

# Alter

Ano VII - nº. 9 - 2008

SSN 1519-1893

Boletim da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio

## EDITORIAL

O ano de 2008 tem sido auspicioso para nosso boletim da pós-graduação. Em 2007, tivemos dificuldades para publicar um único número devido à falta de artigos. Agora chegamos ao meio do ano com um boletim completo. A meta é chegar ao fim de 2008 com mais dois *Alters*, e quem sabe, ultrapassar este número em 2009. Evidentemente, este objetivo só será alcançado se continuarmos recebendo artigos. Gostaríamos de lembrar, mais uma vez, que todos os artigos no formato adequado serão aceitos, e publicados por “ordem de chegada”. Pedimos apenas rigor na revisão dos textos e que fique claro se o autor é mestrando ou doutorando.

Nosso representante junto ao Departamento de Filosofia, Marcos Silva, tem argumentado repetidamente com os alunos sobre a facilidade de separarmos material para publicação, afinal, estamos sempre lendo algo que interessa compartilhar com nossos colegas. Por que não o fazemos com mais frequência, quando, evidentemente, trata-se de algo de nosso interesse? Os pós-graduandos podem mandar quantos artigos quiserem. O endereço é [alter2003@bol.com.br](mailto:alter2003@bol.com.br). As normas estão no fim de cada exemplar. Aguardamos mais contribuições e agradecemos aos alunos que colaboraram.

*Gabriel Jucá de Hollanda  
Rafael Huguenin*

## SUMÁRIO

- **Proposições, fazedores-de-verdade e descrições definidas: uma leitura da teoria das descrições de Chateaubriand/ ABÍLIO RODRIGUES FILHO, p. 2**
- **A tragédia grega e seus impulsos constituintes em ‘O nascimento da tragédia’ / ANDRÉ BENTES, p. 4**
- **Sobre Wittgenstein e Tolstoi / MARCOS SILVA, p. 6**
- **Sobre o *Why does language matter to philosophy?* de Ian Hacking / MARCOS SILVA, p. 8**
- **O papel do indivíduo virtuoso como exemplo e guia de conduta / RENATO MATOSO R. G. BRANDÃO, p. 9**
- **Sobre *Wittgenstein, o dever do gênio* de Ray Monk / MARCOS SILVA, p. 11**
- **Uma nova objeção ao dualismo mente-corpo / GABRIEL JUCÁ p. 14**

## Proposições, fazedores-de-verdade e descrições definidas: uma leitura da teoria das descrições de Chateaubriand

ABÍLIO RODRIGUES FILHO – UEPB

A noção de proposição é central nas recentes discussões sobre fazedores-de-verdade (*truthmakers*). É amplamente aceito que a relação de fazer-verdadeiro não ocorre entre sentenças e fazedores-de-verdade, mas sim entre estes últimos e proposições.<sup>1</sup> Evitar o argumento da funda (*the slingshot*) é uma das razões pelas quais uma teoria de fazedores-de-verdade precisa se preocupar com descrições definidas.<sup>2</sup> Esse problema, entretanto, pode ser enfrentado tanto pela teoria de fazedores-de-verdade propriamente dita quanto pela teoria de proposições adotada pela teoria de fazedores-de-verdade. Eu vejo a teoria híbrida das descrições de Chateaubriand, aqui denominada ‘TDC’, como um tratamento do comportamento de descrições definidas em uma teoria de proposições. A pergunta chave é a seguinte: quais são as proposições expressadas por sentenças dos tipos *a é o F*, *o F é G* e *o F é o H*?

TDC distingue descrições na posição de sujeito e na de predicado. Segundo a interpretação aqui apresentada, o ponto de tal distinção é mostrar adequadamente a estrutura da proposição que, em cada caso, está sendo expressada pela sentença. Uma descrição: (i) pode formar um predicado, ‘*x é o F*’, sendo um *predicado descritivo*; (ii) pode funcionar como um nome, sendo

um *termo descritivo*.<sup>3</sup> No caso (i), o predicado formado pode ser vazio e produzir uma proposição falsa. No caso (ii), se não há um único indivíduo que satisfaz a propriedade *F*, a descrição não tem denotação. Se a descrição não denota, temos duas alternativas: ou a sentença correspondente não expressa uma proposição, e por esse motivo não tem valor de verdade, ou expressa uma proposição sem valor de verdade. Aqui, vou adotar a primeira opção, e sustentar que não há proposições sem valor de verdade e que se uma sentença não expressa uma proposição, não tem valor de verdade. Vejamos alguns exemplos.

Considere-se a sentença

(1) Ronaldo é o autor do primeiro gol do Brasil contra a França em 2006.

Segundo TDC, (1) demanda uma análise predicativa da descrição ‘o autor do primeiro gol do Brasil contra a França em 2006’. O predicado ‘*x é o autor do primeiro gol do Brasil contra a França em 2006*’ é simplesmente um predicado vazio, e por esse motivo (1) é falsa, assim como a sentença (2) Ronaldo é marciano é falsa porque Ronaldo não satisfaz o predicado ‘*x é marciano*’, ainda que não existam marcianos. Aqui, há dois pontos importantes que eu gostaria de enfatizar. Em primeiro lugar, não há razão para rejeitar predicados do tipo *x é o tal e tal*. Em segundo lugar, não há razão para rejeitar predicados vazios do tipo *x é o tal e tal*, uma vez que aceitamos predicados vazios em geral. A meu ver, considerar que

<sup>1</sup>Conforme Rodriguez-Pereyra (2006).

<sup>2</sup>Ver Neale (2001) e Rodrigues Filho (2007).

<sup>3</sup>Conforme Chateaubriand (2002).

(1) é falsa reflete de modo mais adequado o uso efetivo da linguagem do que considerar que (1) não tem valor de verdade porque a descrição não denota.

Por outro lado, a sentença

(3) O autor do primeiro gol do Brasil contra a França em 2006 joga no Flamengo, posto que ‘o autor do primeiro gol do Brasil contra a França em 2006’ não tem referência, não expressa uma proposição e, por esse motivo, não tem valor de verdade. Note-se, além disso, que é plausível considerar que a negação predicativa de (1) produz uma sentença verdadeira, o que não ocorre com a negação predicativa de (3).

Por outro lado, suponha que em um artigo sobre Frege se lê:

(4) O autor de *Sobre o Sentido e a Referência* endossava a tese logicista e (5) O autor de *Sobre o Sentido e a Referência* é o criador da lógica de primeira ordem.

É bastante razoável analisar a descrição ‘o autor de *Sobre o Sentido e a Referência*’ em (4) e (5) à maneira de Frege, como nomes próprios, ou segundo a terminologia de Chateaubriand, como termos descritivos. Já em (5), a descrição ‘o criador da lógica de primeira ordem’ deve ser analisada predicativamente. Note-se que se fossem encontradas evidências de que *Begriffsschrift* não foi escrito por Frege mas sim por um grupo de seus alunos, seria muito mais plausível considerar (5) falsa do que sem valor de verdade.

Portanto, considerada como uma teoria de proposições, TDC diz que não existem *proposições* com descrições mas apenas *sentenças* com descrições. Na notação utilizada por Chateaubriand, as proposições expressadas por (1), (4) e (5) são:

(1p)  $[\!|x(x \text{ é autor do primeiro gol do Brasil contra a França em 2006})]$  (Ronaldo)  
 (4p)  $[x \text{ endossava a tese logicista}]$  (Frege)  
 (5p)  $[\!|x(x \text{ é criador da lógica de pri-$

meira ordem)] (Frege).

TDC evita facilmente o argumento da funda pois evita as passagens

(6)  $a = \iota x(x = a \wedge Fx)$ ,

(7)  $a = \iota x(x = a \wedge Rxb)$

do argumento e Gödel e

(8)  $\iota x(x = a) = \iota x(x = a \wedge p)$

(9)  $\iota x(x = a) = \iota x(x = a \wedge q)$

do argumento de Davidson.

Analisadas segundo TDC, (6), (7), (8) e (9) são sentenças que expressam as seguintes proposições:

(6p)  $[\!|\iota x(x = a \wedge Fx)](a)$ ,

(7p)  $[\!|\iota x(x = a \wedge Rxb)](a)$ ,

(8a)  $[\!|\iota x(x = a \wedge p)](a)$ ,

(9a)  $[\!|\iota x(x = a \wedge q)](a)$ .

Um contexto que contenha tais proposições não permite a substituição de descrições por descrições ou nomes próprios co-referenciais simplesmente porque não há uma descrição a ser substituída.

Minhas conclusões são as seguintes. TDC é uma teoria de proposições que expressa adequadamente o uso de descrições definidas e, além disso, evita o argumento da funda. Por essa razão, uma vez adotada como a teoria de proposições subjacente a uma teoria de fazedores-de-verdade, esta última evita o argumento da funda.

## REFERÊNCIAS

- CHATEAUBRIAND, O.: 2002. “Descriptions: Frege and Russell Combined” in: *Synthese* 130, 213-226.
- NEALE, S.: 2001. *Facing Facts*. Oxford: Oxford University Press.
- RODRIGUES FILHO, A.A.: 2007. *Frege, fazedores-de-verdade e o argumento da funda*. Tese de doutorado, Departamento de Filosofia, PUC-Rio.
- RODRIGUEZ-PEREYRA, G.: 2006. ‘Truthmakers’ in: *Philosophy Compass* 1: 186-200.

## A tragédia grega e seus impulsos constituintes em ‘O nascimento da tragédia’

ANDRÉ BENTES – Mestrando

Em seu primeiro capítulo de *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche nos fala de uma dualidade fundamental para o desenvolvimento da arte, comparando esta com o processo de reprodução animal, onde “a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações” (NIETZSCHE, 1992, p. 27). Como meio de representar tal dualidade, Nietzsche utiliza-se de dois deuses gregos, aos quais se refere como *deuses da arte*: Apolo e Dionísio. Referindo-se ao mundo helênico, Nietzsche aborda dois modos de manifestação artística, oriundos dos *impulsos artísticos da natureza*, onde são eles: a arte apolínea, como arte plástica, figurativa; e a arte dionisíaca, como arte musical. A partir daí, ele perceberá a tragédia grega como um emparelhamento desses dois princípios artísticos.

Em seguida, Nietzsche sugere que analisemos, analogicamente, cada impulso como “universos artísticos”, atribuindo o impulso apolíneo ao universo do sonho, e o dionisíaco, ao da embriaguez. Referindo-se ao primeiro ele afirma que “a bela aparência do mundo do sonho, em cuja produção cada ser humano é um artista consumado, constitui a *precondição* de toda arte plástica” (NIETZSCHE, 1992, p. 28).

A imagem nos oferece, por meio da intuição, uma compreensão imediata<sup>1</sup> de

<sup>1</sup>Ver NIETZSCHE, 2005, p. 5: “Gozamos no entendi-

algo, ou seja, através de formas delimitadas nada nos aparece sem estar provido de algum sentido. A expressão *precondição* refere-se à relação entre sonho e arte plástica, o que nos conduz à intelecção de que o sonho seja uma verdadeira necessidade para a criação figurativa, cumprindo sua função “reparadora e sanadora” em relação à vida. O universo do sonho, por se apresentar antes de tudo como aparência, parece já constituir o princípio de individualização, o que nos conduz a afirmar que este seja, para Nietzsche, o princípio de atualização da aparência, por admitir que esta aparência onírica, assim como a realidade desperta<sup>2</sup>, já possua atributos individuais, ou seja, que o universo não material do sonho esteja relacionado a noções de espaço e tempo, estes delimitadores figurativos.

Em contraposição temos o universo da embriaguez, onde Nietzsche sugere uma reconciliação entre homem e natureza, promovida através da dissolução da individualidade, a partir da incitação “à máxima intensificação de todas as suas capacidades simbólicas” (NIETZSCHE, 1992, p. 35). Nietzsche nos fala sobre a necessidade de um “novo mundo de símbolos”, onde agrega o “simbolismo corporal” às forças simbólicas da música dionisíaca.

mento imediato da *figura*, todas as formas nos falam; nada há de indiferente e desnecessário”.

<sup>2</sup>Nietzsche evidencia o que há de comum entre esta realidade “na qual vivemos e somos” e “uma outra, inteiramente diversa”: assim como a primeira, esta última “também é uma aparência”. (NIETZSCHE, 1992, p. 28).

Ora, tal mundo só pode ser alcançado pelo processo de “desprendimento de si próprio”, isto é, após a dissolução do indivíduo, pois apenas ao destituir-se das ilusões constituintes da aparência<sup>3</sup> pode o homem ter acesso a tal simbolismo.

Nesse universo da embriaguez, segundo Nietzsche, o homem sente-se um só com a natureza, assim como todos os homens inseridos neste processo estão interligados como personagens de uma só peça. Nesse estado, o homem se abstém de todos seus valores, se libertando, assim, de todas as amarras psicológicas e sociais através das quais se reconhecia, de toda dor proeminente de ser o que se é, ou melhor, o que se julga ser, como algo finito, perante a morte inevitável. O impulso dionisíaco se apresenta, assim, como força destruidora dos elementos figurativos, delimitadores do que é extenso. O homem, sob tal força, não mais caminha, apenas dança, pois nesse estado não haveria de onde sair ou para onde chegar, por ele ser agora manifestação imediata do próprio princípio de movimento que rege todas as coisas.

Assim, sobre esses *impulsos artísticos da natureza*, Nietzsche evidencia que ambos independem das características individuais para que se manifestem através do artista, porém apenas o impulso dionisíaco, a partir do êxtase musical, libera o indivíduo das amarras impostas pela atualização da aparência. Tais impulsos independem de qualquer vontade indivi-

dual, qualquer formação cultural e, logo, de qualquer princípio moral. No entanto, o artista, ou seja, o indivíduo, quando percorrido por tais forças irá manifestá-las, de modo correlato, ora por meio do mundo onírico, a partir de sua *bela aparência*<sup>4</sup>, ora através do estado de embriaguez, a partir do elemento musical, que termina por destruir momentaneamente o princípio de individuação, libertando aquela força ali presente de toda limitação que o espaço e o tempo até então lhe impuseram, viabilizando sua reconciliação com o Uno-primordial.

Originária de ditirambos, ou seja, de cantos religiosos, a tragédia grega tem a música como seu ponto de partida, pois os componentes do coro que a constitui, sob a forma de seres mágicos da natureza, vislumbram por meio de cantos os acontecimentos, até a chegada do ator. Assim, o processo trágico se inicia pela destituição da individualidade dos que estão ali presentes, pois “esse fenômeno da possessão provocado pela música é a condição prévia de toda arte dramática” (DIAS, 2005, p. 54). A tragédia grega, no entanto, só está completa enquanto drama ao apresentar um conjunto de imagens correlatas ao mundo onírico, ou seja, ao incorporar o caráter figurativo na cena, característico do elemento apolíneo.

Com esse processo, temos a restituição da individualidade dos que participam do drama, inclusive espectadores, pois o êxtase musical os conduz ao seio do uno vivente, cabendo à união entre imagem e palavra o papel de conduzi-los a uma per-

<sup>3</sup>Para Nietzsche, a individuação é um empecilho à manifestação deste “novo mundo de símbolos”, por consistir em uma relação necessária entre individualidades: “Para captar esse desencadeamento simultâneo de todas as forças simbólicas, o homem já deve ter arribado ao nível de desprendimento de si próprio que deseja exprimir-se simbolicamente naquelas forças” (NIETZSCHE, 1992, p. 35).

<sup>4</sup>Nietzsche considera que o Uno-primordial, este princípio criador de tudo que existe, apazigua sua dor, decorrente de um excesso de forças permanentemente, a partir da atualização da aparência, porém, só alcança um nível mais elevado a partir do prazer gerado pela *bela aparência*, decorrente da criação artística.

cepção do mundo como “imagem semelhante de sonho” (NIETZSCHE, 1992, p. 32). Temos assim a harmonia entre Apolo e Dionísio, exaltando a idéia, por analogia, de que a vida constituinte de tudo que existe, necessita fragmentar-se em indivíduos, para em seguida destruí-los, fazendo com que retornem ao Ser de todas as coisas. No entanto, justamente ao se atualizar como aparência, ao se manifestar temporalmente, é que esta vida eterna efetivamente passa a existir, o que termina por valorizar a existência das individualidades como manifestações genuínas do Uno-primordial, como obras de arte oriundas de uma mesma natureza criadora.

#### REFERÊNCIAS

- DIAS, R. M. *Nietzsche e a Música*. São Paulo: Unijuí, 2005.
- NIETZSCHE, F. *A Visão Dionisíaca do Mundo*. Tradução: M. S. P. Fernandes e M. C. S. Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- *O Nascimento da Tragédia*. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Teatro grego. Epitauro. *Circa de 350 a.C.*



## artigo

## Sobre Wittgenstein e Tolstoi

MARCOS SILVA – *Doutorando*

A idéia deste trabalho surgiu após a leitura de “Ana Karenina” de Tolstoi. Nasceu da minha perplexidade com a construção moral e existencial do personagem que poderia passar despercebido por quem vai a este clássico procurando uma história de adultério e punição. Ao longo da obra, nota-se a pretensão de Tolstoi em construir a narrativa da traição da personagem-título entremeando-a com a história de Liévin, fidalgo que se decide fazendeiro para escapar às veleidades e extravagâncias da aristocracia urbana russa. De maneira que Liévin parece muitas vezes ser mais importante às especulações filosóficas do autor que o personagem de Ana Karenina. Com efeito, Liévin exemplifica o paradigma de uma espécie de existencialismo cristão de Tolstoi. Deste modo, poderíamos chamá-lo de porta voz das concepções mais íntimas acerca da filosofia da religião do autor russo.

Grosso modo, Tolstoi não acredita que a razão ou qualquer tipo de discurso sistemático pode, por princípio, dar conta do domínio religioso. Tal concepção culmina, em seu paroxismo, no elogio ao frugal e simples que há na vida campestre do trabalhador braçal, o qual o autor vê como marco da dignidade e honradez do trabalho humano, e portador da única postura moralmente condizente à sua concepção da inefabilidade dos valores éticos. Já que

o que é mais importante não pode ser atingido por nenhuma forma de intelectualidade, a procura pela frugalidade campestre é vista como a única resposta condigna.

Esta concepção se remete diretamente a obra e, em grande medida, à própria vida de Wittgenstein. À sua obra quanto a sua visão de valores éticos e estéticos terminantemente vedados às demandas da razão e, por extensão, às pretensões da filosofia. À sua vida pelo pouco ou nenhum valor que atribuía à docência de filosofia e suas recorrentes tentativas de, apesar de seu talento para atividades intelectuais, desenvolver um trabalho manual, preferencialmente no campo. Wittgenstein tinha um profundo respeito às atividades rurais do que chamava de homem comum, acredito que em parte influenciado pela leitura de Tolstói. A figura do homem comum sem demandas pela sofisticação e impertinências das elucubrações filosóficas lhe agradava sobremaneira.

A vida de Wittgenstein parece ser guiada por uma profunda exigência ética. Com efeito, sua biografia é marcada pela tentativa recorrente de uma construção de vida que fosse moralmente austera e sóbria e, sobretudo, propositamente silente às questões religiosas. Escreveu por cerca de vinte anos um livro para solapar os pressupostos da única obra que havia publicado em vida e recusou uma cadeira de docente pesquisador de Filosofia em Cambridge para se formar professor primário e ensinar gramática e matemática a crianças no interior da Áustria. Apresentou interesse em viver na Rússia soviética, saindo em uma espécie de peregrinação espiritual, em 1935, para se tornar trabalhador braçal no campo a maneira de um bom personagem tolstoiniano. Fugia do que achava ser a decadência política e espiritual da Euro-

pa procurando uma religiosidade especial que achava poder ser encontrada na frugalidade da vida campestre soviética. Contudo, se decepcionou com a máquina burocrática do estado soviético e pelas ofertas exclusivas que recebera para ser professor universitário de Filosofia.

A construção do personagem Liévin exibe o mesmo sentido ético apresentado no *Tractatus* de Wittgenstein que culmina na passagem 7, onde preconiza a desistência de se “dizer” filosofia e a afirmação do silêncio como uma espécie de postulado ético. O que se coaduna com o espírito tolstoiniano que afirma que justificar as crenças do cristianismo com argumentos significa, em grande parte, não compreender absolutamente nada dela e incorrer em decorrentes fraudes intelectuais.

A peculiaridade da *Weltanschauung* de Tolstói e Wittgenstein está no compartilhamento do que chamo de extensão do programa crítico kantiano de um domínio epistemológico para um domínio semântico. Os fundamentos do conhecimento e da representação legítimos não são fatos do mundo e também não são transcendentais, são limites do mundo. O que faz do fundamento último pretendido pela filosofia ser inacessível ao conhecimento e a linguagem. Portanto, o resultado natural de especulações transcendentais é a tese que o acesso aos fundamentos do mundo, se for possível, não pode ser discursivo.

Kant inviabiliza o projeto metafísico no plano da razão teórica, mas o instaura na razão prática. Ao passo que Tolstói e Wittgenstein recuperam este tipo de plano através do sentimento ou de uma espécie de revelação silente. Há, portanto, um elogio a uma instância irracionalizável da vida, a fundação de um princípio religioso, por assim dizer, misólogo, antecipado pela

interdição kantiana da coisa-em-si. Os valores éticos e estéticos são opacos à razão. Assim, a própria possibilidade de uma ciência dos valores em termos clássicos é vedada. Tentativas especulativas neste terreno peculiar são abusos de linguagem. Qualquer tese positiva nesta área é inócua e contra-sensual. Muitas das vezes gera mais problemas do que havia antes, ou mesmo onde não havia nenhum.

Qual é o papel positivo da filosofia neste campo de valores, se estes só podem ser discutidos além das fronteiras do pensamento racional dentro da esfera da afetividade e por meios indiretos? Resposta de Wittgenstein e Tolstoi: Nenhum. A filosofia por se tratar de uma atividade de análise de proposições empíricas como via Wittgenstein ou como uma doutrina ou teoria de fundamentos últimos da realidade está interdita neste campo. O significado e valores da vida não são assuntos para debate racional porque são refratários às formulações baseadas em fundamentos intelectuais.

Tolstoi nos fala em muitos pontos da fraude da inteligência. Já Wittgenstein nos afirma que “se as questões científicas fossem todas resolvidas, os problemas da vida não teriam sequer sido tocados”. “Os fatos fazem parte do problema e não da solução”. Não se proíbe a formulação de contra-sensos, a transgressão com sentido dos limites da linguagem é uma impossibilidade lógica, interna. “Proposições não podem dizer nada de mais alto”. Logo, “do que não se pode falar deve-se calar”. Os contra-sensos que resultam quando se tenta dizer o que somente pode ser revelado silenciosamente são eticamente inaceitáveis.



## Sobre o *Why does language matter to philosophy?* de Ian Hacking

MARCOS SILVA – *Doutorando*

Esta obra de Hacking foi publicada pela Cambridge University Press em 1975. Destacam-se a sua escrita clara e fluida de um inglês acessível próprio de uma divulgação oral de filosofia e o caráter expositivo que ajuda dilettantes a entrarem em contato com idéias de uma história recente rica de especulações sobre a linguagem. Apesar de ser relativamente antiga para uma área em franco desenvolvimento e de fôlego como a da filosofia da linguagem, lança luz sobre a tradição empirista anglófona que em seus desdobramentos influencia diretamente as discussões contemporâneas sobre lógica e metafísica da linguagem. Hacking trata de uma aludida articulação interna das teorias da linguagem numa espécie de evolução histórica destas idéias e ainda de seus braços em outras áreas da filosofia, como a epistemologia e a filosofia da mente.

Grosso modo, podemos notar que a linguagem importa para a filosofia na medida em que importa para toda a expressão de pensamento e para a comunicação de nossas idéias. E num sentido, por assim dizer, mais profílico, filósofos se interessam por linguagem porque um caminho razoável para dar conta da dificuldade da falta de clareza, da ambigüidade, dos equívocos e paradoxos dos discursos é uma atenção especial às palavras. Assim, definições mais precisas e um siste-



mático uso de uma linguagem técnica são sempre saudáveis em nossas especulações para que evitemos confusões conceituais e mal-entendidos exegéticos.

Hacking, no começo de sua obra, nos esclarece que não pretende investigar mais sistematicamente a linguagem propriamente dita. Pretende, pois, a partir da adoção do que chamou de estudos de casos do que seriam aplicações de teorias da linguagem em problemas filosóficos, mostrar como a linguagem é indispensável para a filosofia. Mesmo se assumindo que muito das teorias da filosofia da linguagem e do significado que preocupam nossa geração atual de filósofos irá muito rapidamente se tornar autônomo – como muitos outros domínios de discussões modernas na filosofia, sobretudo no campo da teoria do conhecimento, culminaram em áreas independentes – um corpo essencialmente filosófico de questões acerca da linguagem ainda persiste.

Sobre este espírito o livro é dividido em três partes. Em cada uma é adotado como objeto de investigação um período das discussões da filosofia anglo-saxônica sobre linguagem, de modo que um determinado aspecto dela e um sistema filosófico correspondente são privilegiados. A primeira parte trata dos empiristas modernos e do que Hacking chama de “heyday of ideas”, período no qual a linguagem era vista como um meio opaco e insidioso que deveria ser tratado cuidadosamente para que confusões fossem afastadas das idéias claras do espírito. Esta tradição tem, segundo o autor, como expoentes Hobbes, Locke e Berkeley. A segunda parte investiga o que chamou de “heyday of meaning”, período no qual a tendência para tratar do que em nossas sentenças garante a intersubjetividade – o acúmulo

e transmissão do conhecimento entre as gerações – levou os filósofos a se deterem no que a linguagem tem de público em contraste ao que ela tem de privado ou mental. O início desta reviravolta estaria numa espécie de postulação do *Sinn* em Frege como uma entidade autônoma. A última parte da obra de Hacking trata do período que chamou de “heyday of sentences”, no qual toda a esfera privada da linguagem é deixada de lado pela análise de sentenças públicas e de suas articulações, sem se fazer uso de uma teoria do significado ou da postulação de entidades autônomas. Esta é identificada finalmente como a tradição contemporânea, cujos expoentes seriam, dadas as devidas diferenças, Quine e Feyerabend.

O objetivo principal do livro é menos dar uma razão definitiva para o porquê de a linguagem interessar à filosofia, como sugere o título, que combater uma espécie de interpretação comum aos filósofos contemporâneos de identificar teorias do sentido ou significado em filósofos modernos do empirismo inglês. Hacking defende que é um típico caso de anacronismo querer imputar aos modernos teorias acabadas do sentido ou mesmo tentativas de uma teoria lingüística nos moldes contemporâneos. A preocupação dos modernos, como bem observa o autor, eram outras quando comparadas às dos contemporâneos. Sobretudo, isto fica evidente na premência atribuída ao discurso mental nos diferentes períodos. Com efeito, a *big claim* a ser defendida por Hacking é a de que o discurso mental, central na visão de mundo do século XVII, tem estruturalmente o mesmo papel que o discurso público nas teorias da linguagem contemporâneas. Os dois completam demandas das diferentes abordagens de cada período.

Os pontos altos do livro são, a meu ver:

- a análise das correspondências estruturais entre as teorias das idéias entre os modernos e as teorias das sentenças dos contemporâneos;
- a identificação de uma espécie de antecipação do uso de regras do procedimento de Dedução Natural de Grentzen pelo moderno Berkeley por ocasião do seu argumento contra a existência de idéias de entidades abstratas e universais;
- o *insight* de tomar a metafísica e a lógica mais tributárias à linguagem e às teorias utilizadas para explicá-las que propriamente aos componentes da realidade. Assim, a demanda metafísica das substâncias e atributos, por exemplo, seria determinada, em última instância, por uma demanda da análise da linguagem em termos de sujeitos e predicados e não o inverso;
- a investigação da concepção da linguagem pública não mais como uma

causa para ilusões e confusões como viam os modernos, mas como um padrão de correção das elucubrações filosóficas.

Como ponto negativo, destaco que poderia se valer mais da filosofia de Wittgenstein em suas rupturas e continuidades como esteio para explicar mudanças significativas de eixos especulativos de teorias da linguagem ao longo do século XX. Visto que suas obras parecem ser um dos pressupostos de boa parte das discussões contemporâneas. Hacking antecipa esta crítica através de um evasivo: “Wittgenstein é difícil”. Como se segue: “One reason for keeping Wittgenstein in the background was stated as a strategy: His work is very difficult. It arouses strong passions. Its explication demands whole books. I wanted to live aside both the difficulties and the dangers.” (p. 174). Evitar estes perigos torna o livro incipiente em algumas partes em que evidentemente Wittgenstein poderia contribuir muito.

---

## artigo

## O papel do indivíduo virtuoso como exemplo e guia de conduta

RENATO MATOSO R. G. BRANDÃO  
*Mestrando*

Nota-se na atual produção acadêmica dedicada ao estudo da ética o ressurgimento de sistemas baseados nas noções de virtude e felicidade. Em parte devido à incapacidade dos modelos, até então, em voga lidarem com questões cada vez mais presentes nas discussões éticas, as obras da antiguidade onde o tema é tratado estão sendo revisitadas e tomadas como alternativa aos sistemas éticos modernos. No entanto, boa parte dos autores modernos tende a simplificar a abordagem do tema feita pelos antigos. Este fato tem produzido resultados insatisfatórios tanto para estudiosos de história da filosofia antiga, quanto para estudiosos do tema da ética.

Um claro exemplo de incompreensão é encontrado no tratamento oferecido por alguns autores modernos acerca do papel do indivíduo virtuoso nos sistemas éticos baseados na noção de virtude. Louden, por exemplo, argumenta a favor de uma suposta semelhança estrutural entre os sistemas éticos calcados na noção de virtude e os sistemas modernos (deontológicos e consequencialistas). Segundo ele, o indivíduo virtuoso tomaria o lugar de conceito central em uma teoria ética da virtude. A partir deste exemplo de homem virtuoso seriam “introduzidos conceitos secundários que são definidos em termos da relação com este elemento primitivo”. Vistas desta maneira, as éticas da virtude tornam-se estruturalmente semelhantes aos sistemas mo-

dermos, mantendo como diferença apenas a sua “forte orientação pelo agente”.

Mesmo se esta afirmação for verdadeira para alguma ética da virtude desenvolvida recentemente, ela é extremamente enganosa quando aplicada às teorias éticas da antiguidade. No diálogo *Mênon*, onde, pela primeira vez na história da filosofia, o conteúdo do conceito de virtude é explicitamente investigado, são apresentados argumentos contra a visão de que o homem virtuoso é aquele que possui a compreensão clara do que é a virtude.

Em um movimento recorrente nos argumentos de um dos grupos de diálogos platônicos, Sócrates demonstra a *Mênon* que sua questão ‘Se a virtude é coisa que se ensina?’ não pode ser corretamente respondida, caso não se compreenda o que é a virtude. Uma série de definições de virtude são apresentadas por *Mênon*, porém nenhuma consegue resistir à argumentação socrática. Dentre os argumentos apresentados podemos destacar a exigência, por parte de Sócrates, de que a definição de virtude ofereça uma unidade para multiplicidade de virtudes que podemos reconhecer. Ou seja, a proposição que descreve o que é a virtude deve ser formulada de tal forma que tudo que consideramos uma virtude seja corretamente descrita por ela. Este argumento muito presente nos diálogos torna-se aqui bastante eloquente devido ao tema. Como podemos reconhecer um caráter único na multiplicidade de indivíduos moralmente bem realizados que nos permita formar parâmetros para orien-

tação de nossa conduta? Mênon oferece uma lista de virtudes: a virtude do homem é gerir as coisas da cidade, fazendo bem aos amigos e mal aos inimigos, a virtude da mulher é administrar a casa e ser obediente ao marido, e assim também tem sua virtude própria o menino, o escravo. Pois, segundo Mênon, a virtude é para cada um, com relação a cada trabalho, cada função e cada idade.

Como Mênon não consegue compreender exatamente que tipo de definição é esta que serve de unidade para multiplicidade das coisas que chamamos virtude, Sócrates oferece um exemplo tirado da geometria, a definição de sólido. Tomando como modelo a geometria, Sócrates oferece a definição de figura e, após ter sua definição criticado por Mênon, ambos concluem que uma definição deve ser feita por meio de noções já conhecidas. E mais, uma definição deve cobrir todos os casos de virtude sem incluir algo que não seja uma virtude, o que somado à primeira exigência requer que uma definição seja necessária e suficiente para ser considerada válida. Infelizmente, o diálogo termina de forma aporética, com a pergunta acerca da definição de virtude não resolvida. De fato, uma definição de virtude que atenda com clareza as exigências do pedido socrático, não foi formulada até hoje. E tudo leva a crer que tal definição não pode ser oferecida devido à generalidade e variedade de usos do termo.

Caso uma definição de virtude nos moldes socráticos fosse oferecida, seria possível e até mesmo recomendável a construção de teorias éticas onde a noção de virtude, já definida, ocupasse o papel central e servisse como base para definição dos outros conceitos contidos na teoria. Cumprido este programa, a ciência

da ética evoluiria tal qual a geometria do exemplo da Sócrates, provando novos teoremas a partir dos axiomas, postulados e teoremas já estabelecidos.

No entanto, a estrutura das teorias éticas antigas é construída de tal forma que elas não oferecem noções básicas das quais podem ser derivadas as soluções para problemas da ética. Seus conceitos principais, “virtude” e “felicidade”, são considerados como aquilo acerca do que uma teoria ética deve tratar. Os sistemas éticos da antiguidade têm estas noções como principais na medida em que a construção de um sistema ético partia da tentativa de compreensão deste termo, e de como estas noções se articulam com as crenças e opiniões do indivíduo. Eram, portanto, principiais, na medida em que delas partia a argumentação acerca das questões éticas, mas não eram termos previamente definidos dos quais se deriva o restante da teoria, como pretende Louden. O agente entra como parte central pois os conceitos expressos por uma teoria ética voltada para noções como a de virtude e felicidade só podem ser usados conforme o indivíduo os compreende e internaliza. Desta forma, é pela realização de atos corajosos que compreendemos o que é a coragem e, paralelamente, é a partir do esclarecimento acerca do que é coragem que nos dispomos, cada vez mais, a realizar atos corajosos.

## REFERÊNCIAS

- PLATÃO. *Mênon*. Trad: Maura Iglésias, Loyola. Rio de Janeiro : Puc-rio. 2001.
- ANNAS, julia. *The morality of Happiness*. New York: Oxford University Press. 1993.
- LOUDEN, R.B.: *Morality and the Moral Theory*, Oxford University Press, New York, NY

## Sobre a biografia *Wittgenstein, o dever do gênio* de Ray Monk

MARCOS SILVA – *Doutorando*

Ao terminar de ler a biografia de Wittgenstein escrita por Ray Monk, a primeira questão que me coloquei não foi sobre os esclarecimentos dados de continuidades na filosofia wittgensteiniana ao longo de suas proficuas obras. Não foi também sobre a riqueza de descrições de momentos da vida do filósofo articulando-os à sua polêmica produção filosófica. E também não foi me perguntar, com admiração, quanto de fôlego não deve ter demandado o autor para elencar e organizar tantas informações difusas em depoimentos, cartas e cadernos codificados do filósofo. Minha pergunta foi: “Por que diabos não li este livro antes?”

O que se infere desta pergunta? O mesmo que se infere de qualquer coisa que acarrete perguntas desta mesma forma. O livro é excelente. É tão esclarecedor a respeito da personalidade, vida e obra de Wittgenstein dado em tanta profusão de detalhes e cores que qualquer pessoa que possuir alguma curiosidade por ele deve ler este livro. Sabia que era referência tanto para estudos em Wittgenstein quanto para a elaboração de biografias de qualidade, mas confesso que fiquei e ainda sou reticente com a demanda de se ocupar da vida de um autor em tentativa de se explicar sua obra. Assim, negligenciei a leitura da biografia escrita por Monk em prol de outros trabalhos que por ventura me auxiliassem no esclarecimento conceitual da complexa e seminal obra de Wittgenstein. O grande mérito de Monk foi não sucumbir ao erro da simplificação comum à maioria das biografias de tantos filósofos importantes. Talvez porque há uma unidade clara entre a filosofia e a vida de Wittgenstein: sobriedade, simplicidade e a obsessão por clareza e acuidade, sejam morais ou intelectuais.

Monk tem um estilo claro e agradável.

Mostra ao longo da biografia a sua erudição e elegância para tratar de temas ideologicamente perigosos do século XX como as guerras mundiais, anti-semitismo, nazismo, comunismo e psicanálise. Seu bom gosto é evidente ao tentar dar conta, em um apêndice da biografia, das alegações feitas pelo polêmico biógrafo Bartley sobre uma aludida promiscuidade homossexual de Wittgenstein.

Monk descreve com minúcia o gênio profundo, passional e centralizador de Wittgenstein que resultava numa influência hipnótica e na devoção dos seus alunos a medida que se erigia como um mito pela peculiaridade, fascínio e força de seu pensamento. Ponto alto da obra é a apresentação da conturbada relação que Wittgenstein teve com Russell que o recebeu como pupilo promissor em Cambridge e anos depois como um controverso e impenetrável gênio da filosofia. Monk mostra que os choques se deveram em boa medida à diferença de espírito: a sofisticação de Russell e a simplicidade de Wittgenstein. Outro acerto de Monk foi defender a continuidade nas fases da filosofia wittgensteiniana baseada na sua postura negativa quanto à metafísica tradicional. Foi uma surpresa notar que o que já não era simples e desprezioso na filosofia da juventude de Wittgenstein chegou ao paroxismo nas obras de maturidade: antes pretendia sanar toda a filosofia mostrando definitivamente de onde surgiam seus mal-entendidos, depois sanar toda a cultura ocidental encantada pelos apelos crescentes de uma ciência realista por uma espécie de terapia linguística.

Monk mostra quanto o reconhecimento de seu gênio acarretou numa exigência compulsiva pela elaboração de um pensamento corajoso e por uma vida que fosse condizente aos seus imperativos filosóficos. Daí o sentido do subtítulo e da epígrafe do polêmico Weininger

que Monk tenta fazer valer como a divisa de toda a vida de Wittgenstein. Esta é uma das teses subjacentes da biografia, mostrar o quanto a leitura na juventude do misógino Weininger influenciou na vida de Wittgenstein, sobretudo em seus imperativos anti-sensualistas e em sua visão de amizade e amor. Embora faça sentido, não vi argumento ou fatos de sua vida que justificassem suficientemente a premência atribuída por Monk à leitura de Weininger na vida do filósofo e não, por exemplo, à leitura de Schopenhauer ou de Tolstói. Como esta, vejo mais algumas deficiências na obra de Monk:

- perdem-se muitas páginas se interpretando sonhos descritos por Wittgenstein, talvez para se mostrar alguma importância de Freud, entretanto o que as interpretações têm de inventivas e obscuras tem de inúteis para o entendimento do quer que seja.
- senti falta de uma investigação mais apurada de quais foram as conseqüências – e certamente deve ter havido alguma – do suicídio de três irmãos mais velhos e a amputação do braço de outro para a sua vida.
- fala-se muito de temas banais, como projetos de casas idealizados por Wittgenstein ou sobre sua predileção por westerns e revistas de detetives americanos, mas pouco de sua relação com grandes vultos do século XX como Moore, Brouwer, Kreisel e Gödel.
- Mesmo que as leituras filosóficas de Wittgenstein fossem exíguas, um inventário breve de quais foram e a descrição, mesmo que pontual, de suas influências na sua vida e obra seriam pertinentes.

Entretanto, estes pontos certamente não diminuem os acertos de Monk, os quais são muitos e bastantes diante de algumas pequenas redundâncias e omissões. Aproveitando-me do prefácio do *Tractatus* de Wittgenstein, digo que a biografia tem dois valores: por um lado, a clareza, o caráter definitivo e intocável da narrativa da vida do filósofo e por outro, o muito que importa para neófitos, curiosos, diletantes e estudiosos do filósofo.

## artigo

## Uma nova objeção ao dualismo mente-corpo

GABRIEL JUCÁ – *Doutorando*

Bertrand Russell argumenta em *Sobre o Conceito de Causa* (Russell 1957) que a idéia de causa é errônea, em parte porque causas com início e fim, e temporalmente contíguas aos seus efeitos, só são eficazes no momento em que geram o efeito, e então passam a deixar de existir como causa. Isto é contraditório, pois podemos “podar” a causa até termos somente a sua porção eficaz, obtendo uma causa instantânea, ou seja, sem duração. Russell argumenta então que temos que aceitar um lapso de tempo entre a causa e seu efeito. Isto tampouco seria satisfatório; supõe-se que uma causa seja suficiente para produzir seu efeito, e nada impede que, durante o lapso entre causa e efeito, algum fator interfira na correlação e anule a causa. A especificação da causa deve incluir, então, a ausência de todos os fatores que podem determinar o resultado do processo. O problema é que entes sensíveis a influências externas podem ser modificados por uma miríade de fatores. Sendo assim, a causa corretamente descrita terá que incluir um vasto número de elementos. O resultado é uma noção de causa trivial. Um ente qualquer cujo comportamento é sensível a influências amplamente distribuídas pelo universo, por exemplo, teria como “causa” de sua configuração em um dado momento uma boa parte do universo, o que é absurdo.

Russell prossegue argumentando que podemos sempre, na física, substituir causas por equações, e o fazemos com ganho de precisão (*Idem*: 214). A busca por causas no coração da física é inútil – uma observação ecoada por John D. Norton (2007:14). Russell conclui que a idéia de causalidade é uma quimera. Felizmente, não precisamos concordar com uma posição tão extrema. Podemos admitir que não existe uma direção totalmente objetiva da causalidade embutida na realidade. Uma divindade onisciente e “situada” fora do mundo físico não veria causas e efeitos, e sim simples correlações. Isto não significa, no entanto, que o conceito de causa é inútil. O filósofo Christopher Hitchcock (2007:51-53) observa que precisamos de causas para diferenciar estratégias eficazes e ineficazes. A utilidade do conceito aparece, então, nas situações concretas enfrentadas por agentes no mundo. A idéia de causalidade não, é, portanto, uma noção meramente subjetiva. Podemos chamar a posição de Hitchcock de “semi-realista”. É perfeitamente válido mencionar causas e efeitos em situações que envolvem a possibilidade de manipular certos fatores para a obtenção de outros. O que não devemos esperar é que a natureza reproduza estas idéias em sua estrutura mais profunda.

De qualquer forma, como podemos explicar a legitimidade do conceito de causa diante do problema apontado por Russell? Adam Elga (Elga 2007:109-118) mostra que podemos assumir muitos dos sistemas que nos interessam em situações práticas como relativamente *isolados* de influências externas, salvo certos fatores aos quais são mais sensíveis. As características macroscópicas de uma rocha em uma superfície

estável, por exemplo, são, de acordo com a termodinâmica, compatíveis com muitas mudanças em sua configuração microscópica. A rocha não será afetada pelas forças forte e fraca, pois estas não exercem muita influência em eventos fora da escala atômica. Além disso, a porção do universo que habitamos não contém muitos objetos macroscópicos com forte carga eletromagnética, nem distribuições de massa que flutuam violentamente, afetando a gravitação. Sendo assim, podemos assumir que “diferenças em fatos distantes só significam pequenas diferenças nas forças que agem em objetos comuns” (*Idem*, p. 109, minha tradução). Podemos aplicar nossas idéias corriqueiras de manipulação, e, portanto, de causa e efeito, em situações cotidianas, pois lidamos com objetos relativamente isolados. Não temos que especificar, portanto, uma infinidade de elementos que trivializam o conceito de causa quando interagimos com objetos e processos usuais. Estes últimos são sensíveis apenas a um número limitado de fatores, que podemos manipular. Assim é obtida uma saída para o problema exposto por Russell.

O que estas considerações têm a ver com o problema da causação mental e o dualismo mente-corpo? Relações espaciais são essenciais para a inteligibilidade da idéia de interação causal. Já vimos que é legítimo afirmar que temos influência causal sobre objetos que são sensíveis a mudanças que podemos gerar, e insensíveis a uma miríade de fatores distantes. Uma explicação causal do comportamento de um determinado objeto é plausível quando sabemos que sobre ele agiram certos fatores próximos, enquanto possíveis “intrusos” nesta relação permaneceram distantes. Como podemos alegar algo análogo no caso de uma relação

causal entre eventos físicos e não-físicos? Estes últimos não têm tamanho, nem localização no espaço. O que determina, então, que meus estados mentais estejam “acoplados” aos eventos do meu cérebro, e não aos de outro(s) cérebro(s), ou de objetos físicos diversos, ou mesmo mentais? Temos uma noção razoavelmente bem articulada de sensibilidade e isolamento, mas que vale somente para objetos imersos em relações espaciais. Sendo assim, no dualismo, temos que evocar uma conexão misteriosa entre os estados físicos e mentais de um sujeito, que isola estes últimos de influências externas, ainda que não seja claro o que “isolamento” significa neste caso. Devemos concluir, então, que o dualismo, epifenomenal ou não, é muito “caro” em termos metafísicos; ele requer, além de realidades essencialmente distintas, mas em contato uma com a outra, uma concepção radicalmente nova de causalidade.

## BIBLIOGRAFIA:

- ELGA, A. *Isolation and Folk Physics*.  
In: PRICE, H. & CORRY 2007.
- HITCHCOCK, C. *What Russell Got Right*.  
In: Price & Corry 2007.
- NORTON, J. D. *Causation as a Folk Science*.  
In: PRICE, H. & CORRY 2007
- PRICE, H. & CORRY, R. (Orgs.) *Causation, Physics, and the Constitution of Reality: Russell's Republic Revisited*. New York: Oxford University Press, 2007.
- RUSSELL, B. *Sobre o Conceito de Causa*.  
In: *Misticismo e Lógica*. Tradução de Wilson Velloso. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1957.

# Alter

Ano 7  
nº 9  
2008

Boletim da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio

**ISSN:** 1519-1893

**E-mail:** alter2003@bol.com.br

**Homepage:**

<http://revistaalter.blogspot.com>

**Comissão Editorial:**

Gabriel Jucá de Hollanda

Rafael Huguenin

**Diagramação:**

Cecília Jucá de Hollanda

*ALTER* é publicado com o apoio do Departamento de Filosofia e dos alunos pós-graduandos da PUC-Rio.

As colaborações são de responsabilidade dos seus respectivos autores.

Todos os alunos matriculados na pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio podem mandar seus artigos, resenhas ou traduções por *e-mail*, enviando os arquivos digitais para:  
[alter2007@bol.com.br](mailto:alter2007@bol.com.br)

As matérias devem ser digitadas em *Word*.  
Fonte: *Times New Roman*  
Tamanho: 11

Artigo ou Tradução:

**Opção A** – 3.000 a 3.100 caracteres no máximo (contando os espaços).

**Opção B** – 6.400 a 6.500 caracteres no máximo (contando os espaços) .

Resenha:

3.000 a 3.100 caracteres no máximo (contando os espaços).