial para a metafísica, anterior à própria atividade científica. Ou seja, a proposta da fundamentação avançaria para além do que esse tipo de filósofo está disposto a admitir como legítimo na descoberta de como funciona a realidade. E ao barrarem um papel privilegiado para a filosofia, eles simplesmente não aceitariam o tipo de questão que os filósofos propondo a fundamentação estão sugerindo que sejam as mais importantes. Não deixa de ser curioso que a modéstia pós-mooreana culmine em uma proposta na qual é exatamente a filosofia quem deve descrever uma espécie privilegiada de relação de fundamentação da realidade.

Mas isso não é tudo. Podemos retornar para a discussão do capítulo 1, e fazer uma *distinção entre ontologia e metafísica* que não exija que se escolha entre tratar de questões de existência ou questões de metafísica mais amplas. Para não nos repetirmos no que dissemos lá, vale citar uma explicação proposta por Hofweber:

Na metafísica queremos descobrir como a realidade é de um modo geral. Uma parte disto vai envolver descobrir quais as coisas ou estofo são partes da realidade. Outra parte da metafísica vai ser descobrir como essas coisas ou estofo são de um modo geral. Ontologia, nessa abordagem bastante padrão da metafísica, é a primeira parte do projeto, i.e. é a parte da metafísica que tenta descobrir quais as coisas que constituem a realidade. Outras partes da metafísica constroem sobre a ontologia e vão além dela, mas a ontologia é central para ela, [...]. A ontologia é geralmente perseguida ao se perguntar questões sobre o que há ou sobre o que existe. (Hofweber 2016, p13)

Ou seja, mesmo para aqueles que propõem que a ontologia não é suficiente, as questões ontológicas estão na base da metafísica. Talvez o maior problema com os detratores da ontologia tenha sido terminológico: ao considerar que *metafísica* se identifica com questões de existência, tenham pensado que há duas abordagens rivais para a disciplina,

e não duas abordagens (que podem ser) complementares. Não perceberam que a metafísica, tradicionalmente, vai além da ontologia, e não a exclui. Isso abre espaço para que questões de existência tenham o seu lugar garantido, e permite que cada um decida se deseja ou considera apropriado ir além delas. De qualquer modo, elas não são triviais nem sem importância. Ufa!

Referências

- Akiba, K. (2000) Identity is Simple. *American Philosophical Quarterly* 37(4), pp. 389-404.
- Azzouni, J. (2004) *Deflating existential consequence. A case for nominalism*. Oxford: Oxford Un. Press.
- Benacerraf, P. (1973) Mathematical truth. *The Journal of Philosophy* 70(19), pp.661-679.
- Benacerraf, P., e Putnam, H. (1983) Introduction. In: P. Benacerraf; H. Putnam (eds.) *Philosophy of Mathematics. Selected Readings*, pp.1-37. Segunda edição. Cambridge: Cambridge Un. Press.
- Benovsky, J. (2016). *Metametaphysics. On Metaphysical Equivalence, Primitiveness, and Theory Choice*. Switzerland: Springer.
- Bueno, O. (2014) Why Identity is Fundamental. *American Philosophical Quarterly* 51(4), pp.325-332.
- Bueno, O. (2014a) Nominalism in the Philosophy of Mathematics. In: Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/nominalism-mathematics/>>.
- Burgess, J. P., e Rosen, G. (1997) *A subject with no object. Strategies for a nominalistic interpretation of mathematics*. Oxford: Clarendon Press.
- Carnap, R. (1988) Empirismo, semântica e ontologia. In: Schlick; Carnap (Os Pensadores), pp.113-128. São Paulo: Nova Cultural.
- Carnap, R. (1988a) Pseudoproblemas na filosofia. In: Schlick; Carnap (Os Pensadores), pp.143-169. São Paulo: Nova Cultural.
- Carnap, R. (2009) A superação da metafísica pela análise lógica da linguagem. *Cognitio. Revista de Filosofia* 10(2), pp. 293-309.
- Chateaubriand, O. (2003) Quine and Ontology. *Principia* 7(1-2), pp.41 – 74.
- Creath, R. (2016) Carnap and ontology. Foreign travel and domestic understanding. In: S. Blatti, S. Lapointe (eds.) *Ontology after Carnap*, pp. 190-199. Oxford: Oxford Un. Press.
- Davidson, D. (1977) The method of truth in metaphysics. *Midwest studies in philosophy* 2, pp. 244-254.
- Esfeld, M., Lam, V. (2011) Ontic Structural Realism as a Metaphysics of Objects. In: *Scientific Structuralism*, eds. Peter Bokulich and Alisa Bokulich, 143-159. Dordrecht: Springer.
- Farrell Smith, J. (1985) The Russell-Meinong debate. *Philosophy and Phenomenological Research* XLV(3), pp. 305-350.

- Field, H. (1980) *Science without numbers. A defense of nominalism*. Princeton: Princeton Un. Press.
- Fine, K. (2001) The question of realism. *Philosophers Imprint* 1(1), pp.1- 30.
- Frege, G. (1980) *Os fundamentos da aritmética*. In: Peirce – Frege. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- Frege, G. (2002) O Pensamento. Uma investigação lógica. In: *Investigações lógicas*, pp.9 – 40. Tradução e organização de Paulo Alcoforado. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Frege, G. (2009a) Sobre o conceito e o objeto. In: *Lógica e filosofia da linguagem*, pp.111-127. Tradução de Paulo Alcoforado. São Paulo: EdUSP.
- Frege, G. (2009b) Sobre o sentido e a referência. In: *Lógica e filosofia da linguagem*, pp.129-158. Tradução de Paulo Alcoforado. São Paulo: EdUSP.
- French, S. (2010) The interdependence of structure, objects, and dependence. *Synthese* 175: 177-197.
- French, S. (2014) *The Structure of the World. Metaphysics and Representation*. Oxford: Oxford Un. Press.
- French, S., Krause, D. (2006) *Identity in Physics. A historical, philosophical and formal analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- Gödel, K. (1979) O que é o problema do contínuo de Cantor? In: K. Gödel, O teorema de Gödel e a hipótese do contínuo pp.217-244. Fundação Calouste Gulbenkian.
- Heller, J. (2011) *Catch 22*. London: Vintage Books.
- Hofweber, T. (2016). Carnap's Big Idea. In: S. Blatti; S. Lapointe (eds.) *Ontology After Carnap*, pp.13-30. Oxford: Oxford Un. Press.
- Jacquette, D. (2015) *Alexius Meinong, the shepherd of non-being*. Springer International Publishing.
- Ladyman, J. (1998) What is Structural Realism? *Studies in History and Philosophy of Science*, 29 (3), pp. 409-424.
- Ladyman, J. (2007) On the identity and diversity of objects in a structure. *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume LXXXI*, pp.23--43.
- Lavers, G. (2015) Carnap, Quine, quantification, and ontology. In: A. Torza (ed.) *Quantifiers, quantifiers, and quantifiers: themes in logic, metaphysics, and language*, pp.271-299. Springer.
- Lewis, D. (1986) *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- Lewis, D. (1991) *Parts of classes*. Oxford: Blackwell.

- Linnebo, O. (2018) Platonism in the Philosophy of Mathematics. In: Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/platonism-mathematics/>>.
- Loux, M. J. (1998) Beyond Substrata and Bundles: a Prolegomenon to a Substance Ontology, In: Laurence, S. Macdonald, C., (eds). *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, Blackwell, pp. 233-247.
- Loux, M. J., Zimmerman, D. W. (2003) Introduction. In: M. J. Loux, and D. W. Zimmerman (eds.) *The Oxford Handbook of Metaphysics*, pp.1-7. Oxford: Oxford Un. Press.
- Lowe, E. J. (2003). Individuation. In: Loux, M. J., Zimmerman, D. W., (eds.) *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford: Oxford Un. Press, pp. 75-95.
- Marek, J. (2019) Alexius Meinong. In: E. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019). URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/meinong/>>.
- McGinn, C. (2000) *Logical Properties. Identity, Existence, Predication, Necessity, Truth*. Oxford: Clarendon Press.
- Meinong, A. (2005) Sobre a teoria do objeto. In: C. Braidia (org.) *Três aberturas em ontologia: Frege, Twardowski e Meinong*, pp.91-145. Rocca Brayde 2005.
- Neurath, O., Hahn, H., Carnap, R. (1986) A Concepção Científica de Mundo – O Círculo de Viena. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* 10, pp.5-20.
- Priest, G. (1997) Sylvan's box: a short story and ten morals. *Notre Dame Journal of Formal Logic* 38(4), pp. 573-582.
- Priest, G. (2008) The closing of the mind: how the particular quantifier became existentially loaded behind our backs. *The review of Symbolic Logic* 1.1, pp. 42-55.
- Quine, W. v. O. (1966) On Carnap's view on ontology. In: *The ways of paradox and other essays*, pp.126-134. New York: Random house.
- Quine, W. v. O. (1981) Things and their place in theories. In: *Theories and things*, pp.1-23. Harvard Un. Press.
- Quine, W. v. O. (1981c) On the Individuation of Attributes. In: *Theories and Things*, pp.100-112. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard Un. Press.
- Quine, W. v. O. (1989) Existência e quantificação. In: *Ryle – Strawson – Austin – Quine. Coleção Os Pensadores*, pp.105-118. São Paulo: Nova Cultural.
- Quine, W. v. O. (2010) *Palavra e objeto*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes.
- Quine, W. v. O. (2011) Sobre o que há. In: W. v. O. Quine, *De um ponto de vista lógico. Nove ensaios lógico-filosóficos*, pp.11-35. São Paulo: editora da Unesp.

- Quine, W. v. O. 2011a. Dois dogmas do empirismo. In: *De um ponto de vista lógico: nove ensaios lógico-filosóficos*, pp.37-71. São Paulo: Ed. Unesp.
- Rosenberg, A. (2013) *Introdução à filosofia da ciência*. Editora Loyola.
- Routley, R. (1982) O what there is not. *Philosophy and Phenomenological Research* 43(2), pp.151-177.
- Routley, R. (2018) *Exploring Meinong's Jungle and Beyond. Vol. 1 – The Sylvan Jungle*. Editado por Maureen Eckert. Cham: Springer.
- Russell, B. (1978a) Da denotação. In: Bertrand Russell. Coleção Os pensadores, pp. 3-14. São Paulo: Abril Cultural.
- Russell, B. (1978b) A filosofia do atomismo lógico. In: Bertrand Russell. Coleção Os pensadores, pp. 53-135. São Paulo: Abril Cultural.
- Russell, B. (2007) *Introdução à filosofia matemática*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Schaffer, J. (2009) On what grounds what. In: D. Manley, D. Chalmers, R. Wasserman (eds.) *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, pp.347-383. Oxford: Oxford Un. Press.
- Sluga, H. (1980) *Gottlob Frege*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Thomasson, A. L. (2008) Existence questions. *Philosophical Studies* 141, pp.63-78.
- Thomasson, A. L. (2009) Answerable and unanswerable questions. In: D. Manley, D. Chalmers, R. Wasserman (eds.) *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, pp.444-471. Oxford: Oxford Un. Press.
- Van Inwagen, P. (1998) Meta-ontology. *Erkenntnis* 48, pp.233-250.
- Von Neumann, J. (1983) The formalist foundations of mathematics. In: P. Benacerraf; H. Putnam (eds.) *Philosophy of Mathematics. Selected Readings*, pp.61-65. Segunda edição. Cambridge: Cambridge Un. Press.
- Worrall, J. (1989) Structural Realism: the Best of Both Worlds? *Dialectica* 43(1-2), pp. 99-124.
- Zalta, E. (2018) Gottlob Frege. In: E. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition). URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/frege/>>.



DISSERTATIO
FILOSOFIA