

Pensamento, percepção e linguagem: Wittgenstein à luz de Frege, Entrevista a Charles Travis por Sofia Miguens.



O projecto RBD2 e as entrevistas a Charles Travis.

Esta entrevista é a continuação de uma outra realizada no Verão de 2005, cujo título é *O que tem a filosofia a dizer à psicologia?*, e que foi publicada na *Intelectu nº 11* (Outubro de 2005) e também na *Revista da Faculdade de Letras nº 2* (2007). Prossegue-se aqui com a intenção de pedir aconselhamento a Charles Travis relativamente ao enquadramento geral do Projecto RBD2. A intenção geral das entrevistas com Charles Travis que acompanham o Projecto é explorar a questão da natureza do pensamento e da linguagem. Sem um tal acompanhamento faltaria às abordagens específicas de questões relativas a agentes, crenças, desejos, emoções, etc que constituem os trabalhos mais concretos do Projecto um contexto metafísico e epistemológico mais geral. O fio condutor das entrevistas, apenas um pretexto para iniciar as conversas, tem sido a discussão sobre os livros mais recentes de Travis. No caso da primeira entrevista tratava-se de *Unshadowed Thought* (2001). As teses anti-representacionistas aí defendidas por Travis acerca da natureza do pensamento forneceram as linhas de crítica a um dos autores fundamentais no Projecto, Jerry Fodor, mais especificamente à sua concepção das atitudes proposicionais e da natureza dos conceitos, e em geral à sua teoria representacional-computacional da mente. O livro de Travis que constitui desta vez pretexto para a entrevista é *Thought's Footing* (2006) (cf. Sofia Miguens, *Thought's Footing*, *disputatio* 22). Nele Travis propõe-se ler o Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* à luz de Frege de forma a conseguir uma teoria daquilo que é representar.

A forma como as coisas são. Pensamento, percepção. Verdade, apresentação.

Charles Travis é um conhecido estudioso de Wittgenstein, e continua a tomar Wittgenstein como referência para a sua abordagem da natureza do pensamento e da linguagem. No entanto, cada vez mais se vira para Frege, o que o faz nomeadamente ver Wittgenstein, o Wittgenstein das *Investigações*, à luz de Frege. Na Introdução de *Thought's Footing* lê-se «Ao longo desta investigação das *Investigações* seguiu um princípio metodológico central: se se quer compreender o que é que Wittgenstein está a querer fazer nalgum ponto das *Investigações*, deve-se sempre olhar para Frege – para a forma como aquilo que Wittgenstein diz pode ser uma reacção a algo que Frege diz (seja para modificar, ou rejeitar). Não avança nenhuma outra justificação para o princípio a não ser os seus frutos» (p.1). Na verdade, em termos práticos, *Thought's Footing* é um guia das *Investigações Filosóficas*, escrito de acordo com este princípio metodológico. Nele são tratadas de questões tão centrais nas *Investigações* como jogos de linguagem, seguir-regras, natureza de pensamentos singulares, natureza das proposições e natureza das leis da lógica.

O problema geral do livro é '*How does thought get its footing?*' – i.e. como é que o pensamento pode ser acerca da forma como as coisas são, como é que o facto de pensarmos e dizermos coisas verdadeiras encontra apoio no mundo. Travis considera que foi Frege quem definiu, de uma forma que é ainda hoje a mais frutuosa, a maneira como questões acerca das relações entre a linguagem, o pensamento e o mundo devem ser colocadas. A resposta fregeana é dada, como se sabe, em termos de objectos e conceitos. No caso elementar, o pensamento é acerca de um objecto e de um conceito para o qual aquele é um argumento; o conceito mapeia o argumento num valor de verdade, e este valor de verdade depende da forma como o objecto é. Para Travis, o importante na posição crítica de Wittgenstein

conceito mapeia o argumento num valor de verdade, e este valor de verdade depende da forma como o objecto é. Para Travis, o importante na posição crítica de Wittgenstein relativamente a Frege é o facto de segundo Wittgenstein os objectos e conceitos do esboço fregeano de solução não bastarem. De resto, para Travis, o desenvolvimento da conhecida abertura das *Investigações*, com a citação das *Confissões* de Santo Agostinho, numa passagem em que este descreve como aprendeu a usar palavras para nomear objectos, tem desde logo um foco polémico relacionado com isto: Wittgenstein quer vir a dizer que aquilo que as palavras nomeiam via objectos e conceitos não determina de forma única a verdade ou falsidade de uma pretensão acerca da forma como as coisas são. O que está aqui em causa é a natureza da correcção no pensamento. O ponto é que há muitas maneiras de a correcção no pensamento depender da forma como as coisas são. Segundo Travis, Wittgenstein quer, nas *Investigações*, defender contra Frege que o paroquial e o entendimento têm um papel incontornável quando se trata de conceber as condições de correcção do pensamento. Para conceber a natureza da correcção é preciso considerar um tipo específicos de pensador bem como as consequências de representar em pensamento a forma como as coisas são. Para além de *Unshadowed Thought*, o livro sobre Wittgenstein sobre o qual se falará nesta entrevista, Travis tem trabalhado, recentemente, sobre a natureza da percepção. Também esse tema será aqui abordado. A abordagem da percepção reveste-se de um interesse particular no contexto do projecto RBD2. A razão é a seguinte. A percepção é um tema que não é, em geral, directamente abordado pelos três autores que escolhemos como orientação para os nossos tratamentos das questões da racionalidade na filosofia e na ciência cognitiva, J. Fodor, D. Dennett e D. Davidson. Todos estes autores deixam de alguma forma a percepção de fora das suas teorias da natureza do mental. Há por isso algo que nelas falta. As incursões pelo tema da percepção ao longo da presente entrevista procurarão começar a colmatar essa falta. Interessa-nos de resto também também diagnosticá-la e às suas razões, bem como compreender o impacto que o tratamento da percepção tem na teoria da mente. Voltando a Travis, convém deixar explícita a forma como o seu interesse em Frege e o seu interesse na percepção de cruzam. Travis considera que uma das consequências de levar Frege a sério quando se lida com a questão da percepção é assumir uma posição disjuntivista. Muitas discussões filosóficas recentes em filosofia da percepção giram em torno do disjuntivismo. De acordo com o disjuntivismo, os objectos da percepção genuína são independentes da mente e o carácter fenomenal das experiências perceptivas depende desses objectos. Ilusões e alucinações são certamente possíveis; no entanto, o disjuntivista rejeita, e é isso que define o disjuntivismo enquanto disjuntivismo, que percepções genuínas e alucinações sejam estados mentais do mesmo tipo. Na terminologia que se tornou comum, o disjuntivista rejeita a 'suposição do tipo comum' (*common kind assumption*). De acordo com a *common kind assumption*, qualquer que seja o estado mental fundamental que ocorre quando estamos a ter uma experiência perceptiva genuína poderia ocorrer mesmo que não estejamos a perceber algo. A origem do termo disjuntivismo é aliás precisamente essa: a descrição fundamental da experiência que se tem numa percepção ou numa alucinação é disjuntiva: quando há experiência esta é ou percepção genuína de x, ou uma mera alucinação de x. Mike Martin e John McDowell são dois conhecidos defensores do disjuntivismo na filosofia da percepção, e são também, de resto, dois dos autores em diálogo com os quais Travis trabalha. Também H. Putnam, outro autor que é uma referência para Travis, embora não tenha trabalhado muito o tema da percepção se pronuncia favoravelmente ao disjuntivismo. É possível formular de uma forma directa o núcleo da pretensão dos disjuntivistas acerca da natureza da percepção se considerarmos o seguinte. De acordo com os disjuntivistas, apenas o disjuntivismo faz justiça ao facto de a percepção genuína ser *apresentação* e não *representação*. Qual é a importância disto? Por que é que queremos dizer que a percepção é apresentação? Precisamente para evitar os erros do representacionalismo; queremos dizer que o que está a acontecer quando estamos a perceber alguma coisa não é de um lado o mundo a acontecer e do outro lado representações a ocorrerem dentro de determinadas criaturas. O disjuntivista opõe-se assim ao representacionalismo acerca da percepção, à ideia de que representações são entidades de alguma forma ocorrentes dentro de uma criatura quando essa criatura representa perceptivamente o mundo. Na verdade, o disjuntivista vê as concepções representacionalistas como teorias dos *sense data* rejeitadas. Assim, se na entrevista anterior vimos Travis articular posições anti-representacionalistas acerca de atitudes proposicionais e conceitos, aquilo que se segue e que respeita à percepção é uma continuação da defesa do anti-representacionalismo. Em termos muito genéricos, Travis vê as suas posições sobre a natureza da mente e do pensamento, que surgem da visão fregeana sobre Wittgenstein e sobre a percepção como sendo fortemente realistas. Sabe, no entanto, que outras pessoas as verão possivelmente como idealistas.

Pensamento e percepção

SM- Acaba de sair um novo livro teu, *Thought's Footing* (2006). Além de ser um guia das *Investigações Filosóficas* o livro é uma exploração da tua própria filosofia. Começo pela pergunta obrigatória, que nos permite traçar os trajectos do teu trabalho ao longo desta série de entrevistas: sobre que estás a trabalhar, e como é que o que estás a fazer se relaciona com este último livro, ou sai dele?

CT – Além deste livro, prevejo quatro outros livros nos próximos anos. Um deles será sobre *Wittgenstein e o paroquial*, sobre os assuntos acerca dos quais falávamos no ano passado em Caminha (cf. entrevista nº 1). O outro será sobre necessidade. A minha ideia básica é procurar compreender o que deriva de se acreditar em tudo o que Putnam defende acerca de necessidade, o que é o meu caso. Tenho também em preparação dois livros de ensaios. Um chama-se *Sete ensaios sobre Percepção*, e há nele muita coisa sobre Frege e sobre McDowell. O outro que vai chamar-se *Essays on occasion sensitivity*, e vai reunir material meu relacionado com o debates em torno do contextualismo.

Mas em geral estou a trabalhar sobre verdade e percepção. E a verdade é que em quase tudo o que faço ultimamente Frege tem sido muito importante. Austin também. Mas Austin sempre foi importante para mim, como te disse na entrevista anterior, Frege é uma coisa mais recente.

Começo pela questão da verdade. Se considerarmos Frege e Austin, as coisas colocam-se assim. Começemos por Frege. Se se tem alguma coisa que representa outras coisas, tem-se a questão: isto deve ser desta forma ou desta outra forma. Tomemos por exemplo «Mary had a little lamb»(1). Podemos ler isto como *She possessed a little lamb, She ate a bit of lamb*, até mesmo *She gave birth to a little lamb*. Mas consideremos apenas os dois primeiros significados. O ponto é o seguinte: se não sabemos qual dos dois queremos dizer com «Mary had a little lamb» (*which one of these is meant*), questões acerca de verdade não chegam a colocar-se. Esta é a ideia de Frege: questões acerca de verdade colocam-se apenas após as questões de interpretação terem sido fixadas. Isto tem a ver com a forma de Frege encarar aquilo a que chama pensamentos. Chamamos a algo um pensamento, de acordo com Frege, se esse algo não coloca já questões de interpretação.

Para Austin, as coisas põem-se de forma diferente, mais precisamente da seguinte maneira. Digamos que estamos a falar de relva e de a relva ser verde. Ainda assim pode pôr-se a questão: será essa uma boa descrição do teu relvado? Talvez seja, talvez não seja. Uma maneira de ler Austin é vê-lo como explorando a ideia de que as questões acerca da verdade não se colocam apenas após as questões de interpretação.

O que tem a percepção a ver com tudo isto? Falemos, como McDowell, da forma como a percepção torna os factos acerca do mundo disponíveis para nós. McDowell faz uso da noção 'ver-como', e nós os dois temos discutido muito a noção ver-como. Suponhamos que tu pensas que «The cookies are all gone» é uma dessas coisas fregeanas que não levanta questões de interpretação, um pensamento (estamos sentados, SM e CT, à mesa da cafetaria da Tate Modern, a comer bolachas). McDowell pensa que tu pensares «The cookies are all gone» é como ver que este prato aqui à nossa frente está vazio. Será que é mesmo assim? Somos tentados a pensar que as bolachinhas desapareceram (*the cookies are all gone*) é alguma coisa que está aí em frente dos nossos olhos. Mas Austin chamaria a nossa atenção para coisas tais como: ainda há aí no prato muitas migalhas...! Veremos assim diferenças entre ver o prato tal como ele aparece aos nossos olhos e ver que as bolachinhas desapareceram. É verdadeiro dizermos acerca de nós próprios 'I see that the cookies are all gone' se pensarmos nisso de uma certa maneira, mas não se pensarmos de outra maneira. McDowell de um lado e Austin do outro fazem-nos ter perspectivas diferentes sobre estas questões da percepção e do ver-como.

Ora, eu creio que no seu célebre escrito *O Pensamento (Der Gedanke, 1918)* Frege diz as coisas acertadas acerca de ver-como, e que isso torna certas coisas que McDowell está a dizer em *Mind and World* erradas. Interessa-me particularmente perceber como é que Frege teve o *insight* que teve, porque é que ele acabou a dizer as coisas acertadas. Ele tem que encaixar o que diz acerca de ver-como e acerca de verdade. Como é que se pode fazer isso? Olhemos para a equivalência entre p, e o pensamento, que é verdadeiro, que p.

SM – E quanto a o Verdadeiro e o Falso serem objectos, como Frege considera em *Über Sinn und Bedeutung*?

CT – Ok, ele acabou a dizer isso porque vê conceitos como funções, e isso levou-o a considerar que o verdadeiro e o falso são objectos. Talvez ele não devesse ter dito tal coisa, mas o facto é que disse. Por mim, prefiro formular as coisas assim: quando eu penso 'Snow is white' estou a tomar uma atitude em relação à neve e constitui parte do que essa atitude é, que seja uma atitude pela qual nos expomos ao erro. Nós podemos pura e simplesmente estar errados quando tomamos uma tal atitude. O juízo acrescenta alguma coisa – há exposição da minha parte. Pode-se expressar um pensamento sem assentir nele. Mas um juízo corresponde a uma asserção.

SM – E a percepção, como se liga a tudo isso?

CT – Vou então considerar a forma como McDowell pensa acerca de percepção. Por causa da questão acerca de interpretação de que falávamos atrás, Frege insiste que um portador de verdade não pode ser perceptível. Esta ideia vai em conjunto com a ideia de que não se pode colocar questões de verdade antes de se ter tratado da interpretação. Frege insiste que um portador de verdade não pode ser perceptível. Emitir o juízo de que isto é verdadeiro é expressarmos-nos da mesma maneira que «é verdadeiro que p». Que alguma coisa é verdadeira deve ser invisível. Eu não devo ser capaz de ver que *aquela chávena de café está vazia* é verdadeiro. A convicção de Frege é que ver que p é V não pode ser a mesma coisa que ver uma chávena ou ver um prato.

SM- Mas o que quer dizer ser invisível?

CT – A chávena tem propriedades visíveis: tem pinturas azuis, uma certa forma, etc. Que a

chávena está em cima da mesa não é visível. Frege tem necessidade desta distinção. E tu podes afirmar ambas as coisas: a) 'A chávena é....(propriedades visíveis)' e b) 'A chávena está sobre a mesa'.

SM- Voltemos à percepção, e à forma como representar o mundo de forma que envolve linguagem e representar o mundo perceptivamente se relacionam, ou diferem.

Percepção e Linguagem

CT- Ok. Há cerca de seis anos eu comecei a trabalhar sobre percepção. Aborrecia-me aquilo que estava a ser feito em torno do assunto, não concordava com a forma como as discussões estavam a colocar-se. Resolvi então trabalhar eu próprio sobre percepção, e tentei ancorar o meu trabalho sobre percepção no meu trabalho sobre linguagem e pensamento. O que faço sobre McDowell tem essa intenção. McDowell pensa que a linguagem simplesmente é moldada como a percepção, e eu penso que ele não pode ter razão, que não pode ser assim.

Para perceber porquê, pensemos no que é uma linguagem. O que é uma frase numa linguagem? Como Wittgenstein nos recordou, uma linguagem tem que poder ser aprendida, princípios têm que poder ser internalizados. Para isso uma linguagem tem que empregar algum sistema sintáctico, não importa particularmente qual, mas algum. De qualquer forma, as frases têm estruturas. Ora, o que é para uma representação ter estrutura? Para uma representação, ter estrutura é pertencer a um sistema de representações – se 'white' é um elemento de 'S is white' é porque vai aparecer noutras frases.

SM – A propósito, que diferença vêes entre a forma como Wittgenstein vê a questão da representações e os elementos destas e a forma como a questão das representações é tomada nos argumentos sobre composicionalidade tal como são hoje colocados?

CT – Wittgenstein pensa assim: se a linguagem tem estrutura é porque tal e tal. Os argumentos sobre composicionalidade simplesmente assumem que a linguagem tem estrutura e a composicionalidade aparece como um teste para as teorias semânticas (olha para Fodor, por exemplo). De qualquer forma, ao nível da sintaxe e da semântica numa linguagem certamente existe estrutura. Por isso a linguagem é um modelo para a forma de itens terem estruturas. E o que pode acontecer então é que se projecta a linguagem sobre a percepção. O problema é que não é um modelo muito bom. O pensamento não tem o mesmo propósito que a linguagem. A linguagem e o pensamento não são a mesma coisa (pensa por exemplo no Wittgenstein do *Tractatus*).

No que respeita às experiências perceptivas, os relatos que delas fazemos vão certamente ser estruturados, mas a forma como isso se relaciona com o apercebimento do sujeito é outra questão. Ver-como é uma noção que nos permite abordar essa questão.

Mas o que será que tira as pessoas, especialmente Fodor, do caminho certo quando tratam de questões como estas? O que a mim me parece é o seguinte: quando nós atribuímos atitudes ou realizações a uma pessoa, é importante isolar a contribuição de quem adscrive alguma coisa daquilo que está em curso em termos de cognição. Por exemplo: que a representação deva ter estrutura não é motivação para o pensamento ter estrutura, porque o propósito do pensamento é diferente.

Uma pessoa pensa alguma coisa verdadeira – de que outra forma poderia isso ser pensado? Que mais poderia eu dizer que fosse igualmente verdadeiro das suas realizações (*accomplishments*) em relação ao ambiente? Será isso simplesmente determinado pelo ambiente ou pelos meus propósitos? É que a estrutura não é necessariamente a estrutura da mente, pode ser a estrutura do que há aí. Fodor não admite isso.

SM – A propósito de percepção, e como já identificaste o princípio director da tua abordagem, e o que pode haver de comum à abordagem da percepção e à abordagem do pensamento, será que podias dar-me uma ideia de como vai ser o teu livro «Sete ensaios sobre percepção»?

CT – É um conjunto de ensaios, sete ensaios, e os sete ensaios são estes: 1. *The Face of Perception* (um ensaio sobre um ensaio de Putnam sobre Austin, publicado num livro organizado por Jemima Ben-Menachem, chamado *Essays on Putnam*), 2. *The Silence of the Senses*, um artigo que publiquei na *Mind*, em 2004, 3. *Frege, Father of disjunctivism* (saiu no volume *Análises* que tu coordenaste uma versão mais antiga, com o título *Why Disjunctivism?*), 4. *The Reach of Reason* (sobre McDowell), 5. *Hallucinations*, 6. Ver-como, (sobre Wittgenstein e coisas como a cabeça coelho –pato), 7. *Representation and Agency* (sobre as razões por que tem que haver um agente envolvido no representar, e as razões por que isso torna absurdo falar de representações na percepção).

Auto-conhecimento

SM – Vamos mudar um pouco de assunto. Um dos temas que nos interessa particularmente no nosso Projecto é o auto-conhecimento; isso teria que acontecer uma vez que nos ocupamos em geral de racionalidade, e para isso temos que falar de agentes, e das crenças e desejos destes, que são evocados quando os agentes procuram dar razões para as suas acções. Para isto, de alguma forma os agentes têm que aceder ao que acreditam e desejam. É importante para nós por isso compreender como é que agentes como nós sabem o que pensam e o que querem. Ora, tu tens escrito recentemente sobre auto-conhecimento. Até que ponto concordas com as posições de Wittgenstein acerca deste assunto? O que é pensas que

está envolvido na rejeição do modelo observacional de auto-conhecimento que Wittgenstein teria levado a cabo? Até que ponto auto-conhecimento é auto-acesso linguístico? Até que ponto auto-conhecimento é conhecimento da percepção própria? McDowell é uma das pessoas que fala sobre auto-conhecimento e sobre Wittgenstein – pensando em textos teus recentes, penso que não concordes com ele. Como é que tu inseres as tuas críticas às posições de McDowell sobre auto-conhecimento nas tuas críticas gerais a McDowell?

CT - Falo sobre essas questões no ensaio sobre ver-cómo. Bom, vamos tomar auto-conhecimento como conhecimento de crenças, intenções e percepções próprias. Na verdade, prefiro dizer auto-acesso....

SM – Porquê?

CT – Porque é duvidoso que se queira falar de conhecimento, sempre, quando se fala daquilo a que usualmente chamamos auto-conhecimento. Vamos pegar num exemplo: «The wind blows in my hair and I perceive it». Tu podes ter acesso ao vento a soprar no meu cabelo, e isso é um caso de percepção. Mesmo se ninguém mais pode ter esse tipo de acesso.

Quanto a sabermos que pensamos, vamos considerar por exemplo que estou perante o cubo de Necker, e que o vejo como A e como B. O que é que se passa? Será que é como o caso do vento a soprar no meu cabelo? Parece haver uma diferença: ninguém mais pode ter acesso a isso, só tu sabes que tu estás a perceber alguma coisa.

Vamos então ao argumento de Frege contra a linguagem privada..

SM – O 'argumento de Frege contra a linguagem privada'? O que é isso? É uma expressão tua?

CT – Bem, sim, talvez seja eu que lhe chamo assim... O que eu acho é que quando Wittgenstein está a argumentar contra a possibilidade de uma linguagem privada, há muito pouco no que ele diz que não tenha sido já dito por Frege, nomeadamente no ensaio *O Pensamento*. Wittgenstein está apenas a dar continuidade a isso. Interessa-me particularmente salientar estas relações entre Frege e Wittgenstein por há muitas pessoas que pensam que o segundo Wittgenstein deixou de ter sensibilidade para a filosofia, que não diz nada de interesse, etc etc.

E essas mesmas pessoas são pessoas que definitivamente querem saber de Frege! Tudo isto mostra que há um sentido da história da filosofia bastante pobre na filosofia analítica:

Wittgenstein não ficou maluco de repente, ele está a desenvolver pontos que estão em Frege.

Por isso é que é interessante olhar para a constelação Brentano-Frege-Husserl, e ver pontos em que a filosofia analítica não está assim tão longe da tradição continental. Jocelyn Benoist e eu vamos organizar este ano um seminário Londres/Paris sobre Frege (e Husserl, e Brentano), para discutir estas coisas.

De qualquer forma, o interesse de evocar agora aqui Husserl é que para Husserl a representação não tem que ter forma proposicional. Ora, eu quero relacionar isso com Frege, e com aquilo que de facto tem que ter forma proposicional. Nem tudo o que é representado é representado com forma proposicional – essa é a ideia a utilizar contra alguém como Fodor.

Mas voltemos ao argumento da linguagem privada, de Wittgenstein e de Frege. Do ponto de vista da história da filosofia, o argumento contra a linguagem privada remonta ao século XIX e às discussões contra o idealismo. É, de facto a minha filosofia está a ficar mais historicamente baseada – Frege tem sido cheio de revelações para mim, se se ler Frege cuidadosamente, vê-se que aquilo está simplesmente cheio de boas ideias. Olha para o exemplo de que falávamos ontem – a noção de verdade figura na noção de juízo.

SM – Mas a forma específica, a formulação, do argumento da linguagem privada nas *Investigações* não é psicológica demais, considerando as preocupações de Frege, que não são propriamente psicológicas?

CT- Uhm, a formulação não é propriamente psicológica....Pensa em Austin, fala-se de sensações-tipo, não de sensações-espécime: esta sensação é E, no futuro aquela sensação será E. Frege, *O Pensamento*, tem um belo argumento, e isso está em Wittgenstein. Agora, além disso, há coisas que estão em Frege e que não estão em Wittgenstein, e ainda bem que não estão. Para Frege as coisas colocam-se assim: se os pensamentos não fossem interpessoais, nós não poderíamos pensar sobre a forma como as coisas são no mundo. Por exemplo, esta mesa está aqui para ser experienciada, qualquer experienciador, qualquer pensador equipado com órgãos sensoriais irá experienciá-la. Ora, para Frege, os pensamentos têm que ser como mesas, eles estão lá para serem pensados, por qualquer pensador. Provavelmente ele associava isto com outra ideia que definitivamente não se encontra em Wittgenstein: para Frege, há um sistema de pensamentos ao qual todos os pensamentos pertencem.

Lógica

SM – O que nos leva à questão da lógica, nesta conversa acerca de mentes e de formas de representar...

CT - O que nos leva à questão das leis da lógica e do estatuto que elas têm para Frege. Para Frege as leis da lógica são 'o mais geral'. Ora, para uma verdade ser 'a mais geral', ela não deve mencionar pensamentos. Ela é acerca de qualquer coisa, não importa o quê, não deve mencionar coisa alguma.

SM – Valerá a pena lembrar aqui, para perceber melhor a posição de Frege, que Russell e Frege discordam acerca da natureza das leis da lógica, e que ao contrário de Russell, Frege

não vê a lógica como uma supra-física? É claro que isto o deixa com o problema de explicar como é que a lógica pode ser acerca do mundo. Qual é a posição de Wittgenstein aqui?
CT – Bem, no caso de Frege, para tornar as leis da lógica verdadeiras, há apenas a estrutura. E se há apenas a estrutura, sobre o que poderão elas ser? As estruturas das leis da lógica reflecte o sistema ao qual pertencem. Recorde-se o que Frege diz em *O pensamento*: ele diz que as leis da lógica são não acerca das mentes, mas da mente.

SM – Mas temos realmente que trazer a mente ao caso quando se faz lógica? Estou a pensar no trabalho de uma das pessoas do nosso grupo, o João Alberto Pinto, em história e filosofia da lógica. Ele está a tratar de concepções de lógica como linguagem (por exemplo a de Frege) versus lógica como cálculo (por exemplo a de Boole). O que é que tu pensas sobre estas discussões em filosofia da lógica? Interessam-te?

CT – Sim, sim, interessam, e vêm aqui ao caso, aliás. Frege e Wittgenstein têm concepções muito diferentes sobre estas coisas. Tomando como referência o *Begriffsschrift*, Frege pensa basicamente o que eu acabei de dizer, enquanto que para Wittgenstein, a lógica é expressa em cálculos, que são como jogos de linguagem. São objectos de comparação. Nós comparamos cálculos com pedaços de discurso para revelar como estes funcionam, mas o ponto importante é que o último Wittgenstein já não acredita que possa existir uma coisa tal que seja 'o sistema de pensamentos'. E quando articula o argumento da linguagem privada tem que ter cuidado para não se comprometer com essa visão. Frege não tem que ter cuidado aí.

Voltando às leis da lógica, tomemos «Sofia is writing». Isto não pode ser uma lei da lógica, falta-lhe a generalidade. Eliminemos Sofia, quantifiquemos nesse lugar, temos «Someone is writing». Para Frege a quantificação de segunda ordem está perfeitamente bem. «Writing» tem que ser eliminado também. «Someone is doing something», então. Depois «Something is doing something», depois «Something is something». Não podemos ir mais longe, não temos uma lei da lógica, mas revelamos generalidade. O que foi este processo? Alguma coisa que para nós começa na linguagem. Nunca nos livramos da linguagem. Wittgenstein, no *Tractatus*, também pensava assim. Mas cerca de 1935, 1936, pela altura da *Gramática Filosófica*, ele começou a interrogar-se. No *Tractatus* ele responde à pergunta «Qual é a forma geral de uma proposição?» dizendo que é uma variável. Vamos supor que isso é verdadeiro. Sobre que varia então essa variável? Não há aí nenhum domínio: é a conclusão a que ele chega. Isso fê-lo pensar que o conceito de proposição não determina uma extensão, da mesma forma que 'semelhante' (*similar*) não determina uma extensão. Vamos imaginar: «Is Cavaco similar to Chirac?». Como respondemos a isto? Não há resposta, se tu queres dizer uma coisa, a resposta é uma, se queres dizer outra coisa, a resposta é outra. Não há uma coisa tal que seja o par de coisas que são semelhantes. Algo assim está na *Gramática Filosófica*, acerca de proposições. Agora, num contexto específico, «Cavaco is similar to Chirac» (por exemplo relativamente a ser primeiro ministro e depois presidente da república, e a ser corrupto) tem um significado específico e é verdadeiro ou falso. O que é que faz o preenchimento? A resposta de Wittgenstein é que é uma linguagem que faz o preenchimento. Muito do que Wittgenstein vem a dizer sai dessa ideia. E o ponto essencial é que linguagens não são criticáveis a partir do exterior. Muitas das disputas em torno da filosofia de Wittgenstein vêm dessa ideia. Será isso idealismo? De qualquer forma, é a acusação que é feita. A acusação vem da defesa desta ideia. Esta ideia vem em 1935, 1936, e é aí que Wittgenstein se afasta de Frege. Ainda assim, Frege já tinha um argumento da linguagem privada.

Linguagem, crenças, história natural

SM – Só uma pequena questão acerca do argumento da linguagem privada, e das pessoas que o tratam. O que é que tu pensas sobre o livro de Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Languages*? O teu Wittgenstein e o de Kripke parecem muito diferentes.

CT – Kripke é um génio em muita coisa, mas não gosto do livro, é demasiado behaviorista e reducionista, e Wittgenstein não era um behaviorista. Bom, voltemos de novo a Wittgenstein e à forma como linguagens ganham conteúdo. É preciso ver o que é esta preocupação de Wittgenstein com a história natural dos seres humanos. O problema é: será que se trata realmente de uma deriva, uma deriva que afasta Wittgenstein do rigor que Frege nos tinha dado?

SM – Exactamente o que é que Wittgenstein quer dizer com 'história natural'?

CT – Refere-se àquilo a que costumamos chamar 'paroquial', de que falávamos na última entrevista, em Caminha. Na *Gramática Filosófica* diz-se que não há ponto de vista exterior de onde olhar. E não podemos usar qualquer conjunto de regras: é preciso considerar factos acerca da história natural dos seres humanos. E Wittgenstein levava muito a sério o que dizia, por isso perguntava sempre 'podemos mesmo dizer isto'?

Para mim, e para Wittgenstein, todas estas coisas de que estamos a falar começam com Frege e com a crítica do idealismo em *O Pensamento*. Um juízo é qualquer coisa de essencialmente interpessoal e avaliável quanto à sua verdade. Cruzando finalmente tudo isto com a questão do acesso à nossa própria mente, o que temos é o seguinte: se queremos pensar no acesso das pessoas à mente própria como observacional, o acesso tem que ser ao que outras pessoas observam. Se tu queres ver pessoas como fazendo juízos acerca de si próprias, tais como «I think it is windy now», aí os juízos têm que ser acerca daquilo que

todas as outras pessoas julgariam também. Talvez queiras pensar acerca de atitudes acerca de nós próprios – eu penso isto, eu sinto isto, eu vejo isto. Que não se trata aí de todo de juízos é a ideia de Wittgenstein. Se não são juízos, o que é que são então? Como devemos formular as coisas aqui?

Vamos pensar nos cépticos pirronistas. Eles estão mais ou menos a dizer que não se pode de facto, realmente, conhecer o que quer que seja. O conhecimento não é um conceito central, eles querem levar-nos a reconhecer que não temos boas razões para acreditar no que quer que seja. Há aqui uma coisa em comum com Frege: a crença (i.e. o juízo) é um tipo muito especial de atitude em relação ao mundo. Para Frege esta era a mensagem. Os pirronistas acreditavam que acreditar era uma coisa má. Queriam que nós parássemos de acreditar. Mas se parássemos de acreditar como é que ficávamos? É aí que eles vêm dizer que há tipos de atitudes em relação ao mundo que não são crenças, mas que cumprem bastante bem essa função. Eles chamavam-lhes 'apareceres, pareceres' (*appearings, seemings*). Estes 'pareceres' não são avaliáveis quanto à sua verdade, no entanto propiciam uma resposta aos críticos quando estes perguntam '*Porque não morres então, simplesmente? Porque é que foges do autocarro na rua quando ele vem em direcção a ti?*' (para usarmos um exemplo contemporâneo). Dizemos que parece como-se viesse um autocarro contra mim, e é natural para um ser humano ter tal atitude.

Estas são atitudes como crenças, mas não são avaliáveis quanto à verdade. Frege diz que não se pode tomar atitudes avaliáveis quanto à verdade em relação a coisas que não são interpessoais. Repara, Frege não nega que exista o experienciar, apenas defende que a questão aí não é a verdade.

Ao longo da história da filosofia, parte do interesse dos filósofos nas coisas privadas foi a certeza destas. Isso poderia ser um fundamento para o conhecimento acerca do mundo. Isto é tipicamente cartesiano. Ora, Frege é certamente um anti-cartesiano quando diz: se não se pode estar errado, não se pode estar certo. Não há espaço conceptual para um parecer ilusório para o próprio sujeito.

Vamos então supor que estas atitudes de que falávamos eram apareceres pirronistas. Há estas sensações que temos de nós próprios e queremos perceber como é que isso funciona. Vamos imaginar que eu acredito falsamente que tenho uma dor de cabeça terrível. Ok, essa atitude não é uma crença, não é avaliável quanto à verdade. No nosso acesso a nós mesmos acerca de que é que podemos estar errados? E acerca de que é que não podemos estar errados? Como é que isso acontece? Quando?

Perguntar isto é uma forma de ver que tipos de atitudes nós tomamos em relação a nós mesmos, por exemplo quando consideramos um figura como a cabeça coelho-pato. O que é que nós temos aí? Conhecimento observacional de nós mesmos? O outro modelo de auto-conhecimento não é acerca de conhecimento. Wittgenstein diz que não tem sentido dizer «I know I am in pain». Devemos admitir que estamos a falar de atitudes que não são juízos. Essa é uma maneira de olharmos para a posição de Wittgenstein.

SM – Nada de epistémico?

CT – Não. Olha para Pirro: ele não acredita que há um autocarro a vir, mas há um parecer, uma aparência. Grice diria talvez: claro que normalmente não dizemos que conhecemos, mas é uma questão de implicatura. Aos olhos de Grice, não pode ser um facto que nós não dizemos que sabemos a não ser que existam dúvidas, mas isso não revela nada acerca do conceito de conhecimento. Para Grice podemos perfeitamente ter conhecimento, Wittgenstein não está a ver bem as coisas (*he is just being silly*). Há duas razões: 1. se não há dúvidas, não se pode saber, 2. não se pode saber alguma coisa que não é objectivo.

SM – Tu não disseste antes que Wittgenstein era ele próprio bastante obscuro (*pretty messy*) acerca destas coisas?

CT- Uhm, bom, sim...se se olhar para os últimos manuscritos. Mas isso é natural, são notas, apenas notas para ele próprio. Na verdade eu penso que ele escreveu as *Investigações Filosóficas* como um ensaio bem organizado, mas aqui ele não tem exactamente uma linha organizada, ele está a escrever coisas que não são sequer para publicar.

SM – Falaste sobre o auto-conhecimento, e curiosamente falaste pouco ou nada sobre o eu (*self*). Wittgenstein, nestes últimos escritos que te interessam, fala sequer sobre o sujeito, de que tanto falava na altura do *Tractatus*? Fala acerca da relação entre sujeito e pôr as coisas em conjunto, a unidade do juízo, para usar uma expressão kantiana?

CT – É, de facto do *Tractatus* ele dizia coisas como 'este livro é acerca do mundo e o meu corpo aparece lá, no mundo'. Bom, essas são coisas do tempo do *Tractatus*, não há nada de análogo nas *Investigações*, nem depois. Quanto à unidade do juízo, Frege pura e simplesmente pôs o problema na prateleira. O juízo é aquilo com que se começa, a unidade do juízo é uma particular maneira de o pensador estar exposto ao erro. A forma como Kant vê as coisas desaparece quando se começa com o juízo, como quer Frege. E quando é que um pensador pensa um juízo? Estando exposto ao erro numa particular ocasião. Nem Frege nem Wittgenstein têm nada a dizer aqui: não podemos falar de um sujeito a não ser que as coisas estejam presentes aí. Quanto ao último Wittgenstein, o que é o mesmo pensamento que dois pensadores partilham? Não há resposta, contamos pensamentos de forma diferente, em diferentes ocasiões. Para a contagem, não há um critério em particular. Como é que contamos pensadores? De nenhuma maneira em particular! No Wittgenstein do *Tractatus* as coisas são obviamente diferentes.

Filosofia e método

SM – Porque é que a pergunta como é que contamos pensadores não tem resposta?

CT – Eu posso ir ao Porto daqui a três meses, tu vais buscar-me ao aeroporto, e põe-se a pergunta «o que seria isto ser a Sofia de novo?». Isto é bastante absurdo; nós vivemos num mundo de pessoas que conhecemos e geralmente reconhecemos. Wittgenstein perguntaria antes: que razões temos nós para pensar que não é a Sofia? A questão «o que seria isto ser a Sofia de novo?» não faz sentido. Ok, mas vamos supor que estamos a lidar com alguém que é esquizofrénico, que não está a agir nada coerentemente e tentamos decidir se é ela ou não. Fazemos isso, mas isso é a resposta para um caso, apenas.

Ou se está a falar de identidades de pessoas ou de identidade do juízo, mas a questão não se põe, para o último Wittgenstein. Não vai haver uma resposta boa e única para estas questões. Um pouco no espírito do barco de Teseu: o que é que nos vai dizer que o barco reconstruído é O barco? Nada!

Não olhemos para os casos difíceis se queremos responder à questão o que faz com que esta pessoa seja a mesma pessoa. Tu acordas amanhã, desces as escadas, e eu pergunto «será a Sofia de novo?». Isto pode até ser uma piada!

SM – Imagino que consideres as discussões directas da identidade pessoal em metafísica completamente *off the point* e baseadas em premissas absurdas.

CT – Sim. Olha uma questão paralela: estou agora sentado numa cadeira – o que faz com que seja o caso que isto é uma cadeira? Para Wittgenstein essa é uma questão tola. Falando de forma geral, os nossos conceitos funcionam como funcionam, não funcionam dessa outra maneira em que nós andamos por aí pelo mundo a chamar às coisas X ou Y porque elas são isto ou aquilo (um conjunto de critérios); nós somos capazes de julgar em geral (*by and large*).

Pensa assim. Tu aprendeste a palavra cadeira. Ora há coisas como *bean bag chairs* (coisas para nos sentarmos cheias de feijões?) e nós chamamos-lhes cadeiras. Porque é que nós lhes chamamos cadeiras? Primeiro facto: pura e simplesmente é assim que lhes chamamos. Segundo facto: isso não é irracional, afinal essas coisas podem ser usadas para tal e tal, exactamente como cadeiras. Não há uma boa resposta para a questão 'O que é preciso para uma cadeira ser uma cadeira?'.

SM – O mesmo para eus?

CT- Sim, a mesma coisa para pessoas e cadeiras, não vai haver definição. Claro que isto é parte de um ponto geral acerca do que é fazer sentido (*to make sense*): se eu digo alguma coisa verdadeira ou falsa, em parte isso é devido a algum entendimento, as palavras significam em parte devido à ocasião, à forma como o mundo é na ocasião. O tipo de questão muito geral que os filósofos gostam de colocar, como 'Quando é que é o caso que as pessoas vão dormir e quando acordam são o mesmo eu, a mesma pessoa?' é exactamente aquilo que Wittgenstein procura impedir. Parece que um filósofo, pelo menos um filósofo que faz uma pergunta destas, quer qualquer coisa geral. E o que Wittgenstein quer dizer é que precisamos das circunstâncias. Nenhum particular entendimento corresponde a isso que esse filósofo está a procurar dizer. Claro que é também por isso que o segundo Wittgenstein acaba a ser considerado um idealista.

SM – Tenho-te ouvido dizer coisas acerca de Kant que me fizeram pensar que tu o vês como incorporando aquilo que Wittgenstein pensa que não se deve fazer em filosofia...

CT – Aquilo que Kant quer com o transcendental é o que Wittgenstein está a dizer que é impossível. Kant diz que é preciso ser um idealista transcendental para se ser um realista empírico, não diz? OK, podemos ir por aí para ver como a noção de *nonsense* em Wittgenstein muda do *Tractatus* para as *Investigações*. *Nonsense* agora, no Wittgenstein das *Investigações*, é precisamente isso, isso que Kant está a fazer, a procurar fazer afirmações transcendentais, genéricas. Eu não sou um grande conhecedor de Kant, mas estou com vontade de trabalhar mais sobre Kant, e sobre Moore escrevendo acerca de Kant e do argumento da ilusão. Interessam-se as razões por que Kant não podia lidar com ele.

(1) Esta entrevista foi feita em inglês; mantenho os exemplos em inglês.