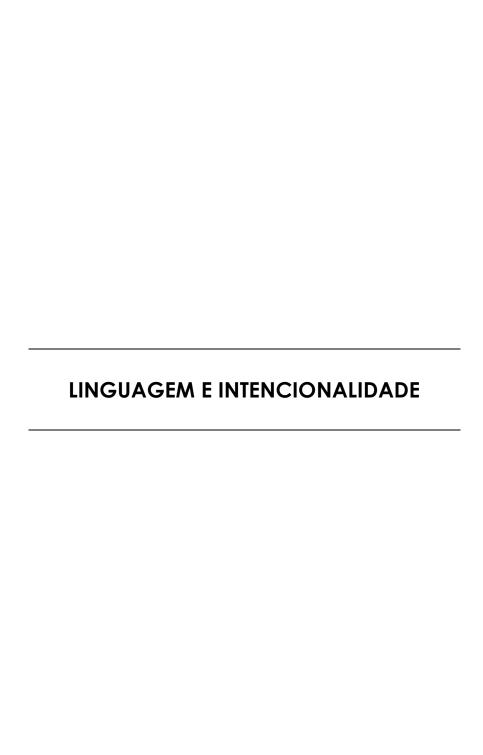


Joelma Marques de Carvalho LINGUAGEM E INTENCIONALIDADE

A POLODORC



#### APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

**Direção editorial:** Evandro O. Brito

#### SÉRIE "FILOSOFIA, ARTE E EDUCAÇÃO"

Editor da série: Jason de Lima e Silva (UFSC/Brasil)

#### Comitê Editorial

- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (UFPE/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/Brasil)
- Evandro Oliveira de Brito (UNICENTRO/Brasil)
- Fernando Mauricio da Silva (FMP/Brasil)
- Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS/Brasil)
- Gilmar Evandro Szczepanik (UNICENTRO/Brasil)
- Gislene Vale dos Santos (UFBA/Brasil)
- Gilson Luís Voloski (UFFS/Brasil)
- Halina Macedo Leal (FSL-FURB/Brasil)
- Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET/Argentina)
- Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
- Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
- Joelma Marques de Carvalho (UFC/Brasil)
- José Cláudio Morelli Matos (UDESC/Brasil)
- Leandro Marcelo Cisneros (UNIFEBE/Brasil)
- Lucio Lourenco Prado (UNESP/Brasil)
- Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF/Brasil)
- Maicon Reus Engler (UFPR/Brasil)
- Marciano Adilio Spica (UNICENTRO/Brasil)
- Marilia Mello Pisani (UFABC/Brasil)
- Paulo Roberto Monteiro de Araujo (Mackenzie/Brasil)
- Renato Duarte Fonseca (UFRGS/Brasil)
- Renzo Llorente (Saint Louis University/Espanha)
- Rogério Fabianne Saucedo Corrêa (UFSM/Brasil)
- Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE/Brasil)

# **JOELMA MARQUES DE CARVALHO**

# LINGUAGEM E INTENCIONALIDADE

#### APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

Coordenadora Administrativa: Simone Gonçales Diagramação: Apolodoro Virtual Edições Preparação e revisão: Edivaldo Simão de Freitas

Capa: Paloma Volski Mariano
"Young Woman and Child at the Well" de Camille Pissarro
http://www.ciudadpintura.com

#### Concepção da Série

Grupo de Pesquisa "Filosofia. Arte e Educação" UFSC/CNPq **Concepção da Obra** 

Grupo de Pesquisa "Ética, Política e Cidadania" UNICENTRO/CNPq

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

#### C2571

Linguagem e intencionalidade / Joelma Marques de Carvalho – 1 ed. – Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2019. 155 p.

Bibliografia ISBN 978-85-93565-29-8 (e-book) ISBN 978-85-93565-28-1 (Impresso)

Filosofia.
 Filosofia da linguagem
 Filosofia da mente.
 John Searle.
 Joelma Marques de Carvalho.
 Título.

CDD 100

Atribuição - Uso Não-Comercial Vedada a Criação de Obras Derivadas APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES editora@apolodorovirtual.com.br www.apolodorovirtual.com.br Rua Coronel Luís Lustosa, 1996 Batel, Guarapuava/PR 85015-344

#### **AGRADECIMENTOS**

Aos colegas André Leclerc, Cícero Cavalcante Barroso, Cláudio de Abreu Júnior, Guido Imaguire, Maria Aparecida de Paiva Montenegro, Tarcísio Pequeno e Valdetônio Pereira de Alencar.

#### **SIGLAS**

- 1. (AF) SEARLE, John. R. Os Atos de Fala. Coimbra. Livraria Almedina. 1984.
- 2. (C) WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*. Lisboa. Edições 70. 1998.
- 3. (CJS) FAGENBAUM, Gustavo. Conversasiones com John Searle. Estados Unidos. Libros en Red. 2001.
- 4. (CSR) SEARLE, John. *The Construction of Social Reality*. Greatos Britain. Penguin Books. 1996.
- 5. (ES) \_\_. Expressão e Significado. São Paulo. Martins Fontes. 2002.
- 6. (I) \_\_. Intencionalidade. Um Ensaio de Filosofia da Mente. Lisboa. Relógio D'água. 1999.
- 7. (IF) WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Tradução: José Carlos Bruni. Coleção Os Pensadores. São Paulo. Nova Cultural. 1996.
- 8. (LA) \_\_. *O livro Azul*. Lisboa. Edições 70. 1992.
- 9. (MLS) SEARLE, John. *Mente, Linguagem e Sociedade. Filosofia no mundo real*. Tradução de F. Rangel. Ed. Rocco. Rio de Janeiro. 2000.
- 10. (RM) \_\_. A Redescoberta da Mente. São Paulo. Martins Fontes. 1997.
- 11. (RVH) PUTNAM, Hilary. *Razão, Verdade e História*. Lisboa. Publicações Dom Quixote. 1992.
- 12. (Z) WITTGENSTEIN, Ludwig. Fichas (Zettel). Lisboa. Edições 70. 1989.

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO
O que é Intencionalidade?21
REDE E PANO DE FUNDO
Causação intencional
Como a linguagem funciona?53
O QUE É ANTERIOR:
LINGUAGEM OU INTENCIONALIDADE?65
O QUE DETERMINA O SIGNIFICADO CONFORME SEARLE?77
O QUE DETERMINA A REFERÊNCIA DOS NOMES PRÓPRIOS?87
O QUE DETERMINA A REFERÊNCIA DOS TERMOS GERAIS? — OU "ONDE ESTÃO OS SIGNIFICADOS?" 105
CONCLUSÃO
Bibliografia

# INTRODUÇÃO

O propósito fundamental desse livro é o esclarecimento da relação entre linguagem e intencionalidade.¹ Muitas teorias sobre a linguagem propuseram uma compreensão do funcionamento da linguagem abdicando completamente de toda noção de caráter mental. John Searle (1932- ), contrário a esta tradição, considera a intencionalidade um componente necessário para a explicação de como a linguagem funciona. Por isso, embora a presente obra pretenda ser uma discussão crítica e sistemática da relação entre intencionalidade e linguagem e, neste sentido, recorra a alguns autores contemporâneos relevantes, como Gottlob Frege (1848-1925), Ludwig Wittgenstein (1889-1951), Saul Kripke (1940- ), Hilary Putnam (1926-), o interlocutor principal de toda a discussão será John Searle.

Searle teve sua formação intelectual no ambiente filosófico analítico de Oxford da década de 50 com professores como John L. Austin (1911-1960), Gilbert Ryle (1900-) e Peter Strawson (1919-). Ele assume várias posturas típicas deste ambiente: a importância da análise da linguagem ordinária, a centralidade da lógica, o respeito ao senso comum e aos resultados das ciências naturais. Por outro lado, ele se distancia dessa tradição na medida em que concebe a linguagem apenas como uma parte de uma disciplina mais

\_

¹ Essa obra é uma revisão de minha dissertação de mestrado defendida no curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC) em 2005. Esse trabalho foi orientado pelo prof. Guido Imaguire e foi aprovado pela banca composta pelos professores André Leclerc, Maria Aparecida Montenegro e Tarcísio Pequeno Nesse período, essa pesquisa foi financiada pela CAPES.

ampla: a filosofia da mente.<sup>2</sup> Searle também se distancia de modo consciente de muitos resultados de autores contemporâneos: de todas as tendências de antirrealismo linguístico, da tese da inexistência da consciência e da indeterminação da tradução.

Seguindo a tradição de Adolf Reinach (1884-1917), Wittgenstein e Austin, Searle estuda o fenômeno da linguagem levando em consideração não apenas seus aspectos lógico-semânticos, mas as suas dimensões pragmáticas, desenvolvidas especialmente no seu primeiro livro Speech Acts, publicado em 1969. A sua teoria dos atos de fala, mais do que meramente catalogar as diferentes funções da linguagem, lança luz sobre as condições de seu funcionamento. Condição constitutiva de um ato linguístico é a intenção que um falante associa ao pronunciamento feito, motivo que o leva a estudar o fenômeno da intencionalidade em Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind, publicado em 1983. Nesta obra, ele defende que na linguagem se transfere intencionalidade para entes não intencionais, como sinais gráficos ou acústicos, que adquirem assim uma "intencionalidade derivada".

A relação entre as noções de intencionalidade e de linguagem constitui o eixo central da presente obra. Meu objetivo final será responder às seguintes questões: (1) se a explicação searleana sobre a linguagem recai num psicologismo e (2) se a intencionalidade é um componente necessário para a determinação do significado e da referência. Para isto, estruturei este livro em oito capítulos. Os três primeiros capítulos fazem uma exposição propedêutica da teoria da intencionalidade de Searle e demais capítulos tratam da relação entre intencionalidade e linguagem.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Apesar de Searle considerar a linguagem como uma parte da filosofia da mente, não pretendo tratar aqui a sua teoria da mente.

No primeiro capítulo, trato o conceito de *intencionalidade* de Searle como *direcionalidade*. Para Searle, a intencionalidade é a capacidade que nossos estados mentais possuem de se *dirigirem ou serem acerca* de algo que não eles mesmos. Apesar de Searle seguir uma longa tradição filosófica ao usar este conceito, ele se diferencia desta tradição por meio dos seguintes aspectos: (1) nem todos os estados mentais possuem intencionalidade, (2) nem todos os estados conscientes são intencionais e (3) ter intenções ou tencionar algo é apenas uma forma de intencionalidade.

No segundo capítulo, explico as noções de Rede e Pano de Fundo. Searle defende que os estados intencionais de um indivíduo estão ligados a uma Rede de outros estados intencionais e que os mesmos só funcionam sob um conjunto de capacidades, pressuposições pré-intencionais admitidas que nos possibilitam a lidar com o mundo, isto é, um Pano de Fundo. Este último possibilita a própria existência dos estados intencionais.

Searle defende que o Pano de Fundo ou o Background é fundamental para a nossa aquisição de capacidades físicas, para a compreensão dos significados literais das frases e até mesmo das metáforas. Tento demonstrar que as noções de Rede e Pano de Fundo que Searle defende já estão, num certo sentido, presentes na teoria do segundo Wittgenstein. Em *Da certeza*, publicado em 1969, Wittgenstein aponta para várias considerações que nos conduzem a estas noções: 1- ele defende que algumas proposições fulcrais como, por exemplo, "nós somos seres humanos", formam um quadro referencial a partir do qual dizemos se algo é verdadeiro ou não. 2 - Algumas proposições só possuem significado sob um certo pano de fundo ou contexto habitual.

No terceiro capítulo, faço uma análise da causação intencional. Veremos que os estados intencionais agem de forma causal sobre o mundo através da causalidade intencional e vice-versa. Com a noção de causalidade ou

causação intencional, Searle pretende naturalizar a noção de intencionalidade. Ele procura demonstrar que até mesmo nas experiências visuais e ações mais simples, como levantar o braço, a causação intencional está presente. Desse modo, nos três primeiros capítulos procuro apresentar uma visão geral sobre a intencionalidade na teoria searleana.

A partir do quarto capítulo, passo a analisar a relação entre linguagem e intencionalidade, tema central desta obra. Duas questões fundamentais orientam esta obra: (1) se a intencionalidade é um componente essencial da linguagem e (2) se as teorias da referência e do significado precisam recorrer a categorias intencionais. A questão (1) será tratada nas seções 4 e 5 e a questão (2) será tratada nos capítulos 6 - 8. Nos capítulos 4 e 5 analiso respectivamente as questões sobre como funciona a linguagem e o que é anterior: a linguagem ou a intencionalidade. No capítulo 6, trato a teoria de significado de Searle. Depois, contrapondo Searle a Stuart Mill (1806-1873), Frege, Wittgenstein, Kripke e Putnam, discutirei a questão sobre o que determina a referência dos dois tipos básicos de termos: nomes próprios (capítulo 7) e termos gerais (capítulo 8). As respostas às questões (1) e (2) serão dadas na conclusão desta obra, juntamente com a resposta ao problema do psicologismo.

Para Searle, a linguagem é um fenômeno menos básico do que a intencionalidade. Contudo, o leitor atento observará que por várias vezes para explicar a intencionalidade ele recorre a categorias da linguagem. Isto se justifica pelo fato de que, para ele, não se trata de dois fenômenos completamente independentes. Por um lado, as capacidades da intencionalidade se ampliam com a aquisição da linguagem e, por outro lado, as capacidades lingüísticas também se ampliam com o enriquecimento de nossa intencionalidade até que a mente de um indivíduo adulto se estruture lingüísticamente (MLS:141).

No quarto capítulo, detenho-me na teoria de Searle sobre o funcionamento da linguagem. Conforme Searle, os atos de fala são o que poderíamos chamar de os átomos da linguagem. Por este motivo, em sua visão, uma explicação sobre a linguagem que não forneça uma teoria geral dos atos de fala é incompleta. Depois, aponto para uma interessante similaridade existente entre a teoria dos atos de fala e a análise searleana da intencionalidade: ambas são constituídas com base em noções como diferença entre conteúdo proposicional e força ilocucionária, direção de ajuste, condições de satisfação e de sinceridade. Mais do que mera coincidência, tal similaridade é dada porque a estrutura da linguagem é determinada pela estrutura da intencionalidade.

A teoria searleana pressupõe que algumas formas de intencionalidade devem ser anteriores à nossa aquisição da linguagem. Se os estados intencionais fossem posteriores à linguagem, então explicar a linguagem em termos de intencionalidade, como Searle faz, seria circular. Por este motivo, passo a analisar a difícil questão: O que é anterior, a intencionalidade ou a linguagem? Este assunto é tratado no quinto capítulo. É justamente devido à complexidade deste problema que se torna necessário recorrer às teorias de Searle e do segundo Wittgenstein, fazendo uma breve comparação entre elas.

Veremos que, para Searle, as crianças e alguns animais podem ter formas primitivas de intencionalidade como algumas crenças, desejos, intenções etc., sem ter adquirido ainda a linguagem. Os estados intencionais não são completamente independentes da linguagem e da cultura, pois estas últimas são necessárias para o enriquecimento dos conteúdos intencionais. Algumas formas de intencionalidade não seriam possíveis se não houvesse linguagem. Para Wittgenstein, algumas formas de intencionalidade também são anteriores à aquisição da linguagem, mas isto não quer dizer que os significados dos "pensamentos", "intenções",

"desejos" etc., são determinados por uma ostensão interna e privada do indivíduo que os possui, e sim pelo uso que se faz dos mesmos dentro de uma certa prática social.

O problema do significado, por ser a questão essencial de qualquer teoria que procura explicar de que forma a linguagem se relaciona com o mundo, tem uma seção própria. No sexto capítulo, concentro-me na explicação de Searle sobre o significado. Veremos que para ele o significado é um tipo de intencionalidade. Quando um falante faz um proferimento, ele transfere a intencionalidade intrínseca de seus estados intencionais para o seu enunciado, o qual adquire uma intencionalidade derivada. Searle faz a diferença entre o significado literal ou usual de um enunciado e o que ele chama de significado do falante. O significado literal da frase depende daquilo que é convencionado dentro de uma determinada comunidade linguística e o significado do proferimento é determinado pela intencionalidade intrínseca da mente do falante que faz o proferimento. Isto não significa que o falante pode simplesmente dizer "boa sorte!" e com isto significar "a comida está boa", pois o significado do falante é limitado pelos significados usuais da frase e requer, para a sua compreensão, as pressuposições do Background. Depois, apresento a importância do Pano de Fundo para a determinação dos significados literais das frases e para o significado intencional do falante.

No sétimo capítulo, trato a determinação da referência dos nomes próprios. Apresento uma visão geral sobre a forma como este problema tem sido abordado ao longo da história da filosofia da linguagem, para então apresentar a teoria de Searle. De acordo com Searle, a intencionalidade é necessária para explicar a determinação da referência dos nomes próprios. Em sua obra *Intencionalidade*, ele propõe uma explicação pela qual os nomes próprios deixam de ter o emprego rígido das descrições definidas e passam a se referir aos objetos sem descrevê-los, pois a concepção de identidade é

separável dos conteúdos intencionais particulares que são empregados para identificar o objeto. Tomemos seu exemplo: um indivíduo pode usar o nome "Homero" para se referir ao autor da *Odisseia*, mesmo em mundos possíveis nos quais o autor da *Odisseia* não é Homero. Isto decorre do fato de que, para Searle, ter uma descrição de identificação do objeto significa somente ter um conteúdo intencional, inclusive a Rede e o Background, que seja suficiente para identificar o objeto.

No oitavo capítulo, a questão sobre a determinação da referência de termos gerais será tratada nas perspectivas de Searle e de Putnam. Veremos que as teorias destes dois autores se contrapõem: Searle defende que é em virtude de um conteúdo intencional da mente que se determina a referência dos termos gerais e Putnam defende que a determinação se dá em virtude de uma relação causal com um objeto paradigmático ao qual o termo se refere. Em outras palavras, Searle defende que os significados estão na mente e Putnam defende que os significados não estão na mente. Através da análise individual de cada uma destas teorias, apresento a resposta de Searle a Putnam e faço uma comparação entre as mesmas. Por último, apresento uma consideração que o segundo Wittgenstein possivelmente faria sobre o líquido encontrado na Terra Gêmea e sobre a afirmação de que os significados estão na mente.

Tendo esclarecido as principais questões sobre a relação entre a intencionalidade e a linguagem, concluo finalmente com uma avaliação da dificuldade fundamental já mencionada: (i) o problema do psicologismo e (ii) se a intencionalidade é um componente necessário para a determinação da referência e do significado do falante. Para isso, faço uso das teorias de Frege, Searle, Putnam e Wittgenstein. Defendo que a teoria searleana recai num psicologismo e que podemos rejeitar a ideia da intencionalidade como sendo necessária para a determinação

do significado e da referência. O principal motivo é este: se fossem as nossas intenções que determinassem o significado e a referência, não teríamos critérios objetivos que nos possibilitassem saber se estamos usando as palavras corretamente. Além disso, Searle e Putnam procuram fechar a gramática de "representação" e "significado", como se estas noções possuíssem um significado exato e definitivo.

## SEÇÃO 1

### O QUE É INTENCIONALIDADE?

Searle se aproxima de uma tradição filosófica da qual fazem parte pensadores como: Bernard Bolzano (1781-1848), Franz Brentano (1838-1917), Edmund Husserl (1859-1938), Alexius Meinong (1853-1920), Ernst Mally (1879-1944), Carl Stumpf (1848-1936), Adolf Reinach etc. Nessa tradição fenomenológica, Brentano, ao fazer a distinção entre fenômenos físicos e fenômenos psíquicos em sua obra *Psicologia do Ponto de Vista Empírico*, publicado em 1874, defende que uma característica comum a todos os fenômenos psíquicos é aquilo que os escolásticos chamavam de "inexistência intencional ou mental" de um objeto "na" mente do sujeito. Além disso, apenas os fenômenos psíquicos apresentam tal propriedade.

O termo "inexistência intencional" em Brentano não deve ser interpretado como a negação da existência de algo, pois se trata aqui de um termo técnico que se refere a um tipo especial de existência, a saber, a existência apenas intencional do objeto intencional "no" ato mental. Assim, essa noção pretende abarcar dois aspectos dos atos psicológicos, a saber: (i) a existência intencional de um objeto ou conteúdo mental no ato psicológico em questão e (ii) a referência a um conteúdo ou um objeto intencional não necessariamente existente no mundo. Tal propriedade é também denomina por ele de objetividade imanente. Esssa inexistência intencional ou objetividade imanente ficou conhecida apenas como "intencionalidade".3

<sup>3</sup> No meu livro "Intentionalitästheorie beim frühen Brentano und bei Searle" (2013), faço uma comparação detalhada das

-

Conforme Searle, a intencionalidade é "a propriedade de muitos estados e eventos mentais pela qual eles são dirigidos para ou acerca de objetos e estados de coisas no mundo" (I: 21). Em outras palavras, intencionalidade é direcionalidade. No entanto, Searle chama a atenção para o fato de que o termo "direcionalidade" pode ser equívoco ou impreciso. Em suas palavras: "sigo uma longa tradição filosófica ao chamar 'Intencionalidade' a esta característica de direcionalidade ou ser-acerca-de, mas em muitos aspectos, o termo é equívoco e a tradição algo desordenada" (I:21). Conforme essa definição, os estados intencionais também podem representar ou ser acerca de objetos inexistentes ou fictícios. Porém, não se deve concluir a partir disso que ele admite a existência de uma outra dimensão, na qual esses objetos existem.

Searle defende que o seu conceito de intencionalidade se diferencia da tradição fenomenológica em três aspectos, a saber:

- 1. Nem todos os estados e eventos mentais possuem intencionalidade. São exemplos disso: depressão, ansiedade e exaltação não dirigidas. Desse modo, a intencionalidade não é uma característica de todos os estados mentais como era, por exemplo, para Brentano.
- 2. Searle nega que haja uma identidade entre consciência e intencionalidade, pois existem estados conscientes que não são intencionais, como, por exemplo, a ansiedade, e estados intencionais que são inconscientes, esses se referem às crenças que temos (de forma latente) e sobre as quais raramente pensamos. Por exemplo, creio que não existem dois elefantes no banheiro da minha casa.

teorias da intencionalidade em Brentano e em Searle apresentando diversas semelhanças e divergências entre esses dois autores. No entanto, neste livro irei me deter apenas na teoria de Searle.

Essa é uma crença que tenho, mas dificilmente penso sobre isso e provavelmente só a expressaria como resposta a uma indagação. Desse modo, estou me referindo a uma capacidade cerebral que me permite ter a crença consciente de que é bom ouvir o canto dos pássaros.

3. As intenções e tencionar algo são modos de intencionalidade entre outros e não ocupam um lugar especial na teoria searleana da intencionalidade.

A concepção de intencionalidade de Searle pretende ser naturalista. Segundo ele, a intencionalidade faz parte da história de nossa vida biológica tanto quanto a digestão, o crescimento e a secreção da bílis. Não existe nada de misterioso na intencionalidade, pois ela não é algo transcendental situado acima ou para além do mundo natural, mas um fenômeno biológico como muitos outros que temos. Assim como existe uma ordem de prioridade no desenvolvimento dos outros fenômenos biológicos, existe uma ordem de prioridade no desenvolvimento dos fenômenos intencionais. De acordo com essa ordem, a percepção e as ações intencionais são as propriedades mais básicas da intencionalidade. Em seguida, vêm os desejos e alguns tipos de crenças. Depois surgem a linguagem e a significação (I:205).

Searle faz uma distinção entre intencionalidade *intrínseca* e intencionalidade *derivada*. A intencionalidade intrínseca, que é a intencionalidade da mente, não deriva de outras formas de intencionalidade anteriores e independe de observadores, visto que o fato de um indivíduo A ter fome ou desejar algo não depende do que qualquer observador B pensa. Já a intencionalidade derivada depende de uma intencionalidade anterior: é o caso da intencionalidade dos atos de fala, que só têm intencionalidade porque a mente transfere sua intencionalidade para eles. A intencionalidade derivada é dependente de observadores, pois se A enuncia "Ich war

krank", esse proferimento só tem o significado que tem em relação aos conhecedores da língua alemã. Desse modo, a intencionalidade não é uma característica que pertence apenas a alguns eventos mentais, pois ela também pode estar presente nos sons que saem de nossas bocas, mapas, diagramas etc., embora esses últimos não possuam uma intencionalidade intrínseca, mas derivada.

Além disso, em sua teoria sobre a construção da realidade social, Searle (1995) distingue as noções de intencionalidade coletiva e intencionalidade individual. A intencionalidade individual tem a forma "eu tenho a intenção" ou "eu creio" ou "eu desejo" e assim por diante. Já a intencionalidade coletiva é do tipo "nós temos a intenção", "nós acreditamos" ou "nós desejamos". Em sua perspectiva, é óbvio que se um indivíduo A tem a intenção do nós também tem a intenção do eu, no entanto não é correto que a intencionalidade coletiva seja redutível à intencionalidade individual. Tal como ele relata: um dos motivos que nos fazem ver a intencionalidade como redutível, é porque se ela for irredutível, somos propensos a imaginar alguma espécie de entidade mental coletiva ou um Espírito Universal Hegeliano que tudo abrange, do qual somos apenas expressões (MLS:111). Para Searle, a intencionalidade coletiva não é uma soma de intencionalidades individuais ou um conjunto de crenças mútuas. Ela é irredutível no sentido de que a intencionalidade coletiva que um indivíduo A tem é primitiva e tem a forma do tipo "nós temos a intenção". Se um indivíduo B está a cooperar com um indivíduo A num coral, por exemplo, este último também tem a intencionalidade do tipo "nós temos a intenção". Assim, a intencionalidade coletiva é bastante comum, pois sempre que houver pessoas cooperando, jogando futebol, tocando numa orquestra ou conversando sobre filosofia, veremos a intencionalidade coletiva em ação. Por esse motivo, ele defende que a

intencionalidade coletiva é a base de todas as atividades sociais.

The crucial element in collective intentionality is a sense of doing (wanting, believing etc.) something together, and the individual intentionality that each person has is derived form the collective intentionality that they share. Thus, to go back to the earlier example of the football game, I do indeed have a singular intention to block the defensive end, but I have that intention only as part of our collective intention to execute a pass play (CSR:24-25).

Searle defende que a intencionalidade individual deriva da intencionalidade coletiva, a qual é compartilhada por vários indivíduos. Assim, um indivíduo A pode ter uma intencionalidade individual (um desejo ou uma intenção) de jogar futebol como atacante e fazer vários gols, mas tal intencionalidade só existe porque ela faz parte de uma intencionalidade coletiva.

A principal característica que a intencionalidade empresta à linguagem é a capacidade de representar. Para Searle, "os estados Intencionais representam objetos e estados de coisas no mundo no mesmo sentido de que 'representar' em que os atos de fala representam objetos e estados de coisas" (I:25). Nesse sentido, o seu uso de "representação" não possui nenhum estatuto ontológico, pois afirmar que uma crença é uma representação é o mesmo que dizer que ela tem um conteúdo proposicional<sup>4</sup> e um modo psicológico. Uma

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Searle utiliza "conteúdo proposicional" para se referir aos estados intencionais realizados lingüisticamente ou não que têm como conteúdo uma proposição completa. A noção "conteúdo representativo" inclui todos os termos gerais, inclusive os estados intencionais realizados lingüisticamente

proposição determina um conjunto de condições de satisfação sob certos aspectos e seu modo psicológico determina a direção de ajustamento do seu conteúdo proposicional. Essas e outras noções são explicadas através da teoria dos atos de fala. Tal como Searle descreve: "representação" é apenas uma forma abreviada de uma constelação de noções lógicas, as quais ele retira de sua teoria dos atos de fala (I:34).

As condições de satisfação referem-se às condições que o conteúdo intencional determina para que o estado intencional seja satisfeito. Assim, a crença de um torcedor brasileiro que a seleção do Brasil vencerá o jogo amanhã possui o conteúdo "a seleção do Brasil vencerá o jogo amanhã" e suas condições de satisfação são que essa seleção vença o jogo amanhã. Ao especificarmos o conteúdo, estamos especificando as suas condições de satisfação, ao especificarmos as condições de satisfação compreendemos o que é representação.

Afirmar que um estado intencional possui um conteúdo representativo não significa que ele se dirige ou é acerca do conteúdo representativo. Há uma diferença entre o conteúdo de uma crença, isto é, a sua proposição e o objeto de uma crença. Por exemplo, a crença de que o rei da França é careca é acerca do rei da França, no sentido intensional<sup>5</sup>, mas não no sentido extensional. Nas palavras de Searle:

\_

ou não, os quais podem ter uma proposição completa ou incompleta como conteúdo.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Uma frase é intensional quando a mesma não satisfaz a algumas condições de extensionalidade tais como a generalização extensional, a substituição de idênticos e o extensionalismo vero-funcional. Por exemplo, "Pedro acredita que Aristóteles é discípulo de Platão" é geralmente considerada intensional, pois ela permite alguma interpretação na qual a substituição do termo "Aristóteles" por um outro coreferencial tal como "o mestre de Alexandre Magno" não garante a preservação do valor de verdade dessa frase. Em

Note-se que a Intencionalidade não pode ser uma relação comum como sentar-se sobre alguma coisa ou bater nisso com o punho, uma vez que, em um grande número de estados Intencionais, posso estar no estado Intencional sem que o objeto ou estado de coisas ao qual o estado intencional "é direcionado" exista sequer. Posso esperar que chova, mesmo que não esteja a chover, e posso acreditar que o rei da França é careca, mesmo que não haja qualquer pessoa que seja o rei da França (I:25).

Para Searle, não é porque um indivíduo pode acreditar que o rei da França é careca que existe um rei da França, visto que um objeto intencional não possui um estatuto ontológico próprio. Nos casos em que não existe um objeto intencional ao qual um estado intencional qualquer se refere, o conteúdo representativo não pode ser satisfeito. Desse modo, a teoria de Searle não se compromete com entidades não-existentes.

Essa explanação sobre a intencionalidade em Searle é ainda preliminar, pois uma compreensão dessa só será possível ao longo do livro. Todavia, ela já nos possibilita entrever a que se deve o fato de um estado mental poder ser considerado intencional ou não. Vejamos alguns exemplos de estados mentais: crenças, desejos, gostos, medo, decepção, dúvida, depressão, imaginação, orgulho, vergonha, admiração, ira, intenção, expectativa, alegria etc. Um estado mental será intencional quando ele for *direcionado para ou acerca de* alguma coisa no mundo, de forma que se um estado X é intencional, então deve haver uma resposta à pergunta: X é acerca de quê? Desse modo, crenças são intencionais e

"Pedro procura a pedra filosofal" não se pode derivar corretamente "existe algo que Pedro procura" pela sua generalização existencial.

algumas formas de depressão e ansiedade não dirigidas não são intencionais.

Afirmar que os estados intencionais<sup>6</sup> são direcionados significa dizer que eles possuem condições de verdade, as quais, nos termos searleanos, correspondem a *condições de satisfação*.<sup>7</sup> Searle prefere usar a noção de condições de satisfação em vez de condições de verdade porque ela abrange tanto os estados intencionais como as crenças, as quais podem ser consideradas verdadeiras ou falsas, assim como os desejos e intenções que podem ser satisfeitos ou frustrados.

Searle defende que as condições de satisfação são a chave para conhecermos a intencionalidade. Se soubermos quais são as condições de satisfação do estado intencional de um indivíduo, saberemos que tipo de estado intencional ele possui. Até mesmo nos casos de estados intencionais que não têm um conteúdo proposicional inteiro, é possível identificarmos o estado intencional a partir dos outros estados intencionais envolvidos. Por exemplo, amar não tem condições de satisfação. No entanto, o próprio ato de amar é constituído por um conjunto de estados intencionais como crenças e desejos, os quais, por sua vez, têm condições de satisfação e assim saberemos identificá-lo. De modo análogo, os estados intencionais tais como a vergonha ou o orgulho, que têm um

-

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Conforme Searle, os estados ou eventos intencionais não são *atos mentais*, pois atos são atividades como escrever um trabalho, comer etc. Porém, essa afirmação é fruto de uma má compreensão do conceito de ato mental na tradição fenomenológica de Brentano que deriva do termo aristotélico "actualita" e pretende enfatizar que por "atos mentais" entende-se apenas os fenômenos psicológicos atuais de um sujeito.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> A noção de condições de satisfação e a noção de direção de ajuste são trabalhadas por Searle em sua teoria dos atos de fala.

conteúdo proposicional inteiro, mas possuem uma direção de ajuste nula, também são constituídos por um conjunto de crenças e desejos que têm uma direção de ajuste. Desse modo, temos condições de satisfação que nos possibilitam conhecêlos. A noção de condições de satisfação é um dos aspectos básicos que formam a estrutura dos estados intencionais.

No entanto, ainda existem dois outros aspectos fundamentais para a explicação dessa estrutura: (i) a distinção entre conteúdo proposicional e tipo de estado intencional e (ii) a direção de ajuste. De acordo com Searle, dado qualquer estado intencional, como crença, desejo, medo, percepção visual etc, podemos separar o seu conteúdo do tipo de estado de que se trata. Vejamos alguns exemplos: os brasileiros desejam que o Brasil vença o jogo amanhã, os argentinos têm medo de que o Brasil vença o jogo amanhã e Parreira acredita que o Brasil vencerá o jogo amanhã. Em cada um desses casos, o conteúdo que poderá ser satisfeito é o mesmo, ou seja, o fato de que o Brasil vencerá o jogo amanhã, porém esse conteúdo se apresenta de modos intencionais diferentes, os quais respectivamente são: desejo, medo e crença.

O fato de existirem diferentes modos pelos quais os conteúdos intencionais se relacionam com o mundo é devido ao fato de que diferentes tipos de estados intencionais relacionam o conteúdo proposicional ao mundo real, por assim dizer, com direções de ajuste diferentes (MLS:96). Na teoria searleana da intencionalidade, existem três direções de ajuste: mente-mundo, mundo-mente e a direção nula. As crenças têm a direção de ajuste mente-mundo, pois se os torcedores brasileiros acreditam que o Brasil vencerá o jogo amanhã, é responsabilidade da crença desses torcedores equiparar-se aos fatos do mundo, os quais existem de forma independente de suas crenças. Se os brasileiros desejam que o Brasil vença o jogo amanhã, a direção de ajuste será mundo-mente, uma vez que, para que esse desejo seja satisfeito, é o mundo que tem que se adequar ao conteúdo do desejo e não o contrário.

Finalmente, se os argentinos estão tristes porque o Brasil venceu o jogo, nesse caso, o estado intencional envolvido já pressupõe que o conteúdo proposicional está satisfeito, portanto a sua direção de ajuste é nula.

Para Searle, uma explicação completa sobre a intencionalidade exige uma análise sobre o problema da consciência, como se vê nesta passagem:

(...) qualquer discussão da intencionalidade que deixe de lado a questão da consciência será incompleta. É possível descrever a estrutura lógica de fenômenos intencionais sem discutir a consciência – na verdade, na maioria dos casos, fiz isso em *Intentionality* (Searle, 1983), mas há uma conexão conceitual entre consciência e intencionalidade que tem como consequência uma teoria completa da intencionalidade exigir uma descrição da consciência (RM:190-191).

Se os estados não conscientes do cérebro podem ser considerados como mentais, é devido à compreensão que se tem da capacidade do cérebro em causar estados conscientes. Se um torcedor brasileiro x acredita que o Brasil vencerá o jogo amanhã, essa crença pode ser consciente ou inconsciente, posto que ao dormir esse torcedor x continua tendo essa crença de modo inconsciente. Assim, um outro indivíduo y pode afirmar que o indivíduo x tem essa crença mesmo que ele esteja dormindo, pois essa crença pode vir a ser consciente a qualquer momento.

Como esta obra está centrada na relação entre a linguagem e a intencionalidade, o problema da consciência não será aprofundado aqui. Neste capítulo, pretendo apenas oferecer uma introdução ao conceito de intencionalidade de Searle. Nas próximas seções pretendo aprofundá-la, para então analisar a relação entre a linguagem e a intencionalidade.

# SEÇÃO 2

#### REDE E PANO DE FUNDO

Para Searle, os estados intencionais só determinam as suas condições de satisfação devido à posição que eles ocupam dentro de uma *Rede* (*Network*) de outros estados intencionais que funcionam sobre um *Pano de Fundo* (*Background*). Em suas palavras:

Toda intencionalidade consciente – todo pensamento, percepção, compreensão etc. – só determina condições de satisfação relativamente a um conjunto de capacidades que não são e não poderiam ser parte desse mesmo estado consciente. Por si só, o conteúdo efetivo é insuficiente para determinar as condições de satisfação (RM:270-271).

Imaginemos que um indivíduo A tenha o desejo de se candidatar ao cargo de presidente dos Estados Unidos. Para que esse indivíduo possa ter esse desejo, é necessário que seu estado intencional faça parte de uma Rede de outros estados intencionais conscientes e que ele tenha um conjunto de crenças tais como: os Estados Unidos são uma república, o sistema de governo dos Estados Unidos é presidencial etc. Além disso, para que ele tenha um desejo consciente, é necessário que ele possua a capacidade de conceber uma série de outros desejos e crenças conscientes, os quais requerem capacidades que possibilitem sua aplicação.

Através desse exemplo, Searle ilustra o fato de que os estados intencionais não funcionam de modo isolado e independente de outros estados intencionais. Esses estados intencionais são os elementos que compõem a Rede. Como os

estados intencionais não são auto-interpretativos, é necessária a existência de um conjunto de habilidades, pressuposições admitidas e "Know-how" que nos permitem lidar com o mundo, o qual Searle denomina de "Pano de Fundo" ou "Background".

Searle não usa "Pano de Fundo" de modo "transcendental" ou "metafísico", visto que o que ele compreende por "Pano de Fundo" é apenas um conjunto de capacidades, posturas, pressuposições pré-intencionais, práticas, hábitos etc., que possibilita o funcionamento dos estados mentais. Essas características são de representações que fazemos da realidade e não da própria realidade representada.

O Pano de Fundo não é uma forma de intencionalidade, mas uma pré-condição ou conjunto de pré-condições da intencionalidade. Nesse sentido, ele é pré-intencional. Contudo, para que o Pano de Fundo se manifeste é preciso que haja algum conteúdo intencional. Nas palavras de Searle:

O "Background" é manifesto apenas quando há conteúdo intencional. Embora o Background em si não seja intencional, qualquer manifestação do Background, seja em ação, percepção etc, tem ela mesma que entrar em ação sempre que houver alguma intencionalidade, consciente ou inconsciente (RM:280).

O Pano de Fundo funciona causalmente, mas essa causalidade não é determinante, pois o que ele fornece é um conjunto de condições necessárias, mas não suficientes para que se tenha estados intencionais como crença, desejo etc. Searle faz uma distinção entre *Pano de Fundo profundo* e *Pano de Fundo local*. O Pano de Fundo profundo inclui todas as capacidades de Pano de Fundo que são fenômenos universais, isto é, capacidades comuns a todos seres humanos normais em virtude de sua constituição biológica. São exemplos:

capacidades como andar, comer, percepcionar, agarrar etc. Já o Pano de Fundo local inclui capacidades que variam de acordo com a cultura de cada um, por exemplo, comer carne de vacas e peixes e não minhocas e a posição pré-intencional que tomamos diante de carros, festas sociais, dinheiro etc. Apesar destas distinções, Searle afirma não existir uma linha divisória nítida entre o Pano de Fundo profundo e Pano de Fundo local.

Em sua obra *A redescoberta da mente*, publicada em 1992, Searle acrescenta algumas mudanças significativas em relação à sua concepção de Pano de Fundo apresentada em 1983 em *Intencionalidade*. De acordo com essa nova visão, a mente deixa de ser considerada como um recipiente ou um inventário de estados mentais conscientes e a consciência passa a ser considerada importante para os eventos mentais e experiências perceptivas. Searle alega que, como resultado da antiga visão, alguns eventos mentais descritos em forma de crenças obtinham uma descrição de aspecto incomum.

Na verdade, realmente tenho uma crença inconsciente de que George Bush é presidente quando não estou pensando sobre isto, mas parece que não tenho, desta maneira, uma crença inconsciente de que, por exemplo, objetos são sólidos. Simplesmente comporto-me de maneira tal que tenho por certa a solidez de objetos. A solidez de objetos é parte de minhas pressuposições de Background; não é um fenômeno intencional de modo algum, a não ser que se torne tal como parte de alguma investigação teórica, por exemplo (RM:266).

Para Searle, é possível a um indivíduo estar comprometido com a verdade de uma proposição, como por exemplo, a de que os objetos paradigmáticos são sólidos, sem que tenha um estado intencional com um conteúdo neste mesmo sentido. É necessário apenas que ele se comporte como tendo a crença de que os objetos são sólidos para dizermos que

a mesma faz parte de suas pressuposições de Pano de Fundo, mesmo que ele não admita ter tal crença. Mas qual é exatamente a diferença entre a Rede e o Pano de Fundo?

Podemos afirmar que a Rede envolve estados intencionais e o Pano de Fundo é apenas um conjunto de capacidades não-intencionais. No entanto, essa resposta não deixa claro como a crença de que objetos são sólidos pode pertencer ao Pano de Fundo e ainda não fornece uma explicação sobre uma linha divisória nítida entre a Rede e o Pano de Fundo.

Conforme Searle, esses problemas surgem com a visão de que a mente é um inventário de estados mentais. Segundo ele, a memória é vista como um depósito de pensamentos e imagens. O modo correto seria vermos a memória como um mecanismo capaz de gerar pensamentos e atos conscientes em virtude de experiências anteriores. Se um indivíduo A afirma que um indivíduo B tem a crença de que Maria Rita é uma excelente cantora, mesmo quando B está dormindo, então A se refere a uma crença inconsciente de B. Contudo, não seria correto se A considerasse que enquanto B dorme, as suas crenças estão em repouso também. Tal como Searle descreve:

O que acontece no cérebro, fora a consciência, tem uma realidade ocorrente que é neurofisiológica antes que psicológica. Quando falamos de estados inconscientes, estamos falando das capacidades do cérebro de gerar consciência. Além disso, algumas capacidades do cérebro não geram consciência, mas antes trabalham para estabelecer a aplicação dos estados mentais inconscientes. Possibilitam-me andar, correr, escrever, falar etc. (RM:268-269).

Assim, a forma correta de descrever o caso anterior seria afirmar que o cérebro de B possui capacidades que, além de outras coisas, permitem a ele ter crenças tais como a de que

Maria Rita é uma excelente cantora. Ao descrevermos corretamente uma crença inconsciente de um indivíduo qualquer, o que é descrito é um fenômeno neurofisiológico através de sua capacidade de produzir crenças e ações conscientes.

Dentro do conjunto de capacidades do Pano de Fundo estão aquelas em que um indivíduo A adquire de forma consciente, por exemplo, a capacidade de jogar futebol, e aquelas capacidades que ele adquiriu sem que lhe fosse ensinado um conjunto de regras, tais como andar, correr e até mesmo a crença de que objetos são sólidos. Quanto à Rede, conforme Searle, ela é "aquela parte do Background que descrevemos em termos de sua capacidade para causar estados intencionais conscientes" (RM:269).

Vejamos agora de forma sucinta algumas leis de funcionamento do Pano de Fundo de Searle, a saber: a) na maioria das vezes, não existe percepção sem ação, assim como não existe ação sem percepção; b) o Pano de Fundo é o que possibilita os modos que os fluxos coordenados pela ação e pela percepção assumem. Assim, o Pano de Fundo não só permite a aplicação dos estados intencionais como permite a própria existência dos estados intencionais; c) o fenômeno da intencionalidade tem uma tendência para igualar-se às capacidades do Pano de Fundo; d) apesar do Pano de Fundo não ser intencional, é necessário para sua manifestação que existam estados intencionais, sejam eles conscientes ou inconscientes (RM:278-280).

Em sua pesquisa sobre a aquisição de capacidades físicas, Searle usa como exemplo o modo como alguém adquire a capacidade de esquiar. Ao receber um conjunto de instruções tais como "mantenha o peso sobre o esqui que está mais próximo" ou "dobre os calcanhares", o aprendiz terá várias instruções ou representações explícitas, as quais funcionarão como parte do conteúdo intencional determinante para o seu comportamento (I:193-194).

Para Searle, esquiar é uma capacidade física que precisa de representações explícitas no momento de sua aquisição. As instruções têm uma direção de ajuste mundopalavra e uma direção de causalidade palavra-mundo. Depois de um certo tempo, o esquiador melhora e não precisa mais se lembrar das instruções ou representações explícitas que lhe foram dadas. Ele apenas sai esquiando. Conforme a visão cognitivista, o que ocorre é que as instruções repetidamente seguidas são interiorizadas e passam a funcionar inconscientemente, porém são ainda representações. Searle discorda dessa posição e nos oferece uma outra hipótese:

À medida que o esquiador melhora, ele não interioriza melhor as regras, mas, antes, as regras tornam-se progressivamente irrelevantes. As regras não ficam "ligadas" como conteúdos Intencionais, mas as experiências repetidas criam capacidades físicas, realizadas presumivelmente, como trilhas neuronais, que tornam as regras irrelevantes. "A prática aperfeiçoa", não porque resulte numa memorização perfeita das regras, mas porque, quando repetida, permite que o corpo tome o comando e que as regras recuem para o Background (I:194).

Ao comparar um esquiador principiante com um esquiador experiente, Searle ressalta várias diferenças: a) o esquiador principiante, esteja ele conscientemente ou inconscientemente concentrado nas regras, faz movimentos desajeitados. Já o esquiador experiente não segue melhor as regras, mas simplesmente esquia de forma totalmente diferente; b) enquanto o esquiador principiante é inflexível diante de novas situações, o esquiador experiente é flexível se ajustando a novas situações como variações no terreno e neve. A questão posta por Searle é: Como é possível ao esquiador experiente fazer esses ajustes?

Como resposta, Searle considera duas alternativas: (a) o seu corpo executa os vários ajustes porque é capaz de aplicar regras inconscientes para fazer cálculos inconscientes, e (b) depois de um certo tempo, o corpo do esquiador está tão treinado que as variações do terreno passam a ser enfrentadas automaticamente. A alternativa (a) é atribuída à posição dos cognitivistas tradicionais e (b) é a que Searle nos oferece.

Searle não nega a existência de algumas formas de intencionalidade envolvidas nos atos das capacidades físicas e que algumas dessas formas são inconscientes. Se for o caso que o esquiador interioriza as regras, ele será capaz de enfrentar novas situações automaticamente. Ele defende que se o esquiador realmente tivesse interiorizado algumas regras como "dobre os calcanhares", "mantenha o peso do corpo sobre o esqui que tiver mais próximo da descida" etc para andar de esqui, cada um desses conteúdos semânticos estaria sujeito a várias interpretações de acordo com as diferentes suposições de Pano de Fundo. Assim, mesmo que saibamos qual das interpretações é a "correta", surge o seguinte paradoxo:

(...) esse conhecimento não pode ser representado como mais um conjunto semântico, uma vez que o problema surgiria novamente: precisaríamos de uma outra regra para a interpretação correta da regra de interpretação da regra para andar (I:197).

A solução de Searle para esse paradoxo é que não necessitamos de uma regra para interpretar as regras do exercício de uma capacidade física como esquiar ou andar. Nós apenas executamos o ato, isto é, agimos, do contrário seria necessária ainda outra regra para interpretar essa regra, o que levaria ao regresso ao infinito. Esse paradoxo já tinha sido apontado por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* no que diz respeito à apreensão de regras durante a aquisição da

linguagem. Ele propõe como solução o fato de que apreendemos a regra de interpretação das regras não por meio de uma outra interpretação, mas através da prática ou "adestramento", isto é, por meio da aquisição de um comportamento regular em circunstâncias análogas (Toda vez que A, faça C). Nas palavras de Wittgenstein:

Nosso paradoxo era: uma regra poderia determinar um modo de agir, pois cada modo de agir deveria estar em conformidade com a regra. A resposta era: se cada modo de agir deve estar em conformidade com a regra, pode também contradizê-la. Disto resultaria não haver aqui nem conformidade nem contradições. Vê-se que isto é um mal-entendido já no fato de que nesta argumentação colocamos uma interpretação após a outra; como se cada uma delas nos acalmasse, pelo menos por um momento, até pensarmos em uma interpretação novamente posterior a ela. Com isto mostramos que existe uma concepção de uma regra que não é uma interpretação e que se manifesta, em cada caso de seu emprego, naquilo que chamamos de "seguir a regra" e "ir contra ela". Eis porque há uma tendência para afirmar: todo agir segundo a regra é uma interpretação. Mas deveríamos chamar de "interpretação" apenas a substituição de uma expressão da regra por uma outra (IF: §201).

Nesse sentido, Searle não se distancia muito de Wittgenstein, até mesmo porque as noções de Rede e Pano de Fundo já estão contidas, de certo modo, na teoria de Wittgenstein. Em *Da certeza*, publicado em 1969, Wittgenstein aponta para uma série de considerações, as quais nos conduzem ao que Searle denomina Rede e Pano de Fundo. Nessa obra, Wittgenstein se inspira na tese de Moore de que podemos ter certeza sobre algumas verdades do senso comum tais como o fato de que nós somos seres humanos, a Terra

existe há muitos anos etc. Por meio de proposições como essas, denominadas *proposições fulcrais*, e através da crença de que a existência do mundo independe de nossa mente, Moore pretendia refutar o ceticismo. No entanto, Wittgenstein defende que isso é insuficiente para rejeitar o ceticismo, uma vez que só podemos dizer que tais proposições podem ter um uso ordinário em determinadas circunstâncias. Tal como Wittgenstein descreve: "Atualmente, não posso imaginar uma dúvida sensata acerca da existência da Terra nos últimos cem anos" (C:79). Mas isso não significa que, para ele, uma proposição como essa possa ser justificada de forma irrevogável.

Para Wittgenstein, essas proposições nem podem ser justificadas através de evidências ou observações nem postas em dúvida, pois a certeza destas proposições está pressuposta em qualquer juízo. Um aprendiz não pode duvidar de tudo no início de um jogo de linguagem, caso contrário ele deixaria de participar desse jogo. Em suas palavras: "Quem tentasse duvidar de tudo, não iria tão longe como se duvidasse de qualquer coisa. O próprio jogo da dúvida pressupõe a certeza" (C:47).

Essas proposições funcionariam então como uma rede de pressuposições admitidas sobre as quais os jogos de linguagem podem ser praticados. Duvidar de proposições como essas seria semelhante a cortar o galho sobre o qual se está sentado. As proposições fulcrais formam o quadro de referência, a partir do qual afirmamos que algo é verdadeiro ou falso. Assim, Wittgenstein sugere que nossas crenças não funcionam de forma isolada, mas que são interligadas tal como Searle admite. Nas palavras de Wittgenstein:

(...) há um sem número de proposições empíricas gerais que contam como sendo certas para nós. Uma dessas é que se o braço de alguém for cortado não cresce novamente. Outra é que se a cabeça de alguém for

cortada, essa pessoa morre e nunca voltará à vida. Pode dizer-se que a experiência nos ensinou estas proposições. Contudo, não as ensina isoladamente; pelo contrário, ensinou-nos um conjunto de proposições interdependentes. Se estivessem isoladas, poderia ser que duvidasse delas, pois não tenho experiência a esse respeito (C:81).

A revisão de uma proposição desse tipo mudaria todo um conjunto de crenças. No entanto, Wittgenstein deixa uma dúvida se uma alteração de base, isto é, uma mudança em nosso atuar, não impossibilitaria um certo jogo de linguagem. Em suas palavras:

Certos acontecimentos pôr-me-iam numa situação em que não poderia prosseguir com o velho jogo de linguagem. Em que eu fosse arrancado à segurança do jogo. Na verdade, não parecerá óbvio que a possibilidade de um jogo de linguagem é condicionada por certos fatos? (C:175).

Além disso, em alguns momentos, Wittgenstein aponta para o fato de que algumas proposições só adquirem um sentido em virtude de estarem interligadas e formarem um quadro de referência. "Mas suponha-se que alguém disse: 'esta montanha não existia há um minuto, mas uma exatamente igual a essa existia no seu lugar'. Somente o contexto habitual permite que o significado surja claramente" (C: 73). Desse modo, podemos perceber que as noções de Rede e Pano de Fundo que Searle defende já estavam pré-figuradas, de certa forma, na teoria do segundo Wittgenstein. O próprio Searle admite isso quando afirma: "My discussion of the Background is related to other discussions in contemporary philosophy. I think that much of Wittgenstein's later work is about what I call the Background" (CSR: 132).

Vimos então que, para Searle, o Pano de Fundo é um conjunto de capacidades pré-intencionais que torna possível a apreensão de um conjunto de novas capacidades. A prática ou o adestramento é o que faz com que as regras sejam adquiridas e recuem para o Pano de Fundo. Apresento essa breve explicação sobre o que é o Pano de Fundo, mas o próprio Searle admite que não dispõe de argumentos demonstrativos que provem a existência do Pano de Fundo. Ele afirma que se convenceu da existência do Pano de Fundo ao pesquisar sobre (i) a compreensão do significado literal de frases simples até as mais complexas; (ii) a compreensão de metáforas e (iii) a aquisição de capacidades físicas, por meio das quais ele adquiriu uma série de resultados que lhe conduziram a ter tal crença (I:187). Não tratarei aqui dessa série de pesquisas, uma vez que (iii) já foi apresentada e (i) e (ii), serão de certa forma tratadas na seção 6, quando apresento a importância do Pano de Fundo para a determinação do significado linguístico.

## SEÇÃO 3

# CAUSAÇÃO INTENCIONAL

Afirmei que a intencionalidade é o aspecto da mente pelo qual ela representa intrinsecamente objetos e situações no mundo. Mas nossas mentes estão também em contato causal constante com o mundo. Quando vemos coisas, os objetos que vemos causam nossas experiências visuais deles. Quando nos lembramos de eventos em nosso passado, esses eventos do passado causam nossas lembranças presentes. Quando temos a intenção de mover nossos corpos, essas intenções causam os movimentos corporais. Em cada um desses casos, encontramos tanto um componente causal quanto um componente intencional (MLS:100).

Para Searle, os estados intencionais interagem de forma causal com o mundo. A direção de causalidade pode ser mente-mundo e mundo-mente. Os estados intencionais agem sobre o mundo, como por exemplo, quando as nossas intenções se concretizam em ações, e os objetos e estados de coisas do mundo agem sobre os estados intencionais, tais como as experiências visuais que temos. Nos casos em que um indivíduo A tem a intenção de levantar o braço, o estado intencional em questão tem como parte de suas condições de satisfação que o mesmo funcione de forma causal. Assim, para que essa intenção seja satisfeita, é preciso mais do que o ato de subir o braço. A intenção de A só será satisfeita se A levantar o braço e se essa ação tiver sido realizada devido a sua intenção de levantar o braço. Por esse motivo, Searle defende que os estados volitivos como as intenções são auto-referenciais. As

direções de ajuste e as direções de causalidade são contrárias. Nesse caso, a direção de causalidade é mente-mundo e a direção de ajustamento é mundo-mente.

A auto-referencialidade também está presente nos estados cognitivos como a percepção e a lembrança. Se Beatriz  $v\hat{e}$  um ursinho bege a sua frente, então Beatriz tem uma experiência visual cujas condições de satisfação são (1) que haja um ursinho bege a sua frente e (2) o ursinho bege a sua frente seja a causa dessa experiência visual que tem essas condições de satisfação. Nesse caso, a direção de causalidade é mundomente e a direção de ajuste é mente-mundo. De modo análogo, se Beatriz se lembra do primeiro ursinho branco que ela ganhou de seus pais, então faz parte das condições de satisfação desse estado que (1) Beatriz tenha ganhado um ursinho branco de seus pais, e (2) que esse fato seja a causa dessa lembrança que determina essas condições de satisfação. A sua direção de causalidade é mundo-mente e a direção de ajuste é mente-mundo.

Desse modo, tanto no caso da ação quanto no caso da percepção e da lembrança, a intencionalidade está presente.8 Conforme Searle, em todos os casos, existe uma relação interna entre causa e efeito, visto que há um conteúdo intencional relacionado causalmente com suas condições de satisfação. Contudo, essas experiências não contêm a experiência de causalidade, pois há a possibilidade de que outros eventos causem essas experiências. Um sujeito A pode julgar que levantou o braço, quando de fato foi outra causa, e não a sua intenção, que levantou o seu braço. De modo análogo, Beatriz pode ter uma experiência visual de um objeto bege quando na verdade não há nenhum objeto bege a sua frente. Apesar de

-

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Searle atribui intencionalidade às intenções e experiências visuais devido ao fato de que as mesmas possuem condições de satisfação tanto quanto as crenças, desejos e outros estados mentais que temos.

não haver uma garantia nas experiências de agir ou percepcionar de que elas sejam causalmente eficazes, para Searle, esse aspecto é irrelevante. Os eventos intencionais determinam as suas condições de satisfação, mas não garantem que elas sejam satisfeitas.

Através de sua análise sobre a causação intencional, Searle pretende naturalizar a noção de intencionalidade. Aqui a intencionalidade não é tratada como algo transcendental, mas como um fenômeno biológico como outro qualquer. No entanto, essa teoria sobre a causalidade intencional de Searle difere radicalmente da teoria tradicional de causalidade, como por exemplo, a explicação da causalidade de David Hume. Nas palavras de Searle:

(...) de acordo com a teoria padrão, nunca se tem a experiência de causalidade e, de acordo comigo, não só é o caso que frequentemente se tem uma experiência de causalidade, como também, toda experiência de percepcionar ou agir é precisamente uma experiência de causalidade. Ora, esta afirmação seria enganadora se sugerisse que a causalidade é o objeto Intencional destas experiências; ao contrário, a ideia subjacente a este modo expressar a questão é que, sempre de percepcionamos o mundo ou agimos sobre o mundo, temos estados Intencionais auto-referenciais do tipo que descrevi, e a relação de causalidade é parte do conteúdo, não o objeto, destas experiências. Se a relação de causalidade é uma relação de fazer algo acontecer, então é uma relação que todos experienciamos sempre que percepcionamos ou agimos, ou seja, mais ou menos o tempo todo (I:163-164).

Searle pretende fornecer uma explicação da causalidade que, ao contrário da tradição, nos permita reconhecer diretamente o nexo causal. Vimos anteriormente

que tanto no caso da percepção quanto no caso da ação, a causalidade é experenciada diretamente e o reconhecimento dessa causalidade faz parte das condições de satisfação dessas experiências. No caso das ações, a causação é parte do conteúdo da intenção em ação. Se a intenção em ação não causa o resto das condições de satisfação, a intenção não é satisfeita. No caso da percepção, a causação é parte das condições de satisfação do conteúdo perceptivo. Searle utiliza como exemplos as ações e a percepção visual porque ele considera que as mesmas são as formas essenciais de lidar com o mundo e ambas envolvem a causação intencional.

Os princípios da teoria tradicional de causalidade que Searle desafia em sua teoria da causalidade intencional são: em primeiro lugar, nas experiências da percepção e da ação, a causalidade não é inferida a partir da regularidade, mas na realização dessas experiências. De acordo com Searle, o erro de Hume foi ter procurado a relação causal como sendo objeto da experiência perceptiva, no entanto, a causalidade não é objeto dessa experiência, ela é parte do conteúdo da percepção assim como da ação. Isso significa dizer que, quando vemos um ursinho bege ou realizamos uma ação de subir o braço, não vemos a causalidade nem levantamos a causalidade, pois os objetos da experiência relevante são o ursinho e o movimento e não a relação causal. A causalidade ou o nexo causal é interno à experiência e não objeto dela. Em segundo lugar, nos casos da causalidade intencional, existe uma relação

-

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Em sua teoria da intencionalidade das ações, Searle diferencia *intenção em ação* de *intenção prévia*. Uma intenção prévia é aquela que formulamos antes da ação, portanto faz referência à ação completa, ou seja, ela causa a intenção em ação, que por sua vez causa o movimento. A intenção em ação e o movimento constituem a ação. A intenção em ação, ao contrário da intenção prévia, apresenta apenas o movimento físico como o resto de suas condições de satisfação.

lógica entre causa e efeito, visto que o efeito é uma representação da causa ou a causa é uma representação do efeito. Por exemplo: Se um indivíduo A deseja beber água para matar sua sede e em seguida bebe água como forma de satisfazer seu desejo, o estado mental ou intencional de A faz com que A beba água. Desse modo, o desejo de A tanto causa como representa a sua condição de satisfação (MLS:100). Por último, não é o caso que todo enunciado causal implique a existência de uma lei universal correspondente. Dizer que o evento sentir sede causou o evento beber água, não o obriga a admitir uma lei universal ou que existam leis. É possível que, em outra ocasião, A sinta sede e não queira beber água. Dito de outro modo, quando A afirma que bebeu água porque estava com sede, ele não se compromete com a existência de nenhuma lei, mesmo que de fato existam leis físicas de nível fisiológico que expliquem esse caso. A verdade desses enunciados não se compromete com a existência de qualquer lei causal, seja ela universal ou não.

Para Searle, os casos em que o indivíduo tenta observar a relação causal entre eventos não intencionais diferem dos casos que envolvem o agir e as percepções visuais, em que esse indivíduo experiencia a conexão causal. Searle concorda com os defensores da teoria causal de Hume quando esses afirmam que a causalidade entre eventos que são independentes dos indivíduos não é observável da mesma forma em que os próprios eventos são observáveis.

Searle admite alguns casos em que os requisitos da autoreferência causal intencional parecem ser satisfeitos, porém relutamos em afirmar que o estado intencional foi satisfeito. Vejamos o seguinte exemplo: Bill tenciona matar seu tio, mas ao dirigir seu carro fica tão pensativo e preocupado que isso ocasiona em Bill uma dor de estômago, o que o faz esquecer inteiramente sua intenção. Essa dor de estômago faz com que Bill tenha muita raiva e mate o primeiro pedestre que passa em sua frente, que por acaso é o seu tio. Nesse caso, Bill tinha a intenção prévia de matar seu tio. Essa intenção prévia causou a intenção em ato que causou a dor de estômago, que por sua vez causou a raiva e essa intenção em ato causou as suas próprias condições de satisfação (I:178). O desejo de Bill de matar seu tio entrou em relação com outros fatores que levaram à realização de uma ação composta por elementos intencionais e elementos não intencionais. Nesse caso, há uma ruptura no nexo causal que faz com que o evento realizado não seja reportado ao desejo desse agente. Para Searle, o modo de eliminar esse tipo de contra-exemplos é "perceber que a causalidade Intencional tem que funcionar sob aspectos Intencionais, e para que o faça, tem que haver regularidades planejáveis" (I:179).

Conforme Searle, foi a raiva de Bill que causou a morte de seu tio e não a sua intenção prévia. Esta última só causou a sua dor de estômago, pois ela não funcionou causalmente na produção de suas condições de satisfação. Observe-se que é fundamental para esse exemplo que Bill tenha esquecido a sua intenção original, isto é, o desejo de matar seu tio. Em suas palavras:

O que está ausente neste exemplo é a operação causal do estado Intencional sob o seu aspecto intencional. A intenção prévia não funciona causalmente até o ponto de executar a sua intenção prévia. Uma condição necessária para satisfazer o conteúdo Intencional de uma intenção prévia é que o conteúdo Intencional tem que funcionar causalmente como o aspecto causal na produção das suas condições de satisfação, e neste caso, essa característica perdeu-se. O conteúdo original produziu apenas uma dor de estômago (I:180).

Searle afirma que (a) a intenção prévia de Bill causa (b) a dor de estômago que causa (c) a raiva que causa (d) a morte de um pedestre, o qual por coincidência é seu tio. No entanto,

nesse exemplo há uma ruptura na cadeia causal que, apesar da morte de seu tio ser uma morte intencional, nos impede de afirmar que a intenção prévia de Bill foi satisfeita. Temos, portanto, uma cadeia causal desviante. Para Searle, "uma cadeia causal só é desviante relativamente às nossas expectativas e relativamente à nossa Rede e Pano de Fundo da Intencionalidade em geral" (I:181).

Esse caso permite distinguir ao menos duas condições necessárias para que possamos reconhecer relações causais entre eventos e estados mentais: (1) a de que o conteúdo intencional atue eficientemente sobre os aspectos intencionais da ação e (2) a exigência de que, por ser o estado intencional parte do Pano de Fundo, haja ao menos um certo grau de regularidade planejável. Em outras palavras, o conteúdo intencional deve ser um aspecto causalmente relevante e deve exemplificar uma regularidade planejável.

Para Searle, os conceitos que descrevem esses estados intencionais básicos (conceitos como ver, agir etc) requerem para a sua formação algo além da correspondência adequada entre o conteúdo intencional e o efeito ou a causa do estado. Este "algo além" que eles requerem é o funcionamento adequado da intencionalidade presente na ação e na percepção. Por essa razão, Searle rejeita o epifenomenalismo, isto é, a doutrina dualista que defende que a direção de causalidade dos estados mentais ocorre apenas do ambiente físico para os eventos mentais e não dos eventos mentais para o ambiente físico. Nas palavras de Searle:

(...) por isto insistimos que a Intencionalidade não é epifenomenal. E insistimos que a Intencionalidade tem que funcionar com regularidade e consistência suficientes para se ajustar aos nossos planos e expectativas gerais. Expressei estas duas condições como meio de explicar o significado de "da maneira certa", afirmando que o conteúdo Intencional tem que ser um

aspecto causalmente relevante e tem que exemplificar uma regularidade planejável (I:182).

Apesar de Searle rejeitar claramente o epifenomenalismo na passagem acima, o seu conceito de causalidade é atualmente muito questionado, pois em sua teoria da mente, os estados intencionais e conscientes são causais e podem ser reduzidos causalmente a fenômenos físicos. Porém, eles não são ontologicamente redutíveis a fenômenos físicos, visto que os estados intencionais e conscientes possuem a característica da subjetividade ou ontologia de primeira pessoa. Por "subjetividade ou ontologia de primeira pessoa", entende-se o modo de existência dos estados intencionais, pois eles só existem na medida em que há um sujeito que os experencie e isso independe do que um observador externo pense a respeito dos mesmos. Sendo assim, Searle defende duas teses que parecem ser incompatíveis: (i) a redutibilidade causal da mente e (ii) a irredutibilidade ontológica da mente. Nesse contexto, alguns filósofos, como por exemplo, Jaegwon Kim (1995), defendem que a tese searleana acerca da não redutibilidade ontológica dos estados conscientes e intencionais a fenômenos físicos conduz a teoria da mente em Searle a enfrentar o seguinte dilema: ou a teoria de Searle da mente se compromete com o emergentíssimo ou com o próprio epifenomenalismo que ele afirma rejeitar. Contudo, não é objetivo deste livro aprofundar esse tipo de discussão.10

A partir da próxima seção, passarei a tratar a questão principal de toda obra. Trata-se do esclarecimento da relação entre linguagem e intencionalidade. Duas sub-questões me preocupam prioritariamente: (1) se a intencionalidade é um componente essencial da linguagem e (2) se as teorias da referência e do significado precisam recorrer às categorias intencionais. A questão (1) será tratada nas seções 4 e 5. A

\_

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Veja essa discussão em Prata (2012).

teoria da linguagem de Searle, em particular a teoria de atos de fala, é construída por uma estrutura similar a teoria da intencionalidade, apontando assim para uma dependência da primeira em relação à segunda. A questão (2) será tratada nas seções 6 – 8. Na seção 6, eu abordo a teoria de significado de Searle. Nas seções 7 e 8, discutirei, contrapondo Searle a Mill, Frege, Wittgenstein, Kripke e Putnam, a questão sobre o que determina a referência dos dois tipos básicos de termos: nomes próprios e termos gerais. As questões (1) e (2) só serão respondidas na conclusão deste livro juntamente com a questão do psicologismo.

## SEÇÃO 4

#### COMO A LINGUAGEM FUNCIONA?

Para Searle, a linguagem é essencialmente uma instituição social, assim como algumas formas de intencionalidade subjacentes à linguagem são formas sociais (I:16). Isso não significa que a linguagem seja apenas mais uma forma de instituição humana como as outras, visto que, para ele, a linguagem é:

(...) a instituição humana fundamental, no sentido de que as outras instituições, como dinheiro, governo, propriedade privada, casamento e jogos, precisam da linguagem, ou pelo menos de formas de simbolismo semelhantes à linguagem, de uma maneira que a linguagem não precisa das outras instituições para sua existência (MLS:142).

A principal questão para qualquer teoria sobre a linguagem é a questão do significado. No entanto, esse problema será tratado especialmente na seção 6. Nesta seção, será apresentada, de forma geral, a teoria dos atos de fala de Searle, e será demonstrado que há uma similaridade entre essa teoria e a sua teoria da intencionalidade. Isso não quer dizer que o estudo dos atos de fala seja distinto e separado do estudo sobre o significado. De fato, conforme Searle, a noção de significado requer para a sua compreensão uma análise dos atos de fala e ambos não constituem pesquisas independentes, e sim o mesmo estudo visto sob dois aspectos diferentes.

Searle considera que as unidades básicas da comunicação são os atos de fala. Uma explicação sobre a linguagem que não estude os atos de fala é incompleta, visto

que toda comunicação envolve atos linguísticos (AF:26-27). Ao construir sua teoria sobre a linguagem, Searle retoma a distinção entre atos ilocucionários e perlocucionários trabalhados por Austin. Os atos ilocucionários são os atos de fala realizados intencionalmente, os quais têm a intenção de produzir efeitos no ouvinte. Os atos locucionários tratam do próprio ato de falar sem que haja, entretanto, intenção de significado ou produzir efeitos no interlocutor. Os atos perlocucionários são os efeitos que uma proposição causa no ouvinte. Para Searle, falar constitui uma ação, ou seja, um modo comportamental regido por um conjunto de regras. Por esse motivo, aprender uma língua, geralmente, envolve a aquisição do domínio de tais regras. Searle diferencia dois tipos de regras: as regras normativas e as regras constitutivas. As regras normativas são aquelas que regem uma forma de comportamento já existente, a qual existe independentemente de tais regras. Temos como exemplo: as regras de cortesia. As regras constitutivas são aquelas que constituem novas formas de comportamento, como por exemplo, as regras que governam o jogo de futebol. Os atos de fala são regidos por regras constitutivas.

Conforme o segundo Wittgenstein, a linguagem pode ser usada de inúmeras maneiras, não existe uma limitação. Já Searle defende que podemos usar a linguagem de apenas cinco formas gerais, ou seja, através de cinco tipos de *finalidade ilocucionária*. Essa noção consiste na intenção que o falante possui ao fazer um proferimento. Seja tal proferimento uma ordem ou uma promessa, ele seguirá determinadas regras constitutivas dos atos de fala. São justamente essas regras que determinam o enunciado como uma ordem ou uma promessa. Vejamos abaixo os cinco tipos de finalidade ilocucionária<sup>11</sup>:

\_

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Ver em (AF:44-47), (I:212), (MLS:137) e (ES:31).

- 1. Assertiva são as expressões que têm a intenção de fazer com que o ouvinte se comprometa com as condições de verdade da proposição. Ex: afirmações, explicações, descrições etc.
- 2. Diretiva são as proposições que procuram direcionar o ouvinte a agir de acordo com o conteúdo proposicional. Alguns exemplos são ordens, pedidos, desejos.
- 3. Compromissiva ocorre quando o falante se compromete a agir de acordo com o que profere. Temos como exemplos: promessas, votos, garantias.
- 4. Expressiva acontece quando a proposição expressa as condições de sinceridade dos atos de fala, pressupondo uma correspondência entre o que é dito e a realidade. A condição pode variar segundo o tipo de expressiva, como no caso da ameaça que pode contrapor o interesse do ouvinte. Desculpas e agradecimentos são alguns exemplos de expressiva.
- 5. Declarativa são os enunciados que provocam mudanças no mundo em virtude da realização bemsucedida dos atos de fala. Proferimentos do tipo: "Eu vos declaro marido e mulher", "Está tudo acabado entre nós" são exemplos de declarações. <sup>12</sup>

Podem ocorrer casos em que um único ato de fala implica em vários tipos de finalidade ao mesmo tempo. Tomemos como exemplo o seguinte proferimento: "Prometo que trarei o livro amanhã". Esse ato de fala possui as seguintes categorias de finalidade ilocucionária: (1) declarativa, pois ao enunciar sua declaração, o falante cria uma situação de promessa; (2) compromissiva, visto que através desse ato de

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Conforme Searle, essas declarações só são possíveis graças à existência de instituições linguísticas como casamento, namoro, emprego etc.

fala o falante se compromete a agir conforme o que prometeu, isto é, a trazer o livro e, finalmente, (3) assertiva, pois o falante tem a intenção de fazer com que o ouvinte acredite em sua declaração, ou seja, que ele realmente trará o livro.

A efetivação dos atos ilocucionários implica em um tipo de *função de status*. Como essa teoria está relacionada à teoria da intencionalidade, ela envolve também a noção de direção de ajuste. Ao contrário dos estados intencionais que possuem três tipos de direções de ajuste, os atos de fala podem ter quatro tipos de direções de ajuste. São eles:

- Mundo-palavra essa direção é característica das diretivas e compromissivas, em que o estado de coisas do mundo representa a proposição.
- Palavra-mundo quando o que é dito refere-se ao mundo, como, por exemplo, as proposições assertivas.
- Direção nula a verdade da proposição é tida como certa. Esse tipo de direção é característica das proposições expressivas. Exemplo: "Desculpe-me pelo atraso", essa expressão já pressupõe que o falante chegou atrasado.
- Dupla direção de ajuste nesse caso, há uma combinação das direções de ajuste palavra-mundo e mundo-palavra. Temos como exemplo os proferimentos performativos tais como "A reunião está adiada", pois esse enunciado em si, feito em certas circunstâncias, cria a situação da reunião ser adiada representando-a como tal.

Para melhor entendermos como se combinam essas direções, imaginem que um professor fale à aluna: "Traga-me o trabalho na próxima semana". Nesse enunciado, a direção de ajuste é mundo-palavra, pois, nesse caso, os fatos concretos é que devem corresponder ao conteúdo proposicional. Se, entretanto, o professor diz à aluna: "Você fez um excelente

trabalho", a direção de ajuste é palavra-mundo, visto que é o conteúdo proposicional que tem que se adequar aos fatos concretos e não o contrário.

Se observarmos a explicação que Searle nos oferece sobre a intencionalidade e sobre os atos de fala, podemos verificar que os estados intencionais e os atos de fala possuem alguns aspectos similares. De acordo com Searle, os pontos principais que fazem essa similaridade são: (1) a diferença entre conteúdo proposicional e força ilocucionária, (2) a distinção entre diferentes direções de ajustamento, (3) o fato de ser o estado intencional a condição de sinceridade de ambos e (4) em casos de direcionamento, a noção de condições de satisfação pode ser aplicada tantos aos atos de fala quanto à intencionalidade (I:26-33).

Para analisar esses quatro aspectos semelhantes, tomemos o exemplo utilizado na explicação da teoria da intencionalidade: Um torcedor x afirma "O Brasil vencerá o jogo amanhã". A distinção entre o conteúdo proposicional aplicada à teoria dos atos de fala nesse proferimento é: o conteúdo proposicional (p) o Brasil vencerá o jogo amanhã; e sua força ilocucionária com a qual o conteúdo é apresentado (F). Tal distinção é apresentada sob a forma F(p). De modo análogo, no caso dos estados intencionais, vimos que a distinção se dá entre o conteúdo representativo (r), isto é, o Brasil vencerá o jogo, e o modo psicológico (S), que se refere à crença do torcedor x de que o Brasil vencerá o jogo amanhã. Nesse caso, a distinção é apresentada sob a forma S(r).

Quanto às diferentes direções de ajuste, conforme a teoria dos atos de fala, temos a direção de ajustamento palavra-mundo, pois o exemplo citado acima constitui uma afirmação sobre o mundo e a mesma só poderá possuir valor de verdade se corresponder à realidade, ou seja, se realmente o Brasil vencer o jogo. De modo análogo, na teoria dos estados intencionais, a direção de ajustamento é mente-mundo, uma vez que o conteúdo da crença do torcedor x só será verdadeiro

se o Brasil vencer. Desse modo, a responsabilidade de ajustamento é da crença e não do mundo.

As distinções feitas acima nos permitem acrescentar que cada ato ilocucional com um conteúdo proposicional acompanha um estado intencional. Quando o torcedor x pronunciou a frase "o Brasil vencerá o jogo amanhã", ele teve a intenção de falar e dizer algo significativo com suas palavras. É justamente esse seu estado intencional que garante a condição de sinceridade tanto do seu ato de fala quanto de sua crença. Essa afirmação não nega o fato de que é possível a um falante qualquer expressar um estado intencional não existente, como é o caso da mentira e da dissimulação.

Sobre as condições de satisfação dos atos de fala e estados intencionais, em casos que ocorre uma direção de ajustamento, o enunciado "O Brasil vencerá o jogo amanhã" só será satisfeito se ele for verdadeiro, ou seja, se corresponder à realidade, assim como a crença de que o Brasil vencerá o jogo amanhã só será satisfeita se o Brasil ganhar o jogo amanhã. Por esse motivo, Searle defende que "a noção de satisfação parece ser intuitivamente natural, tanto a atos de fala como estados Intencionais, e aplicar-se de maneira bastante geral, sempre que houver uma direção de ajustamento" (I:32).

Searle chega a afirmar que "a filosofia da linguagem é um ramo da filosofia da mente" (I:15). Se a linguagem é capaz de representar objetos e estados de coisas do mundo, e até mesmo constituir fatos, é porque os atos de fala fazem parte de uma capacidade mais geral da mente de se relacionar com o mundo. Assim, qualquer explicação sobre a linguagem que se proponha ser completa deve também analisar de que modo a mente relaciona um organismo com o mundo (I:15). Por esse motivo, a intencionalidade é um fator fundamental para uma explicação da linguagem, de forma que, sem uma análise da mesma, qualquer teoria semântica se torna incompleta.

No contexto dessa teoria, Searle trata uma série de problemas filosóficos fundamentais: a relação linguagemmundo, a relação corpo-mente, a inteligência artificial, o livre arbítrio, a ontologia social etc, apresentando-nos uma proposta para a solução de tais questões e abrindo espaço a várias discussões entre os principais filósofos contemporâneos. Assim, os fenômenos da intencionalidade e da linguagem formam uma espécie de esquema básico, por meio do qual Searle procura explicar uma série de problemas filosóficos.

A principal função que a linguagem adquire através da intencionalidade é a sua capacidade de representar. Todavia, de acordo com a teoria dos atos de fala de Searle, a linguagem tem um papel não só na descrição dos fatos, mas também na sua constituição. Em sua teoria sobre a estrutura ontológica da realidade social, apresentada no seu livro *The construction of social reality*, Searle (1995) constrói, de acordo com o espírito das ciências naturais, uma teoria ontológica sistemática global, isto é, uma ontologia que integra numa única estrutura teórica, desde moléculas e amebas até a linguagem humana e a Organização das Nações Unidas.

Para além do que Elisabeth Anscomb chamou de "fatos brutos" da natureza, que são, segundo seu decidido realismo, independentes do sujeito humano, Searle aponta para o que ele designa "fato institucional", cuja existência pressupõe a existência de um sistema de regras de constituição chamadas de "instituições" e que são, portanto, dependentes do homem. Tais fatos sociais são organizados em hierarquias de nível de complexidade cada vez mais alto. Diferente dos fatos brutos, que ontologicamente independentes reconhecimento e descrição linguística, os fatos sociais são ontologicamente dependentes dos atos de fala: na performance de um ato de fala, cria-se uma instituição social, como uma promessa, um contrato, uma guerra etc. Dito de outro modo, através de atos de fala, denominados por "performativos", constituímos fatos institucionais. exemplo, se um presidente de uma seção diz "a reunião está adiada", através desse proferimento ele cria a situação de que a reunião está adiada. De modo análogo, quando dentro de um contexto apropriado um padre enuncia "eu vos declaro marido e mulher", ele cria o fato institucional do matrimônio.

A partir do que já foi exposto até aqui, fica claro que, em sua teoria da linguagem e da realidade social, Searle não reduz a linguagem a uma instituição social que serve apenas de instrumento para a comunicação entre falantes, o que seria uma posição próxima da que Wittgenstein critica nas *Investigações Filosóficas*:

"Você considera extremamente óbvio que alguém possa comunicar alguma coisa". Isto é, estamos tão acostumados com a comunicação através de fala, em conversa, que nos parece que todo o essencial da comunicação reside no fato de um outro apreender o sentido de minhas palavras – algo anímico-, de recebê-lo, por assim dizer, no seu espírito. Quando ele, além disso, faz alguma coisa com elas, isto então não pertence mais à finalidade imediata da linguagem. Diríamos; "A comunicação faz com que ele saiba que eu tenho dores; ela causa este fenômeno espiritual; tudo o mais é inessencial na comunicação" (IF: §363).

Porém, nesse âmbito, podem surgir as seguintes questões: serão os fatos institucionais que explicam os atos de fala ou são os atos de fala que são necessários para a explicação dos fatos institucionais? No livro *Conversaciones com John Searle* (2001), Searle responde que é necessário fazer uma distinção entre duas questões: 1- é possível que um indivíduo que não possui linguagem, possa adquiri-la e evoluir sua linguagem apenas expressando os seus estados intencionais? Para ele, a resposta é positiva. Em sua concepção, a linguagem é adquirida e, portanto, houve um período de aquisição e transição. Tendo uma linguagem num certo nível de desenvolvimento, podemos então formular a questão 2- De

modo geral, como se relacionam a ontologia linguística e a social? Essa última questão, Searle responde da seguinte forma:

Imponemos funciones sobre las entidades cuando las entidades no pueden llevar a cabo sus funciones em virtud de su estructura física, sino solo a través de la aceptacion colectiva o del reconhecimiento de que la entidad tiene un cierto *status*, y de que dicho *status* acarrea una determinada función (...) Esta maniobra, a través de la cual uno le impone una función a algo, solo puede existir en la medida en que es representada, y esa representación requiere algún mecanismo simbólico o linguístico (CJS:127-128).

Desse modo, são os atos de fala necessários para explicar a realidade social e não o contrário, uma vez que um dos componentes que constituem a realidade social é a atribuição de funções. A atribuição de funções é a capacidade que os seres humanos e alguns animais superiores possuem de impor uma função a um objeto natural. Quando tal função não está intrínseca ao objeto, mas pressupõe um reconhecimento intencional coletivo, como é o caso do dinheiro em papel. Tais funções são denominadas funções de status. O dinheiro é dado como exemplo por ele porque, apesar de ser um simples papel, não representa somente um pedaço de papel, mas pode valer dez, vinte ou cem reais e com ele podemos comprar roupas, sapatos, uma casa etc. É justamente esse aspecto que faz com que a simbolização seja um pressuposto essencial para os fatos institucionais. Nesse momento, Searle analisa o simbolismo que, em sua visão, é uma das características fundamentais da linguagem humana.

A partir dessa explicação, podemos perceber que faz parte da definição da função de status que uma função não pode ser executada somente devido ao seu aspecto físico, mas também em virtude da aceitação ou reconhecimento coletivo que determina algo como possuindo uma delimitada função, como no exemplo do dinheiro. Mas, por que isso ocorre? As funções de status da faca ou da mesa podem ser fundamentadas a partir da sua estrutura física, entretanto, as funções de dinheiro ou de ser professor só podem chegar a possuir as funções de status X e Y, respectivamente, se forem representados como tendo essas funções, uma vez que não há nenhuma propriedade nesses objetos que simbolizem suas funções de status. Desse modo, Searle responde essa questão dizendo que estes objetos têm tal função de status porque nós representamos esses objetos como tendo tal status.

Pode haver ainda casos em que um termo N pode ser usado para representar um status Z de forma simbólica, servindo-nos de instrumento linguístico. Para explicar esse fato, Searle cita o seguinte exemplo: alguns indivíduos primitivos decidem construir um muro alto ao redor do local onde eles moram a fim de proteger a sua comunidade e afastar os possíveis intrusos. De acordo com essa narração, o muro possui duas características: (i) atribuição de funções e (ii) intencionalidade coletiva. Imaginem ainda que com o tempo esse muro aos poucos apodreça de tal forma que resta apenas uma linha de pedras, porém os moradores daquele local continuam a tratar a linha de pedras como um muro. A linha de pedras é usada como um instrumento linguístico devido estar presente na fronteira. E agora a linha de pedras desempenha a função de fronteira não devido as suas características físicas, mas em virtude do reconhecimento coletivo. O mesmo acontece com as palavras, diz Searle, posto que elas exercem o papel de simbolizar expressando seus significados. Isso não significa dizer que toda a realidade institucional é de algum modo textual ou significativa da maneira como frases e atos de fala são significativos (MLS:144). As frases e os atos de fala têm significados por possuir semântica, além de terem condições de verdade ou

outros modos de satisfação. Já um tipo de realidade institucional como dinheiro, professores ou linhas de pedras não são significativos do mesmo modo, pois não possuem por si mesmos condições de satisfação.

No que concerne a essa problemática, uma outra noção, definida por Searle como *indicador de status*, desempenha um papel fundamental na linguagem, pois permite o reconhecimento de um objeto como tendo uma função de status. Por exemplo, alianças de casamento, crachás, uniformes etc. Todos esses objetos, fazendo ou não uso de palavras, são linguísticos. Assim, esses também são atos de fala e têm condições de satisfação, de forma que usar uma aliança de casamento ou um uniforme da marinha equivale a dizer: "eu sou casado" ou "sou integrante da marinha".

### SEÇÃO 5

### O QUE É ANTERIOR: LINGUAGEM OU INTENCIONALIDADE?

Como Searle explica o fenômeno da linguagem através da intencionalidade, pressupõe-se que ao menos alguns estados intencionais sejam anteriores à linguagem, caso contrário a sua explicação seria circular. Por esse motivo, nesta seção, analisaremos se é possível a anterioridade de alguns estados intencionais em relação à linguagem. Tal questão será abordada especialmente recorrendo a dois autores: Searle e o segundo Wittgenstein.

Em Mente, Linguagem e Sociedade, publicado em 1998, Searle afirma que alguns animais e crianças, que ainda não adquiriram linguagem, podem ter formas primitivas de intencionalidade, ou seja, eles podem ter algumas crenças, percepções, desejos e intenções. À medida que a criança inicia sua aquisição da linguagem, as capacidades de sua intencionalidade (pré-linguística simples) se ampliam e, por um efeito cumulativo, aumentam a sua compreensão da linguagem. Trata-se então, não de uma intencionalidade de um lado e a linguagem do outro, mas de intencionalidade e linguagem juntos enriquecendo um ao outro até que a mente de seres humanos adultos se estruture linguisticamente. Em suas palavras:

Sem palavras, eu posso acreditar que está chovendo, ou sentir fome, mas não posso acreditar que choverá com mais freqüência no ano que vem do que neste ano, ou que minha fome é causada mais por uma deficiência de açúcar do que por uma real ausência de comida em meu sistema, sem palavras ou instrumentos simbólicos

equivalentes com os quais ter esses pensamentos (MLS:141).

Conforme Searle, algumas formas de intencionalidade, inclusive algumas crenças, são anteriores à nossa aquisição da linguagem. Nesse âmbito, é necessário saber o que são, para Searle, pensamentos simples, visto que parece plausível que um sujeito possa sentir raiva antes de sua aquisição da linguagem, no entanto, que ele possa ter a crença de que está chovendo sem que antes tenha adquirido uma capacidade linguística, parece no mínimo controverso. Nesse caso, parece ser necessário que ele já soubesse o que "chuva" significa, isto é, que já possuísse pensamentos que envolvem linguagem para ter tal crença. Todavia, quando Searle afirma que é possível a um indivíduo qualquer acreditar que está chovendo sem palavras, acredito que ele quer dizer apenas que esse indivíduo é capaz de perceber ou ver algo, nesse caso a chuva. Searle afirma que apenas alguém completamente dominado por alguma posição filosófica, insistiria em negar que um cachorro acredita que seu dono chegou e fica alegre ou que um bebê sente desejo pelo leito materno (I:26).

Las actitudes essenciales y las emociones están construidas dentro de nuestra estructura biológica. Pero para obtener el refinamiento de contenido, se necessita del lenguaje, y de cierto tipo de cultura. Mi cita predilecta es de La Rochefoucauld, ensaysta y filósofo francés del siglo dieciocho que escribió una serie de máximas. La que dice: 'muy pocos serían los enamorados si nunca hubieran leído sobre el amor', es una de las mejores. (...) para nuestra concepción del enamoraminto, en la medida en que se lo entiende como algo más que el simple deseo sexual, es preciso tener un lenguaje, un conjunto de categorias lingüísticas que sirvan a ese fin (CJS:94-95).

De acordo com Searle, não é o caso que os estados intencionais são completamente independentes da linguagem e da cultura ao qual o seu portador está inserido, visto que alguns estados intencionais como amar dependem da linguagem e da cultura para um enriquecimento de seu conteúdo intencional. A intencionalidade é um fenômeno mais básico do que a linguagem, todavia algumas formas de intencionalidade não seriam possíveis caso não houvesse a linguagem.

Vejamos agora essa questão sob o ponto de vista do segundo Wittgenstein por meio da seguinte passagem das *Investigações Filosóficas*:

"Então aquele que não aprendeu nenhuma linguagem não pode ter certas recordações?". Certamente, - não pode ter recordações, desejos ou temores expressos por palavras. E recordações etc. na linguagem não são simplesmente as representações gastas das verdadeiras vivências. O verbal (das sprachliche) não é, pois, nenhuma vivência? (IF: §649).

Para Wittgenstein, podemos ter alguns estados intencionais tais como as lembranças, os desejos e medos sem antes adquirirmos uma capacidade linguística, mas não faz sentido falar sobre a expressão desses estados intencionais sem que antes não houvesse uma capacidade de manipular símbolos linguísticos. A recordação não precisa necessariamente de uma representação mental ou uma linguagem a qual esteja associada. " 'Recordo-me de que naquela ocasião teria permanecido com prazer mais tempo' - Que imagem desse desejo surgiu em minha alma? Nenhuma" (IF: §651). Mas, e quanto às crenças ou pensamentos?

Conforme Hans J. Glock (1998), no *Dicionário* Wittgenstein, o segundo Wittgenstein admite que uma das

ligações fundamentais entre o pensamento e a linguagem é que "a capacidade de ter pensamentos ou crenças supõe a capacidade de manipular símbolos – não porque os pensamentos não expressos devem estar em uma linguagem, mas a expressão dos pensamentos precisa estar" (GLOCK, 1998:275). Em sua interpretação, para Wittgenstein, só faz sentido atribuir pensamentos quando temos critérios para a identificação de pensamentos. Apesar dos pensamentos não necessitarem ser comunicados, eles precisam ser expressáveis e raríssimos são os pensamentos que podem ser expressos sem um comportamento não linguístico. Nas palavras de Wittgenstein:

(...) nosso critério para o fato de que alguém fala consigo mesmo é aquilo o que ele nos diz e seu comportamento restante, e falamos apenas daquele que sabe falar, que ele fala consigo mesmo no sentido habitual. E não dizemos isto de um papagaio nem mesmo de um gramofone (IF: §344).

Em sua análise sobre o relato de Mr. Ballard, um surdo que alegava que em sua infância, antes de sua aquisição da linguagem, ele já pensava sobre Deus e a origem do mundo, Wittgenstein levanta dúvidas sobre a possibilidade de tal pensamento.

Para mostrar que pensar sem falar é possível, William James cita as recordações de um surdo-mudo, Mr. Ballard, que escreve que ainda em sua infância, antes que pudesse falar, preocupava-se com Deus e o universo. – O que pode isto significar! – Ballard escreve: "it was during those delightful rides, some two or three years before my initiation into the rudiments of written language, that I began to ask the question: how came the world into being?" – Você está seguro de que esta é a

tradução correta em palavras de seus pensamentos sem palavras? – gostaríamos de perguntar. E por que esta questão – que, de outro modo, parece não existir – põe aqui a cabeça para fora? Direi que o escritor é enganado por sua memória – Eu mesmo nem sei se diria isto. Estas recordações são um fenômeno singular de memória – e eu não sei que conclusões sobre o passado do narrador se poderia tirar delas! (IF: §342).

Nesse caso, Wittgenstein levanta a seguinte questão: qual é o critério de correção da tradução deste pensamento? A ausência de tal critério deixa em dúvida o fato de que Ballard tivesse de fato algum pensamento antes da sua aquisição da linguagem.

"Dizemos que o cão teme que seu dono lhe vá bater; mas não dizemos que ele teme que seu dono vá bater nele amanhã. Por que não?" (IF: §650). De acordo com essa citação, talvez possamos dizer que um cachorro acredita que seu dono irá lhe bater porque essa crença é simples. Já acreditar que seu dono irá lhe bater amanhã seria uma crença complexa, a qual pressupõe uma certa capacidade linguística e por isso não a atribuímos como sendo uma crença de um cachorro. Mas é isso mesmo que Wittgenstein sugere?

De acordo com a interpretação de A. C. Grayling (2002) em seu livro *Wittgenstein*, através deste último parágrafo (§650) das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein defende que o domínio da linguagem introduz níveis de riqueza e sutilezas que não são acessíveis para criaturas que não a usam, como por exemplo, o cachorro. Nas palavras de Grayling:

(...) a diferença entre o comportamento verbal e outros comportamentos, não seriam de tipos, mas de graus. O comportamento verbal é uma extensão de expressões naturais tais como as expectativas, a dor etc., as quais

assumem a forma do andar, encolher-se, de acordo com o caso (GRAYLING, 2002:119).

Assim, conforme essa interpretação, para Wittgenstein, o cachorro pode acreditar que seu dono vá lhe bater, mas não que ele vá lhe bater amanhã, pois esta última crença seria inacessível ao cachorro devido a sua complexidade. Tal explicação é semelhante à explicação que Searle nos oferece. Mas, será que Wittgenstein realmente sugere que um cachorro não pode acreditar que seu dono lhe bata amanhã?

Se a interpretação de Glock estiver correta, podemos acrescentar mais uma informação à resposta de Wittgenstein à última questão: se o comportamento de um cachorro expressar o pensamento de que ele teme que seu dono lhe bata amanhã, então podemos dizer que ele tem esse pensamento. Assim, imaginemos a seguinte situação: durante muito tempo, um cachorro apanha do seu dono dia sim dia não. Se esse cachorro durante o dia em que ele não apanhou deixar a entender que o mesmo tem medo de que seu dono lhe bata no próximo dia, por exemplo, se escondendo na noite do dia anterior, então do ponto de vista da teoria do segundo Wittgenstein, podemos atribuir a esse cachorro o medo de que seu dono irá lhe bater amanhã, ou até mesmo, nos próximos dias.

Vejamos agora a abordagem de Searle em sua obra *Os Atos de Fala*, publicado em 1969, sobre essa questão:

(...) o meu cachorro pode executar certos atos ilocucionais simples. Ele pode expressar prazer e pedir (ou exprimir desejos) para sair. Mas o seu repertório é muito limitado, e, mesmo para os tipos que ele consegue executar, sente-se que é parcialmente metafórico descrevê-los como atos ilocucionais (AF:54).

Searle considera que um animal como o cachorro pode expressar alguns estados intencionais tais como desejos, raivas etc., no entanto a expressão desses estados seria uma linguagem bastante simples e tratar essa expressão como um ato locucionário, isto é, um ato de fala realizado de forma intencional, seria um pouco metafórico.

Assim, tanto o segundo Wittgenstein quanto Searle não rejeitam a ideia de que podemos ter alguns estados intencionais tais como recordações, desejos, medos e alguns pensamentos antes mesmo de adquirirmos linguagem. No entanto, Wittgenstein considera que a suposição de que cada pensamento corresponde a uma ideia mental ou a um estado intencional é um erro.

"Recordo-me de que naquela ocasião teria permanecido com prazer mais tempo". – Que imagem desse desejo surgiu em minha alma? Nenhuma. O que vejo na minha lembrança não autoriza nenhuma conclusão sobre meus sentimentos. E, no entanto, recordo-me claramente que eles existiam (IF: §649).

Wittgenstein questiona a compreensão de "estados mentais privados" da tradição. Para ele, os conceitos pensamento, recordação, desejos e outros conceitos psicológicos não são descrições de estados essencialmente internos e privados, mas substitutos das manifestações naturais desses comportamentos. Quando uma criança se machuca e grita, os adultos lhe ensinam um novo comportamento de dor. A expressão "eu estou com dor" é uma manifestação de sua dor, mas não é um sinal externo de algo que lhe ocorre internamente, essa expressão é parte de seu comportamento de dor.

Assim, para ele, os conceitos psicológicos não correspondem a fenômenos que só podem ser revelados através de um processo de introspecção pelo próprio indivíduo que os possui. Os únicos "acontecimentos" relevantes para o que significam esses relatos são os

comportamentos manifestos. Por esse motivo, Wittgenstein afirma que "as palavras com as quais expresso minha recordação são minha reação de lembrança" (IF: §343). Ou ainda: "Os verbos psicológicos ver, acreditar, pensar, desejar, não significam fenômenos" (Z: §471).

Wittgenstein não estava preocupado em descrever o que são lembranças, mas o que nossos relatos sobre lembranças, sentimentos, desejos etc, significam, de forma a desmistificar esses processos mentais, ou ainda explicar como funciona esse tipo de linguagem. De acordo com Sílvia Faustino (1995:69) em Wittgenstein. O eu e sua gramática, Wittgenstein admite que no jogo de linguagem dos estados psicológicos, a relação interna que se estabelece é entre a expressão originária e natural do estado mental e uma expressão verbal e não entre a natureza do estado mental em si mesmo e uma expressão verbal.

Surge aqui a seguinte questão: quando o bebê manifesta a sensação de dor, isto é, ele chora, seria isso uma forma de linguagem? É o choro uma expressão da dor tal como um grito? Será que toda linguagem é verbal, ou seja, é constituída por palavras? Sobre esta última questão, a resposta é negativa, caso contrário não falaríamos sobre a linguagem dos mudos ou dos sinais. Uma criança também pode expressar uma dor através de gritos, assim como um indivíduo adulto pode expressar suas expectativas não só através de palavras como "eu espero que...", mas também andando de um lado pro outro. Por esses motivos, não só através de uma linguagem composta por palavras expressamos nossas intenções, mas também de outros modos. Mas, será o choro um desses modos?

Analisemos a seguinte passagem de Wittgenstein: "'Assim, pois, você diz que a palavra 'dor' significa, na verdade, o gritar?' – Ao contrário; a expressão verbal da dor substitui o gritar e não o descreve. Como posso ainda colocar a linguagem entre a manifestação da dor e a dor?" (IF: §244-245). De acordo com a interpretação de Grayling, para o

segundo Wittgenstein, "dor" não adquire significado por meio de uma denotação feita por meio de uma ostensão interna e privada de um indivíduo sobre um determinado sentimento. A palavra "dor" não está ligada a um tipo de sensação através da ostensão. Assim, essa palavra não é uma etiqueta ou rótulo de um sentimento, mas um substituto aprendido para atos como gemer, encolher-se etc, ou seja, são expressões ou manifestações naturais da dor (GRAYLING, 2002:113-116).

Isso não significa que identificamos alguém com dor apenas visando ou observando o seu comportamento, pois o indivíduo pode estar fingindo. Para o segundo Wittgenstein, quando um indivíduo diz: "eu estou com dor", ele nos fornece indícios para que possamos inferir que ele sente dor, tal como acontece quando ele grita ou se contorce. Nas palavras de Wittgenstein:

(...) ter certeza de que alguém tem dores, duvidar de se tem ou não, etc., são outros tantos tipos de comportamentos naturais e instintivos para com os outros seres humanos, e a nossa linguagem é apenas um auxiliar e uma extensão suplementar desta relação. O nosso jogo de linguagem é uma extensão do jogo primitivo. (Com efeito, o nosso jogo de linguagem é comportamento). (Instinto) (Z: §545).

Esses indícios não constituem o significado da palavra "dor". Assim, "dor" seria uma expressão que substitui expressões mais primitivas como gritar ou gemer, mas o significado da palavra "dor", nós apreendemos através do uso que se faz dessa palavra dentro da comunidade linguística na qual estamos inseridos. Mas, e quanto ao choro?

Se gritar ou se torcer são expressões primitivas de um determinado comportamento, os quais, com a aquisição de uma linguagem mais sofisticada, são substituídos por expressões tal como "eu estou com dor", de modo análogo

podemos considerar o choro como um comportamento ou instinto. Dito de outro modo, o choro não é uma forma de linguagem, mas apenas uma manifestação comportamental pré-linguística natural de um indivíduo ou animal que pode estar sedento, enraivecido, dolorido ou até mesmo alegre.

Desse modo, podemos responder de forma sucinta a questão inicialmente posta da seguinte forma: pelo menos, para Searle e o segundo Wittgenstein, nem todas as intenções necessitam de linguagem para sua existência. Os estados intencionais como ter fome ou raiva, por exemplo, são aceitos por eles como anteriores à linguagem. Quanto às crenças, Searle defende que é possível alguns seres humanos e animais ter algumas crenças ou pensamentos simples, sem que antes possua uma certa capacidade linguística. Wittgenstein admite que são raros os pensamentos que podemos ter antes de nossa aquisição da linguagem, uma vez que a maioria de nossos pensamentos e conceitos necessita da linguagem para existir. "Nada há de surpreendente no fato de determinados conceitos serem apenas aplicáveis a um ser que, por exemplo, possua uma linguagem" (Z: §520).

Alguém poderia objetar que para termos quaisquer crenças ou pensamentos, é necessário que anteriormente tenhamos adquirido linguagem. Nesse caso, acredito que o que estaria em jogo é a gramática dos termos "crença" e "pensamento". Como diferentes falantes podem usar essas noções de diferentes maneiras, não há um critério objetivo e definitivo do uso dessas noções.

Se as considerações feitas por Searle e Wittgenstein estiverem corretas, ou seja, se nem todas as formas de intencionalidades forem posteriores à linguagem, a explicação searleana da linguagem a partir de sua teoria da intencionalidade não é circular. Contudo, apesar de Searle e Wittgenstein concordarem sobre a anterioridade de alguns estados intencionais em relação à linguagem, apenas Searle defende que a intencionalidade é um componente essencial

para uma explicação da linguagem. Wittgenstein rejeitaria esse ponto de vista. Veremos nas próximas seções que a intencionalidade é fundamental para a teoria do significado e da referência de Searle. Na conclusão, veremos por quais motivos Wittgenstein não considera a intencionalidade um componente necessário para uma explicação do funcionamento da linguagem e para a determinação do significado e da referência.

## SEÇÃO 6

# O QUE DETERMINA O SIGNIFICADO CONFORME SEARLE?

De acordo com Searle, a linguagem se relaciona com o mundo por meio do significado. O significado é a categoria que faz com que os ruídos acústicos que saem de nossas bocas sejam transformados em atos ilocucionários. Os atos ilocucionários são significativos de uma forma muito especial da palavra, e é justamente esse tipo de significado que possibilita à linguagem referir-se à realidade. Para Searle, as perguntas: "O que é significado?", "Como a linguagem se refere ao mundo?" e "Em que consistem os atos ilocucionários?", são a mesma pergunta (MLS:128-129).

Afirmei anteriormente que, para Searle, o significado das símbolos uma marcas, etc., é forma palayras, intencionalidade derivada. Isso significa dizer que, ao falar, os falantes impõem sobre as palavras e frases a intencionalidade intrínseca da mente. Através da fala, eles realizam um ato intencional. Existe uma diferença entre o significado usual ou literal de uma frase e o significado do falante. O significado literal de uma frase depende dos significados das palavras e das convenções da linguagem. O significado do falante é o significado do proferimento feito por um falante, o qual é determinado pela intencionalidade intrínseca do falante.

Conforme Searle, o significado literal de uma frase não é independente de um contexto e aplica-se a um conjunto de suposições e práticas do Pano de Fundo. Se mudarmos o Pano de Fundo pré-intencional de uma frase, o mesmo significado literal determinará diferentes condições de satisfação.

Vejamos a análise de Searle de algumas ocorrências do verbo "abrir" nas frases: "O cirurgião abriu o ferimento",

"Tom abriu a porta" e "Sally abriu os olhos". Apesar do conteúdo semântico de "abrir" ser o mesmo nas três frases, em cada caso, esse conteúdo é entendido de modos diferentes. Isso se deve ao fato de que o conteúdo semântico de cada frase, apesar de ser o mesmo, determina condições de satisfação distintas. Com relação às duas primeiras frases, o que constitui abrir um ferimento não é o mesmo que constitui abrir uma porta, de modo que, se João pedisse a Maria para abrir a porta, dificilmente Maria começaria a fazer incisões na porta com um bisturi.

(...) a compreensão é mais do que a apreensão do significado, uma vez que, grosso modo, o que compreendemos vai para além do significado. Outra maneira de afirmar o mesmo ponto é mostrar que é possível apreender todos os significados componentes e, ainda assim, não compreender a frase (I:190).

A citação acima pode ser explicitada através da frase "Sam abriu o Sol", pois a mesma apesar de não conter nenhum erro gramatical e ser possível apreendermos o significado usual ou literal de todas as palavras que compõem essa frase, não fazemos ideia do que essa frase isolada de qualquer contexto signifique. Dito de outro modo, na ausência de um Pano de Fundo apropriado, os significados literais das palavras não conseguem determinar as condições de satisfação. Isso não significa que Searle exclui a possibilidade de inventarmos uma interpretação para essa frase, mas se fizéssemos estaríamos contribuindo mais do que o significado literal da mesma.

Vimos na seção 02 que, para Wittgenstein, os significados de algumas frases como "sinto uma imagem por trás do osso de meu nariz" ou "tenho uma sensação em minhas mãos de que a água se encontra a um metro de profundidade" deveriam lhe ser explicadas, pois apesar de

saber os significados das palavras que compõem essas frases e conhecer várias formas em que elas são usadas, ele não saberia como entender os significados das mesmas. Em termos searleanos, isso ocorre porque lhe falta um Pano de Fundo apropriado ou comum para que essas frases possam ser entendidas. Nesse sentido, Searle não estaria em desacordo com a teoria do segundo Wittgenstein. Nas palavras de Wittgenstein:

(...) Mas, como vêem, o sentido das palavras "sinto que a água se encontra a uma profundidade de ["]n metros" tinha de ser explicado; não o podíamos compreender se o sentido das palavras "n metros" fosse o usual (isto é, o de contextos habituais). – Não dizemos que o homem que nos diz que sentir a imagem visual cinco centímetros por trás do osso do seu nariz nos está a mentir ou dizer disparates. Mas afirmamos que não compreendemos o sentido dessa frase. Ela combina palavras bem conhecidas, mas fá-lo de uma maneira que ainda não compreendemos. A gramática desta frase tem ainda de nos ser explicada (LA: 38).

Mesmo assim, pode-se objetar aqui que, conforme a teoria de Wittgenstein, o que determina os significados das palavras é o uso que se faz das mesmas dentro de certas circunstâncias. Os significados das palavras e das frases dependem dos diversos jogos de linguagem<sup>13</sup> nos quais a frase

\_

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Esse termo é usado em quatro diferentes sentidos: 1- práticas de ensino, 2- jogos de linguagem fictícios ou práticas linguísticas hipotéticas, 3- atividades linguísticas e 4- o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada ou sistemas linguísticos (GLOCK, Hans – Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar. 1998, 225).

é empregada ou pode ser empregada. As palavras não possuem um significado fixo, isto é, exato. Na frase "Sam abriu o sol", já há a possibilidade de várias interpretações, portanto ela não possui nenhum significado literal.

Conforme Searle, mesmo que se admita que as descrições das frases em geral sejam sempre incompletas, a incompletude não é um problema. Se acrescentássemos mais sentenças estaríamos acrescentando mais formas de incompletude, a não ser que elas sejam determinadas pelo Pano de Fundo. Ele também alega que se suspendermos as pressuposições de Pano de Fundo não haveria nenhuma interpretação que fosse definida (RM:263). Assim, com a simples suposição de uma ruptura entre o significado e as pressuposições de Pano de Fundo, surge o problema enfrentado pelo ceticismo semântico sobre o que nos torna capazes de dizer algo com significado, com o qual Searle afirma não estar comprometido.

Por esses motivos, para Searle, as três primeiras frases são compreendidas, embora sejam de maneiras diversas, porque estão no âmbito de uma Rede de estados intencionais e contra um Pano de Fundo de capacidades e práticas sociais que nos é comum. Por outro lado, ainda não existe conhecimento de nenhum Pano de Fundo que nos disponha a entender o que significa "abrir o sol". Tal como Searle descreve: "o conteúdo semântico só funciona contra um Pano de Fundo que consiste num saber prático cultural e biológico, e é este saber prático de Pano de Fundo que nos permite entender os significados literais" (I:192).

Sobre a compreensão de metáforas, Searle afirma que não existe um conjunto de regras algorítmicas ou princípios que nos possibilite a compreensão do seu significado. Embora às vezes existam alguns princípios que nos permitem entender metáforas do tipo "X é Y", visto que "X é Y" relativamente a determinadas características, tais princípios não funcionam mecanicamente e em muitas metáforas não existe qualquer similaridade literal entre as referências dos termos "X" e "Y".

Por exemplo, quando falamos de uma "amizade colorida" e "pessoas amargas", nessas metáforas não há nenhuma similitude literal entre os termos "amizade" e "colorida", "pessoas" e "amargas" que sejam suficientes à sua compreensão. A solução que ele apresenta a esse problema é:

Tanto o caráter não algoritmo das regras, como o fato de algumas das associações não serem de modo algum determinadas por regras, sugerem que capacidades não representacionais estão envolvidas, mas tal alegação seria enganosa se fosse tomada como implicando que um conjunto completo e algorítmico de regras para a metáfora mostra que não há qualquer Background; pois até essas regras requereriam um Background para a sua aplicação (I:193).

Nos casos de uso metafórico da linguagem, há uma ligação entre o significado metafórico da sentença e as intenções do falante. Searle defende que o significado metafórico difere do significado literal das palavras e das sentenças, mas isso não significa que os significados das palavras mudaram e sim que, através dessas palavras, o falante pretende significar outra coisa. Nas metáforas, as condições de satisfação não são estabelecidas pela sentença emitida, mas pelo significado pretendido pelo falante. Tal como ele descreve: "Um significado metafórico é sempre o significado da emissão de um falante" (ES:124). Outros casos em que o significado pretendido pelo falante difere do significado literal da sentença são os atos de fala indiretos, as ironias, hipérboles, eufemismos etc.

O significado da frase depende inteiramente das convenções da linguagem. No entanto, frases são instrumentos utilizados para falar. Portanto, mesmo que a linguagem limite o significado do falante, o significado

lingüístico das frases funciona de maneira a permitir que as pessoas que falam aquela língua usem frases para querer dizer alguma coisa com seus proferimentos. O significado do falante é a noção primária de significado para nosso objetivo de análise das funções da linguagem (MLS:130)

Assim, quando Searle analisa a noção de significado, ele está se referindo ao significado do falante. Ao fazer um proferimento significativo, o falante impõe condições de satisfação a condições de satisfação. Suponhamos, portanto que tal falante diga: "A árvore está florida". Ao emitir esse enunciado, o falante tem de início duas partes em sua intenção: a intenção de falar e a intenção de dizer algo. Desse modo, ao proferir ele realizou a sua primeira intenção ou condição de satisfação: falar. Ao querer dizer alguma coisa através de suas palavras, ele realizou as condições de satisfação a condições de satisfação.

Existe um duplo nível de intencionalidade nos atos de fala, primeiramente o estado intencional expresso e, em segundo lugar, a intenção, em seu sentido técnico, com a qual o proferimento é feito. Isso significa que, ao falar, o falante impõe intencionalidade ao seu enunciado conferindo-lhe determinadas condições de satisfação, que também são as condições de satisfação do estado intencional expresso. Se, entretanto, o mesmo falante pretender ainda comunicar seu enunciado para um interlocutor, haverá uma terceira parte em sua intenção, a intenção de comunicação, que consistirá em tornar compreensíveis as suas duas primeiras intenções ao ouvinte.

Para Searle, "a intenção de comunicação é a intenção de produzir no ouvinte o conhecimento do seu significado, fazendo-o reconhecer a sua intenção de produzir nele esse conhecimento" (MLS:134). Isso não significa que pelo fato de comunicarmos a outrem nossas intenções e que essas sejam

entendidas, conseguiremos produzir neles os efeitos desejados. Mesmo que João diga a Maria que ele se apaixonou por ela e gostaria de ser correspondido, Maria poderá ou não lhe corresponder.

Usemos um outro exemplo: Um indivíduo A está aprendendo a falar alemão e ao chegar em casa decide treinar a frase: "Ich kriege Gänsehaut!". Nesse caso, é evidente que o falante A não queria dizer através dessa frase: "eu fico arrepiado!", ou seja, ter uma intenção de significado, mas apenas praticar a pronúncia dessas palavras. Esse exemplo nos mostra que a *intenção de falar* e a *intenção de querer significar algo* são bastante diferentes. Não se trata aqui de um ato ilocucionário, mas, nos termos de Austin, de um ato locucionário, visto que o falante A não tinha a intenção de significado. Quando um indivíduo A pronuncia a frase "ich kriege Gänsehaut!" para um indivíduo B que também sabe alemão com intenção de significado, o seu significado como falante e sua intenção de comunicação<sup>14</sup> por meio dessa frase, conforme Searle, equivale às seguintes intenções:

- 1- Enunciar de forma correta uma frase em alemão com o seu significado usual;
- 2- Que seu enunciado tenha como condição de satisfação o fato de que ele fica arrepiado;

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Searle considera que ao falarmos e querermos que nossas palavras tenham significados, comprometemo-nos com a verdade. Em outras palavras, indiferentemente das frases: "a árvore está florida" ou "eu fico arrepiado" corresponderem ou não à realidade, ao enunciá-las com intenção de significado para alguém, o falante tem um compromisso com a verdade, se, no entanto, o que ele diz é mentira, isso significa apenas que ele não foi fiel ao seu compromisso.

3- Que o ouvinte B reconheça a intenção 2, e que possa reconhecê-la através do reconhecimento da intenção 1, além de seu entendimento sobre as convenções da língua alemã.

A noção de significado é aplicada literalmente aos atos de fala, mas não aos estados intencionais, embora ambos sejam intencionais. Desse modo, faz sentido um inglês que não sabe bem a língua portuguesa perguntar o que significa o proferimento: "a árvore está florida", todavia não faz sentido o mesmo perguntar qual é o significado da crença do falante que fez esse proferimento. O que justifica essa afirmação é o fato de que só existe significado quando há uma distinção entre conteúdo intencional e o modo de sua externalização. Assim, se explicitarmos o conteúdo intencional da proposição "a árvore está florida", já especificamos o modo de sua externalização. Nas palavras de Searle:

Uma consequência natural da abordagem biológica advogada neste livro é considerar a significação, no sentido em que os falantes significam algo pelas suas elocuções, como um desenvolvimento especial de formas mais primitivas de Intencionalidade. (...) E a definição não deve ser trivial neste sentido: definimos os significados dos falantes em termos de formas de Intencionalidade que não são intrinsecamente lingüísticas. Se, por exemplo, pudermos definir o significado em termos de intenções, teremos definido uma noção linguística em termos de uma noção não linguística, embora muitas, talvez todas, as intenções humanas sejam de fato realizadas lingüísticamente (I:26).

Para Searle, o que faz com que meros sons se tornem atos ilocucionários, é o fato de que quando falamos, transmitimos nossas intencionalidades intrínsecas às palavras, as quais

seguem as normas convencionais da linguagem usada. Dessa forma, se o conteúdo dos proferimentos possui uma significação é porque eles possuem intencionalidade.

Esse modo de explicação sobre os significados das palavras pode nos remeter à questão formulada por Wittgenstein: "Quando a saudade fala em mim: 'Se ele viesse!', o sentimento dá 'significação' às palavras. Mas dá às palavras isoladas suas significações?" (IF: §544). Como fica esta questão em relação a Searle? Quando Searle afirma que através de atos ilocucionários os indivíduos transferem sua intencionalidade intrínseca às palavras, as quais adquirem intencionalidade derivada, ele pretende afirmar que o proferimento possui um significado porque lhe foi transferido uma intencionalidade ou que cada uma das palavras que compõe esse proferimento só possui significado porque lhe foi atribuído uma intencionalidade derivada? Ou as duas alternativas?

Afirmei anteriormente que, conforme Searle, os significados das palavras dependem completamente daquilo que é determinado pela comunidade linguística e das pressuposições de Pano de Fundo, mas o que é dito através de proferimentos, ou seja, através de atos ilocucionários, depende da intenção daquele que profere tal frase. Desse modo, acredito que Searle estaria de acordo com a primeira opção, ou seja, através de nossas intenções transferimos nossa intencionalidade intrínseca para o proferimento, o qual adquire uma intencionalidade derivada e não às palavras isoladamente. Mas apenas aquilo que se passa em nossas mentes (estados intencionais) é que determina o significado do falante?

A resposta a essa questão é negativa. Searle considera que o significado do falante possui "certos limites", os quais são determinados por sua comunidade linguística. Um falante A não pode simplesmente dizer "Feliz aniversário" e com isso querer significar que Frege é um excelente filósofo e um bom matemático.

Se nós partimos do princípio de que palavras isoladamente não possuem um sentido completo e, portanto, só podemos nos comunicar através de sentenças, então, se for o significado do proferimento determinado pela intenção do falante, parece justificável que Searle explique a linguagem através de sua teoria dos atos de fala e da intencionalidade. No entanto, veremos que existem dois problemas essenciais que essa teoria enfrenta: (i) o problema do psicologismo e (ii) se a intencionalidade é mesmo um componente necessário para a determinação do significado do falante e da referência. Esses dois problemas serão tratados na conclusão deste livro, mas antes precisamos ter uma visão geral sobre algumas teorias da referência dos nomes próprios na próxima seção e as teorias da referência dos termos gerais na seção 8.

## SEÇÃO 7

#### O QUE DETERMINA A REFERÊNCIA DOS NOMES PRÓPRIOS?

Para Searle, a referência é um ato ilocucional feito intencionalmente por falantes. Denomina-se *expressão referencial* aquela expressão que serve para identificar um objeto, um acontecimento, uma ação ou um ser, seja ele individual ou universal. Somos capazes de reconhecer uma expressão como sendo referencial não apenas pela sua gramática superficial, mas principalmente pelo modo como elas desempenham seu papel ou função. Nas palavras de Searle:

(...) a referência é um ato de fala, e os atos de fala são realizados não por palavras, mas pelos falantes que as pronunciam. Na nossa terminologia, dizer que uma expressão refere (predica, assevera etc.) ou não tem nenhum sentido, ou é uma forma abreviada de dizer que ela é utilizada pelos falantes para se referir (predicar, asseverar, etc.), servir-nos-emos frequentemente desta abreviação (AF:41).

Isso não significa que, para Searle, a referência seja por si mesma um tipo de ato ilocucionário. Não devemos situá-la no mesmo nível que o ato ilocucionário. A referência representa apenas uma parte de um ato ilocucionário feito (AF:214). Searle faz uma distinção entre uma referência completa e uma referência efetiva. Um falante faz uma referência completa quando a sua expressão referencial consegue identificar um objeto sem nenhuma ambiguidade para o interlocutor. Caso a sua expressão referencial se refira a um objeto com alguma

ambiguidade ao interlocutor, podemos dizer que esse falante fez uma referência efetiva, contanto que ele seja capaz de anular as ambiguidades se lhe pedirem. Assim, uma referência efetiva é incompleta, mas podemos dizer que ela é potencialmente completa (AF:109-110).

Existem as expressões referenciais definidas singulares, tais como "A batalha de Waterloo" e expressões referenciais definidas plurais como "As aves de rapina". Além disso, existem as expressões referenciais indefinidas singulares "Um homem" e expressões referenciais indefinidas plurais, como por exemplo, "Alguns homens". Searle diferencia ainda as expressões referenciais das seguintes expressões: (i) expressões predicativas e frases completas. Por exemplo, nas expressões "Um homem chegou" e "João é um homem", as ocorrências de "um homem" têm, respectivamente, um uso referencial e um uso predicativo, embora nos dois casos o termo "homem" seja acompanhado pelo artigo indefinido "um" e (ii) expressões que se referem a universais, como por exemplo, "A cor vermelha". Contudo, ele afirma que não devemos supor que as expressões definidas possuem limites exatos.

Tal como Searle descreve: "uma das condições para que a realização dos atos de fala da referência seja bem-sucedida é que o objeto a que o falante se refere exista" (ES:114). Os casos em que nossos proferimentos se referem a objetos inexistentes ou entidades fictícias tais como a sentença "Sherlock Holmes é solteiro" não possui referência, em seu sentido extensional, mas apenas em seu sentido intensional. Os casos de ficção ocorrem justamente quando o autor ou autora finge uma referência, embora nem todas as referências de obras fictícias sejam inexistentes. Para Searle, podemos dizer que essa frase é verdadeira em relação ao discurso ficcional, mas em relação ao discurso sério ela é falsa.

(...) a referência efetiva-se através de vários dispositivos sintáticos, entre eles os nomes próprios, as descrições

definidas e os pronomes, inclusive os demonstrativos. E os falantes serão capazes de usá-los para se referir aos diversos objetos devido ao fato de estarem em certas relações com tais objetos (ES:220).

Searle dá uma atenção especial aos *nomes próprios*, pois esses constituem os casos mais óbvios de expressões referenciais. Por isso, trataremos aqui especialmente o problema da referência dos nomes próprios. Nesta seção, perceberemos de que forma a teoria de Searle sobre a referência dos nomes próprios se encaixa com a sua teoria da intencionalidade. Mas antes de analisarmos sua teoria dos nomes próprios, vejamos brevemente como esse problema tem sido tratado na história da filosofia.

De acordo com o que denominam teoria ingênua da referência ou teoria ingênua da referência direta, o papel de um termo singular é delimitar um único objeto a que ele se aplica. Desse modo, o nome próprio "Aristóteles" e a descrição definida "O mestre de Alexandre Magno" podem ser substituídos entre si sem que haja qualquer alteração no conteúdo de uma frase extensional e em seu valor de verdade, pois ambos se referem ao mesmo objeto. Assim, proposições como "Aristóteles nasceu em Estagira" e "O mestre de Alexandre Magno nasceu em Estagira" nos transmitem a mesma informação e possuem o mesmo valor de verdade. 15

Stuart Mill nos oferece uma revisão dessa teoria a partir de uma reflexão sobre as diferenças entre nomes próprios e descrições definidas e de sua distinção entre *termos conotativos* e *não-conotativos*. Para ele, "termo não-conotativo é aquele que denota um sujeito somente, ou um atributo apenas.

89

-

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> BRANQUINHO, João. MURCHO, Desidério. *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*. Lisboa. Gradiva. 2001, p.606.

Conotativo é o termo que denota um sujeito e implica um atributo" (MILL, 1989:98). Exemplos de termos nãoconotativos são "João", "brancura". Exemplos de termos conotativos, também chamados de denominativos, são os nomes concretos gerais tais como "homem", "branco" etc. Mill considera que os nomes próprios são termos não-conotativos e denotativos, pois não envolvem um uso atributivo, mas apenas um uso referencial. Já as descrições definidas são termos conotativos e denotativos, uma vez que tanto possuem um uso atributivo quanto possuem um uso referencial. Como o nome próprio não tem uma conotação, Mill considera que um nome próprio é apenas uma marca ou sinal de um objeto sem significação. Nas palavras de Mill:

Nomes próprios não são conotativos; denotam os indivíduos a quem dão o nome, mas não afirmam nem implicam qualquer atributo como pertencente a esses indivíduos. Quando chamamos uma criança de Paulo ou um cachorro de César, esses nomes são simples sinais usados para indicar esses indivíduos como sujeitos possíveis de um discurso. Pode-se dizer, na verdade, que deve ter havido alguma razão para lhes dar esses nomes em vez de qualquer outro, e é verdade; mas o nome, uma vez dado, é independente do motivo. (...) Os nomes próprios estão vinculados aos objetos em si e não dependem da permanência de qualquer atributo do objeto (MILL, 1989:99).

Existem vários problemas que uma teoria da referência dos nomes próprios enfrenta. Um deles é o problema acerca do caráter informativo de afirmações de identidade tais como "a = a" e "a = b". Proposições desse tipo são (1) "Véspero é Véspero" e (2) "Véspero é Fósforo". Vimos que, conforme o princípio de que o conteúdo semântico de um termo singular é equivalente à sua referência, desde que (2) seja verdadeira, ela

deverá manter o mesmo sentido e valor de verdade de (1). O problema que surge é que em alguns contextos, um indivíduo pode acreditar que (1) é verdadeiro e mesmo assim acreditar que (2) está errado. Desse modo, o conhecimento de (2) seria a posteriori e não a priori. Mas então, como é possível uma afirmação de identidade entre dois nomes próprios ser informativa se o sentido dos nomes próprios são os seus referentes?

Para solucionar esse problema, Gottlob Frege em seu famoso artigo *Sobre o sentido e a referência*, publicado em 1892, faz uma distinção entre signo, sentido e referência. O *signo* ou *sinal* é a representação, o qual se refere a um determinado objeto. O *sentido* é definido como o modo de apresentação do objeto ao qual se refere. A *referência* é o próprio objeto designado. Para ele, nas frases que possuem uma afirmação de identidade tal como "Véspero é Véspero" e "Véspero é Fósforo", a diferença entre o caráter cognitivo dessas duas frases ocorre em virtude dos sentidos associados aos nomes "Véspero" e "Fósforo". Cada um desses termos expressa o mesmo objeto, isto é, a mesma referência, porém possuem sentidos diferentes. Para Frege, os nomes próprios possuem um sentido e uma referência.

De acordo com a explicação fregeana, o sentido de um nome próprio como "Véspero" pode variar de um falante A para um falante B, pois A pode associar a esse nome uma descrição como "O corpo celeste que aparece a Oeste quando o sol se põe" e o falante B pode associar ao mesmo nome uma outra descrição, como por exemplo "O corpo celeste que aparece a Leste quando o sol se levanta". Tal como Frege descreve em uma nota de rodapé de seu artigo *Sobre o sentido e a referência*:

No caso de um nome próprio genuíno como "Aristóteles", as opiniões quanto ao sentido podem certamente divergir. Poder-se-ia, por exemplo, tomar

como seu sentido o seguinte: o discípulo de Platão e o mestre de Alexandre Magno. Quem fizer isto associará outro sentido à sentença "Aristóteles nasceu em Estagira" do que alguém que tomar como sentido daquele nome: o mestre de Alexandre Magno, que nasceu em Estagira. Enquanto a referência permanecer a mesma, tais variações de sentido podem ser toleradas, ainda que elas devam ser evitadas na estrutura teórica de uma ciência demonstrativa, e não devem ter lugar numa linguagem perfeita (FREGE, 1978:63).

Em seu livro *Os Atos de Fala*, publicado em 1969, Searle oferece uma explicação sobre os nomes próprios que é uma espécie de síntese das teorias de Mill e Frege. Searle concorda com Mill que os nomes próprios não são definições ou descrições particulares de um determinado objeto. Searle concorda com Frege que os nomes próprios possuem um sentido associado e que os termos singulares funcionam como sendo um modo de apresentação de um certo objeto.

Searle rejeita a tese de Mill de que os nomes próprios não possuem um sentido, mas apenas um uso referencial. Em suma, suas objeções a essa tese são: 1- Usamos os nomes próprios em proposições existenciais, como por exemplo: "Existe um lugar que se chama África" ou "Cérbero não existe". Nesses casos, não podemos dizer que os nomes próprios envolvidos possuem referência, caso contrário a condição pressuposta para que essas proposições possuam um valor de verdade garantiria também a compulsoriedade desse valor, ou seja, as proposições existenciais afirmativas teriam que ser verdadeiras e as negativas teriam que ser falsas. Desse modo, para que um nome próprio faça parte de uma asserção existencial é necessário que ele tenha um conteúdo conceitual ou descritivo. 2- Usamos nomes próprios em afirmações de identidade que nos fornecem informações factuais, como por exemplo, "O Everest é o Chomolungma". Assim, se essa proposição pode nos fornecer uma informação geográfica, podemos concluir que os nomes próprios possuem sentido. Searle também considera que se a base descritiva de "Everest" e "Chomolungma" é idêntica, do ponto de vista do falante que faz essa asserção pode ser analítica ou sintética.¹6 3- De acordo com o princípio de identificação, caso se queira que a referência seja completa, as proposições que envolvem nomes próprios devem possuir um conteúdo descritivo, assim como as proposições que envolvem descrições definidas (AF:217-218).

Searle admite que essas considerações nos conduzem à ideia de que os nomes próprios são descrições definidas abreviadas e que, portanto, funcionariam como substitutos para as mesmas. Isso nos levaria a uma série de problemas. Por exemplo, uma proposição como "Aristóteles é o mestre de Alexandre Magno" seria uma verdade analítica. Dessa forma, se por um lado uma série de considerações nos leva a achar que os nomes próprios são descrições definidas abreviadas, por outro lado, uma outra série de considerações nos conduz a rejeitar tal ideia. Temos então um paradoxo. Searle pretende resolver esse paradoxo através da análise da questão 1- o uso referencial de um nome próprio implica em um tipo de predicado descritivo? Ou apenas através de 2- Uma frase que tem como sujeito um nome próprio e um predicado como uma expressão descritiva é analítica? Ele interpreta esta última questão em dois sentidos: (i) toda afirmação desse tipo é

-

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Em seu artigo *Nomes Próprios e Descrições Definidas*, Mathias Schirn (2003:06) defende que, ao afirmar que se um falante associar aos termos "Everest" e "Chomolungma" suportes descritivos iguais, então a sentença "O Everest é o Chomolungma" pode ser tanto analítica quanto sintética, Searle enfrenta problemas semelhantes aos que Frege enfrenta ao observar que diferentes falantes podem associar diferentes sentidos a "Aristóteles".

analítica? e (ii) uma frase, na qual o sujeito é um nome próprio e o predicado é uma descrição definida é analítica? De acordo com Searle, a reposta a (i) é positiva. A todo nome próprio é associado analiticamente<sup>17</sup> um termo em geral. A resposta a (ii) é parcialmente positiva, pois as descrições definidas que em geral associamos aos nomes próprios não são verdades analíticas, mas a sua disjunção sim (AF:223). Isso não significa que, para ele, exista um conjunto de regras precisas que determine o sentido dos nomes próprios.

O segundo Wittgenstein trata o problema dos nomes próprios em sua obra *Investigações Filosóficas*, especialmente no §79. Wittgenstein parece defender que o sentido de um nome próprio não é uma descrição definida singular a qual o portador do nome satisfaz de forma exclusiva. Apesar de podermos explicar o sentido de um nome próprio através de uma descrição, tal descrição não é uma definição. Em suas palavras:

Observe-se este exemplo: quando se diz "Moisés não existiu", isto pode significar diferentes coisas. Pode significar: os israelitas não tiveram nenhum chefe quando deixaram o Egito – ou: não existiu nenhum homem que tivesse realizado tudo o que a Bíblia narra de Moisés – ou etc., etc. – Segundo, podemos dizer: o nome "Moisés" pode ser definido por meio de diferentes descrições. Por exemplo, como: "o homem que guiou os israelitas através do deserto", "o homem que viveu naquele tempo e naquele lugar e que naquela época foi chamado 'Moisés'", ou "o homem que em criança foi

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Para Searle, "D é analítico caso D tenha um valor de verdade, portanto D é verdadeiro por definição. Uma proposição do tipo "se algo é N, então este algo é D" é analítica quando "N" substitui um nome próprio e "D" substitui um predicado descritivo (AF:220).

retirado do Nilo pela filha do faraó" etc. E, dependendo da definição que consideremos, a frase "Moisés existiu" recebe um sentido diferente, e do mesmo modo qualquer outra frase que se refira a Moisés. – E quando alguém nos diz "N não existiu", perguntamos também: "O que você quer dizer? Você quer dizer que..., ou que...? etc. (IF: §79).

Susan Haack (2002:99-100) interpreta esse parágrafo como sendo uma afirmação de que os sentidos dos nomes próprios são associados vagamente a um conjunto de descrições definidas. Quando um indivíduo faz uma afirmação sobre Moisés, ele deverá ser capaz de acrescentar alguma descrição conhecida para "Moisés". Se tal indivíduo associa ao sentido do nome "Moisés" a descrição "o homem que quando era criança foi tirado do Nilo pela filha do faraó", mesmo que essa descrição não se refira a nenhum objeto do mundo, não podemos concluir que Moisés não existiu e que todas as proposições a seu respeito sejam falsas, mas que são descrições alternativas.

Para Haack, a explicação que Searle nos oferece sobre os nomes próprios é muito próxima da posição defendida por Wittgenstein. De fato, em sua teoria dos atos de fala ela se aproxima, caso se considere a interpretação de Haack sobre Wittgenstein como correta, porém, deve-se considerar que a partir de sua análise sobre a intencionalidade, ele passa a defender que "os nomes próprios não têm definições, no sentido habitual, mas a referência é assegurada por um conteúdo intencional associado" (I:318). Tal visão se distancia bastante das intuições básicas de Wittgenstein.

De acordo com a interpretação de Glock, no §79, Wittgenstein sugere uma explicação dos nomes próprios a partir da noção "semelhança de famílias". Os traços que utilizamos para explicar um nome próprio constituem uma família, a qual não possui um limite rigorosamente definido, e

nela várias características podem assumir a função de características definidoras. Isso não significa que Wittgenstein se compromete com a ideia de que os sentidos de um nome próprio são determinados por descrições definidas. Essa posição estaria em harmonia com as seguintes ideias defendidas pelo segundo Wittgenstein: a) uma definição não capta o sentido de um nome próprio, uma vez que diante de algumas circunstâncias ela pode ser rejeitada; b) os nomes próprios não são usados de forma rígida de acordo com definições pré-estabelecidas e c) não existe um único critério que nos permite compreender os sentidos dos nomes próprios e sim vários: a ostensão, apresentação, descrições etc. (GLOCK, 1998:261). Essa interpretação se contrapõe à interpretação de Haack.

Durante muito tempo, as teorias da referência defendidas por Frege e Bertrand Russell (1872-1970) forneceram o modelo explicativo *descritivista* ou *internalista* do mecanismo através do qual os termos singulares referem. No entanto, essas teorias também foram muito criticadas por outros filósofos posteriores tais como Saul Kripke, principalmente em seu livro *Naming and Necessity*, publicado em 1980, e Hilary Putnam¹8 em seu artigo *Meaning of "Meaning"*, publicado em 1975. Esses dois autores foram responsáveis pela introdução de um novo modelo explicativo externalista.

Saul Kripke nos oferece duas formas de explicação acerca dos nomes próprios: 1- uma explicação *semântica* e 2- uma explicação *causal* da referência, as quais se complementam. Em sua explicação semântica, os nomes próprios são considerados como designadores rígidos, isto é, como possuindo a mesma referência em todos os mundos possíveis nos quais ele existe e não descrevendo o objeto a que se refere, mas apenas

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Quanto à teoria causal que Putnam defende, discutiremos apenas na próxima seção.

designando um objeto específico. Isso não quer dizer que Kripke rejeite a possibilidade de determinarmos a referência de um nome próprio através de alguma descrição definida, mas que a mesma não determina o significado dos nomes próprios.

Em sua explicação causal da referência, Kripke defende que identificamos um indivíduo através de uma cadeia causal comunicativa, a qual nos remonta à sua origem, data de nascimento ou ascendência. Conforme esta última explicação, um sujeito usa de forma correta um termo como "Cícero" se houver uma cadeia causal que ligue adequadamente esse nome ao mesmo indivíduo batizado inicialmente. É importante levarmos em consideração que a teoria causal que Kripke defende pretende não apelar para o conhecimento ou crenças (conteúdo mental ou psicológico) do falante sobre o indivíduo ao qual se refere.

Através dessa exposição, podemos perceber que as teorias do "não-significado" defendidas por filósofos como Mill e Kripke estariam erradas conforme a teoria de Wittgenstein, pois os mesmos atribuem aos nomes próprios uma semântica completamente independente das descrições. Para Wittgenstein, uma descrição, apesar de poder ser rejeitada, é um dos critérios para compreender o sentido de um nome próprio. De acordo com a teoria causal de Kripke, a proposição "Cícero é o protetor de Catilina" afirma algo falso sobre Cícero. Ao fixar a referência desse termo por meio de uma descrição definida falsa, não há uma cadeia causal adequada que ligue o nome ao seu portador, uma vez que não existe tal portador. Já para Wittgenstein, ela seria uma das alternativas possíveis para se compreender o sentido, não exatamente definido, de um nome próprio.

Em *Intencionalidade*, Searle ainda assume a posição descritivista ou internalista e afirma que a teoria fregeana sobre o problema da referência foi a mais promissora de todas (I:34). Nas palavras de Searle:

Tanto a teoria fregeana como a presente são internalistas no sentido em que é em virtude de algum estado mental na mente de um falante e de um ouvinte – o estado mental de apreender uma entidade abstrata ou simplesmente de ter um certo conteúdo Intencional-, que falante e ouvinte podem entender referências lingüísticas (I:250).

Apesar da teoria searleana ser descritivista, ela se diferencia em alguns aspectos das teorias de Russell e Frege. Da teoria de Russell, ela se distingue por considerar que a função dos nomes próprios é apenas referir um determinado objeto e não o descrever. Para Searle, frequentemente não nos importa qual seja o conteúdo descritivo que utilizamos para identificar o objeto, basta que esse conteúdo de fato refira corretamente o objeto. Para isso, deve-se identificar exatamente o mesmo objeto que as outras pessoas (comunidade) se referem ao usar o mesmo nome (I:312).

Searle afirma que a grande contribuição de Frege foi a sua compreensão de que, no que diz respeito à referência dos nomes próprios, deve haver algum conteúdo *intencional* (sic) (no sentido amplo dessa palavra) por meio do qual a referência é feita. O erro de Frege foi considerar uma descrição como uma definição ou sentido do nome próprio, pois essa afirmação tem como consequência que a sentença em que o falante atribui ao nome uma descrição definida seja uma verdade analítica. Tomemos o exemplo citado anteriormente: se um indivíduo associa ao nome "Aristóteles" a descrição "O mestre de Alexandre Magno", então a afirmação "Aristóteles é o mestre de Alexandre Magno" seria uma verdade analítica.

Mathias Schirn acusa Searle de interpretar Frege de forma errada várias vezes: 1- Para Frege, uma descrição definida não poderia ser considerada como uma descrição, mas no máximo como *definiens* de um nome próprio. Porém,

nem assim Frege considera. 2- Conforme Frege, o sentido de um nome próprio não é unívoco tal como uma descrição definida. Os nomes próprios têm descrições como seu sentido. "Um falante pode supor como sentido de um nome o sentido de uma descrição com a mesma referência" (SCHIRN, 2003:19-21).

Searle se opõe aos defensores da teoria causal, ou como ele denomina "teoria da cadeia causal externa de comunicação", por defender que um falante através de um nome próprio pode se referir a um objeto sem recorrer a uma cadeia causal, embora algumas das descrições que tal falante use para se referir faça parte dessa cadeia. Tal como ele descreve: "Posso, por exemplo, referir a rua M, em Washington, simplesmente porque sei que há, nessa cidade, uma sequência alfabética de nomes de ruas, 'A', 'B', 'C' etc. Não preciso ter qualquer vínculo causal com a rua M para o fazer" (I:298).

Searle considera a explicação de Kripke como uma forma de descritivismo devido ao relato da introdução do nome de batismo, pois o batismo ou nos fornece um conteúdo intencional de modo verbal ou nos fornece um conteúdo intencional de uma percepção visual no momento em que ocorre a nomeação ostensiva. Searle também considera estranho o fato de que a cadeia causal defendida por Kripke não consiga alcançar o próprio objeto referido, mas apenas o seu batismo. Contudo, além do batismo e da causalidade intencional da percepção, a teoria de Kripke ainda introduz um outro elemento intencional: trata-se do fato de que cada falante que aprende um nome deve tencionar referir o mesmo objeto referido pelo indivíduo que lhe ensinou esse nome. Desse modo, a cadeia causal não é pura, pois ela envolve alguma forma de intencionalidade.

Nesse contexto, Haack (2002:96) ressalta que a teoria causal de Kripke não exige necessariamente um batismo em seu sentido literal. Em segundo lugar, essa cadeia pode ser

muito longa. Por último, o próprio Kripke tem consciência de que "estar causalmente ligado de um modo adequado" ainda precisa de mais esclarecimentos.

A ideia principal de Kripke é que existem três condições que explicam o modo pelo qual a referência de um nome próprio é bem-sucedida: (i) batismo inicial, (ii) cadeia causal e (iii) conteúdo intencional restrito. Para Kripke, essa relação ainda é externa, pois não importa como o falante imagina ter a referência, mas a ocorrência de uma efetiva cadeia causal comunicativa. Além disso, através de sua teoria causal, ele não pretende fornecer uma teoria completa sobre os nomes próprios, mas apenas um modelo de como esses termos funcionam. Porém, Searle pretende contestar esse modelo por meio de um contraexemplo já fornecido por Gareth Evans: o termo "Madagascar" é originariamente o nome de um lugar situado na África. Marco Polo apesar de tencionar usar o nome referindo-se ao mesmo objeto que o indivíduo que lhe ensinara esse termo, se referiu a uma ilha próxima da costa da África. A partir daí passamos a referir essa ilha por meio de "Madagascar". Assim, mesmo que um indivíduo ao usar o nome "Madagascar" satisfaça a condição causal que liga esse nome a uma parte do continente africano, essa condição é insuficiente para fixar a referência desse termo (I:296 - 297).

Vejamos ainda o seguinte exemplo: <sup>19</sup> suponha-se que haja um batismo inicial de uma galinha com o nome de "Galinha d'água". Depois, há uma cadeia com dez elos, ou seja, dez indivíduos que usam esse nome com o intuito de se referir ao mesmo objeto ao qual se referia a pessoa com quem aprendeu o nome. Posto que não existe uma intencionalidade interveniente sobre esse nome, essa cadeia por si só, garante que cada um dos indivíduos ao usar esse nome se refira ao objeto inicialmente batizado. Esse fato decorre da existência de

 $<sup>^{\</sup>rm 19}$  A construção desse exemplo se baseia no exemplo fornecido por Searle em (I:35-36).

um e somente um objeto o qual satisfaz o conteúdo intencional de cada indivíduo. Depois do falante responsável pelo batismo inicial, os conteúdos intencionais subseqüentes aos conteúdos anteriores na aquisição da referência são *parasíticos*. Nesse caso, Searle admite que existe uma cadeia comunicativa causal e que um observador qualquer poderia descrever essa sequência de eventos sem relatar nenhuma intencionalidade ou conteúdo descritivo. Todavia, Searle alega que esta sequência de eventos relatados pelo mesmo não corresponderia ao que realmente garante a referência desse termo.

Conforme Searle, para verificarmos isso, basta imaginarmos uma mudança em um dos elos, manter o outro constante e verificarmos o que acontece. Assim, imaginemos que o indivíduo seis decida usar o nome "Galinha d'água" para se referir ao seu vizinho Marcelo e não ao mesmo objeto que se refere o indivíduo que lhe ensinou tal nome. A cadeia pode ser descrita da seguinte forma: o nome Galinha d'água vai sendo transmitido dos indivíduos um a dez, mas há uma alteração no conteúdo intencional do indivíduo seis. Isso significa que os indivíduos sete, oito, nove e dez, pelo termo "Galinha d'água", passam a se referir ao vizinho de seis e não à galinha batizada inicialmente, pois o objeto que satisfaz a essa descrição identificadora é o vizinho de seis e não a galinha. Nesse caso, Searle questiona o que realiza a tarefa de garantir a referência do nome "Galinha d'água": uma cadeia causal física e vulgar ou a intencionalidade? Para ele, certamente é o conteúdo intencional associado a esse nome que garante a referência do termo e não simplesmente uma cadeia causal.

Searle defende que os partidários da teoria causal da referência nos fornecem apenas mais uma forma de descritivismo, uma vez que, nestas teorias o que se tem ofertado é apenas uma nova instância para se referir, além dos dispositivos sintáticos. No entanto, ele afirma que:

Não estou a dizer que a sua teoria pode ser encaixada no molde descritivista, mas que, quando escrutinada ao pormenor, a própria concepção oferecida é descritivista na sua aparência. Não nos devemos surpreender com o fato de eles terem tão pouco a dizer acerca da causalidade. Esta não tem qualquer papel nas suas teorias (I:37).

Através de sua teoria sobre a referência dos nomes próprios, Searle pretende que os mesmos deixem de ter o emprego rígido das descrições definidas e passem a se referir aos objetos sem descrevê-los, pois a concepção de identidade é separável dos conteúdos intencionais particulares que são empregados para identificar o objeto. Por exemplo: um indivíduo pode usar o nome "Homero" para se referir ao autor da *Odisséia*, mesmo em mundos possíveis nos quais Homero não é o autor da *Odisséia*. Isso decorre do fato de que, para Searle, ter uma descrição de identificação do objeto significa somente ter um conteúdo intencional, inclusive a Rede e o Pano de Fundo, que sejam suficientes para identificar o objeto. Esse conteúdo pode ser ou não expresso em palavras. A simples capacidade de reconhecer o objeto, por exemplo, é um conteúdo não expresso.

Em suma, para Searle, os nomes próprios funcionam da seguinte forma: (1) para que um nome possa ser usado para se referir a um objeto, é necessário que haja algum conteúdo intencional suficiente. O mesmo pode ser a percepção, uma descrição definida etc, contanto que seja suficiente para identificar esse objeto; (2) a partir do momento que a ligação entre o nome e o objeto é feita, o seu único conteúdo intencional pode ser usar esse nome com a intenção de se referir ao mesmo objeto, ao qual a pessoa que lhe ensinou esse nome se refere; (3) a referência de um nome é garantida somente se for satisfeita alguma condição ou conjunto de

condições associadas ao termo usado para a referência e (4) o que vale como objeto ou referência será sempre determinado conforme um sistema representacional (I:323).

Esta seção fornece uma compreensão sobre como Searle explica a forma mais simples de determinação da referência, que é o caso dos nomes próprios, recorrendo à intencionalidade como categoria inevitável. Na próxima seção, trato da referência dos termos gerais. Veremos que, para Searle, a intencionalidade também é um componente necessário para a determinação da referência dos termos gerais. Essa afirmação se contrapõe às teorias de Putnam e do segundo Wittgenstein. Por esse motivo, esse assunto será tratado especialmente na perspectiva desses três filósofos.

# SEÇÃO 8

#### O QUE DETERMINA A REFERÊNCIA DOS TERMOS GERAIS? — OU "ONDE ESTÃO OS SIGNIFICADOS?"

Podemos colocar o problema do significado e da referência a partir do argumento de Hilary Putnam de que os pensamentos não estão no cérebro explicitado em seu famoso experimento mental sobre o líquido da *Terra Gêmea*. Tal argumento é abordado por Searle em sua obra *Intencionalidade*, especialmente no capítulo 8, no qual ele defende que, "no sentido relevante, os significados estão precisamente na cabeça - não existe um outro lugar onde eles possam estar - e ainda que os argumentos de Putnam não conseguem mostrar algo em contrário" (I:253).

Putnam caracteriza a teoria descritivista, a qual ele denomina "teoria semântica tradicional", como a conjunção das seguintes teses: 1- conhecer o significado de uma palavra ou expressão consiste em estar-se num determinado estado psicológico, 2- o significado determina a referência, e, por último, 3- os estados psicológicos determinam a referência. Conforme Putnam, as teses 1 e 2 não se sustentam simultaneamente e a tese 3 é falsa. Ele aceita somente a segunda tese, no entanto, de forma revisada. Para demonstrar isso, Putnam constrói o seu experimento mental da Terra Gêmea, com o qual ele procura demonstrar que é possível dois indivíduos estarem no mesmo estado psicológico e mesmo assim determinarem referências diferentes. Assim, é necessária a existência de algo além dos estados psicológicos que determine a referência, visto que os mesmos são insuficientes para a determinação da referência ou extensão. Veremos esse argumento mais adiante.

Putnam também constrói o argumento da divisão do trabalho, com o qual ele pretende demonstrar que a extensão dos termos não é determinada individualmente, tal como ele considera que os descritivistas defendem, mas socialmente, e que os significados não estão no cérebro. Ele defende que nos casos em que não sabemos identificar a referência das palavras, nós apelamos para o conhecimento dos especialistas da sociedade da qual fazemos parte. Suponha-se que um indivíduo A não saiba distinguir "olmos" de "faias", tal como Putnam não o sabe, então A deve apelar para os especialistas em botânica, os quais fornecerão os critérios necessários (distinção entre os dois tipos de árvores, olmos e faias) para a determinação da referência dessas palavras.

Putnam defende que, nesse caso, para o indivíduo A os conceitos de *olmo* e *faia* são idênticos, ou seja, a intensão desses termos é a mesma em seu discurso, uma vez que, no uso desses conceitos, ele não sabe a diferença entre olmos e faias. Contudo, ele sabe que a referência dessas palavras não é a mesma. Temos então, conceitos iguais e extensões diferentes, estados psicológicos idênticos e extensões diferentes. A partir disso, Putnam questiona: faz sentido afirmar que aquilo ao qual os termos "olmos" e "faias" se referem é determinado por uma distinção em nossos conceitos?

Para Putnam, a resposta é negativa. Os nossos conceitos ou intensões não determinam a referência dos termos. A determinação da referência de um termo depende da cooperação entre os diversos membros da sociedade, os leigos e os especialistas. Esses últimos identificam aquilo a que "olmos" e "faias" se referem apontando para as características essenciais desses dois tipos de árvores. Assim, não é em virtude de estarmos num determinado estado psicológico que determinamos a referência das palavras, e tal determinação não é feita individualmente, mas coletivamente. Tudo isso demonstra que os significados não estão no cérebro. Tal como ele descreve: "Contrariamente à doutrina que tem estado

conosco desde o século XVII, as significações simplesmente não estão na cabeça" (RVH:41).

Para Searle, esse argumento de Putnam não refuta a tese de que os significados dos termos determinam a sua referência. Os próprios conceitos de olmos e faias não são conhecidos ou são conhecidos de forma imperfeita. Searle admite que na visão fregeana uma intensão pode ser entendida imperfeitamente, no entanto, isso não significa que se um falante não entende perfeitamente a intensão de um termo, então a sua intensão não determina a referência desse termo. Searle considera esse argumento inconsistente uma vez que Putnam se baseia nas seguintes ideias:

- 1. Para o falante A e Putnam, "olmos" significa o mesmo que "faias" em seus discursos;
- 2. Contudo, nesses mesmos discursos, a referência de "olmos" é diferente da referência de "faias".

Mas, como é que eles sabem que 2 é verdadeiro? Simplesmente porque:

3. Eles sabem que olmos não são faias e faias não são olmos.

Desse modo, temos em 3 um conhecimento conceitual do falante A e de Putnam sobre olmos e faias e, portanto, os seus conceitos de "olmos" e "faias" não são iguais e sim diferentes. Por mais imperfeita que seja a apreensão do conceito relevante, existe algum conhecimento conceitual para saber que se trata de espécies diferentes de árvores. "Se tal conhecimento não é um conhecimento conceitual, então nada mais o é", diz Searle (I:255).

Agora vejamos em que consiste o experimento mental da Terra Gêmea: numa galáxia distante chamada Terra Gêmea, existem pessoas semelhantes a nós falando uma língua

também semelhante à nossa. Essas pessoas usam "água" para se referir a um líquido que é perceptualmente indistinguível daquilo que nós nos referimos com "água" em nosso planeta. No entanto, a composição da água na Terra Gêmea é (XYZ) e a composição da água que temos aqui é (H2O). Suponha-se ainda que na Terra Gêmea há falantes de português. Tais falantes, em 1750, não possuem nenhum conhecimento sobre a química daltoniana, por isso eles não dispõem de noções tal como "H<sub>2</sub>O". Putnam afirma que não existe diferença relevante no estado mental dos falantes da Terra Gêmea e dos falantes de nosso planeta que possa explicar a diferença na referência de "água". Surge então a questão: Será que a mesma expressão "água" e o mesmo estado mental determinam a mesma referência? Para Putnam, "a referência é diferente porque a substância é diferente. O estado mental, por si próprio, isoladamente da situação global, não fixa a referência" (RVH:48).

Acredito que Searle concordaria com Putnam de que um estado mental isoladamente não fixa a referência de um termo. Vimos na seção anterior que, para Searle, o que determina a referência de um termo é o conjunto de estados intencionais associados ao mesmo. Tais estados não funcionam de maneira isolada da Rede de outros estados intencionais e só funcionam sob um Pano de Fundo que nos permite lidar com o mundo.

Searle aceita a suposição da Terra Gêmea para o propósito desta discussão. Contudo, ele acrescenta que os falantes da Terra Gêmea e os falantes de nosso planeta sabem que a composição da água da Terra Gêmea é diferente da composição da água de nosso planeta. Nesse caso, ambos os falantes conceberiam dois tipos de água, H<sub>2</sub>O e XYZ. Antes dessa descoberta, o significado de "água" era o mesmo para ambos os falantes e tinha a mesma extensão.

Putnam rejeita esta objeção:

(...) alguns filósofos têm objetado a este exemplo. Estes filósofos sugerem que se deveria dizer, se tal planeta algum dia for descoberto, que "há duas espécies de água", e não que a nossa palavra "água" não se refere ao líquido da Terra Gêmea. Segundo estes críticos, se algum dia encontrarmos lagos e rios cheios de um outro líquido, que não  $H_2O$ , que se assemelhe superficialmente a água, então teremos falsificado o enunciado de que toda água é  $H_2O$  (RVH:48).

Putnam então nos convida a rever seu exemplo da Terra Gêmea com as seguintes alterações: O líquido encontrado na Terra Gêmea poderia não ser tão parecido com a água de nosso planeta. Imaginemos que ela seja uma mistura de 80% de água e 20% de álcool, porém a química dos indivíduos da Terra Gêmea é tal que eles não se intoxicam nem seriam capazes de perceber a diferença entre esta mistura e H<sub>2</sub>O. Esse líquido seria diferente da água em vários aspectos, todavia o falante típico não as conheceria e seu estado mental individual não se distinguiria do estado mental do falante de nosso planeta em 1750, antes da descoberta da química daltoniana.

Putnam admite que se pode objetar que é possível que a Terra Gêmea tivesse especialistas conhecedores de algumas características da água tais como a sua composição, e que os falantes de nosso planeta em 1750 não sabiam que a nossa água é H<sub>2</sub>O. Nesse caso, o estado mental coletivo da Terra Gêmea era diferente do estado mental coletivo do nosso planeta em 1750. Assim, podemos pensar que um estado mental individual não determina a referência de um termo, mas o estado mental coletivo da comunidade fixa a referência. (RVH:49). Entretanto, Putnam defende que também poderia ser o caso que as pessoas na Terra Gêmea e as de nosso planeta não tivessem desenvolvido a química até 1750. Se "água" tivesse na Terra antes do desenvolvimento da química o mesmo significado usual que temos hoje, e na Terra Gêmea,

"água" tivesse o mesmo significado antes da obtenção dos conhecimentos anteriormente postulados, então o estado mental coletivo de ambos seria o mesmo no sentido relevante, apesar da extensão ser diferente de como é agora. Isso quer dizer que mesmo um estado mental coletivo não determina a extensão. Putnam questiona: poderíamos dizer que a referência de "água" muda com o desenvolvimento da química? Se a resposta é sim, então quase toda descoberta científica muda a referência de nossos termos. Se a resposta é não, podemos dizer que não é o conhecimento dos especialistas que explica a referência e significação de "água" nesses dois planetas.<sup>20</sup> Em suas palavras:

A palavra "água" referir-se-ia ainda a substâncias diferentes mesmo que o estado mental coletivo das duas comunidades fosse o mesmo. O que vai dentro das mentes das pessoas não fixa a referência dos seus termos. Numa expressão devida a Mill, "a própria substância" completa o trabalho de fixar a extensão do termo (RVH:50).

Putnam defende que a extensão de um termo é determinada indexicalmente, ou seja, identificando certas características de superfície. Conforme sua teoria, se "água" na Terra Gêmea tem uma referência diferente de "água" em nosso planeta, é porque a substância de ambas tem estruturas diferentes.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Essa afirmação não parece ser coerente com o seu argumento da divisão do trabalho. Apesar do argumento da Terra Gêmea e este último serem independentes, é de se esperar que haja uma coerência entre os mesmos. No entanto, acredito que com "conhecimento", Putnam se refira a algum conteúdo intencional dos especialistas.

Searle considera estranho o fato de Putnam presumir "H<sub>2</sub>O" como fixo e "água" instável e ainda acha que pagaríamos um preço muito alto se aceitássemos tais intuições, pois muitas coisas têm a água como componente essencial. Desse modo, a lama na Terra Gêmea não seria a mesma lama de nosso planeta, a neve etc. Mesmo assim, Searle prefere aceitar essas intuições de Putnam de forma a demonstrar que o que ele faz é substituir um conteúdo intencional por outro. Tal como Searle descreve: "de acordo com o tradicional conteúdo Intencional como constelação de conceitos, Putnam substituiu um conteúdo Intencional indexical. Em cada caso, o que determina a extensão é um significado na cabeça" (I:257).

Conforme Searle, podemos analisar a posição de Putnam distinguindo as três teses, a saber: 1- A constelação de conceitos ou conteúdo intencional ligado a um termo não fixa a referência, 2- A definição indexical de um termo fixa a sua referência e 3- O que se passa no cérebro dos falantes não fixa a referência de um termo. Para Searle, a tese 3 não se segue das teses 1 e 2. Caso contrário, Putnam teria de supor que a definição indexical não está no cérebro. Contudo, Putnam usa as teses 1 e 2 para demonstrar 3 e assim concluir que a definição indexical não está no cérebro.

Searle considera esse argumento de Putnam falacioso. Ele acredita que há dois motivos que conduzem Putnam a fazer essa jogada falaciosa: (1) a suposição de que se não conhecemos a micro-estrutura que determina a referência, então o que está no cérebro é insuficiente para fixar a referência. Para demonstrar que essa suposição de Putnam é errada, Searle usa o seguinte exemplo: a expressão "o assassino de Brown" tem um significado que determina como sua referência o assassino de Brown. Para Searle, essa expressão fixa a referência apesar de ser um fato no mundo quem seja o assassino de Brown. Se um indivíduo desconhece quem seja esse assassino, mesmo assim, a expressão "o

assassino de Brown" tem como extensão o assassino de Brown. Nas palavras de Searle:

A teoria de que a intensão determina a extensão é a teoria de que as intensões estabelecem certas condições que certa coisa tem que satisfazer para ser parte da extensão da intensão relevante. Mas essa condição é satisfeita pelo exemplo de Putnam: a definição indexical da água tem um conteúdo Intencional, isto é, estabelece certas condições que qualquer amostra potencial terá que satisfazer para ser parte da extensão de "água", exatamente no mesmo sentido em que a expressão "O assassino de Brown" estabelece certas condições que qualquer candidato potencial terá que satisfazer para ser a extensão de "O assassino de Brown" (I:259).

Para Searle, em ambos os casos, é uma questão de fato se o conteúdo intencional é satisfeito ou não. Supor que o termo "água" é definido por uma micro-estrutura desconhecida e que, portanto, sua intensão não estabelece a referência é um engano. O outro erro que Putnam comete consiste em fazer (2) algumas suposições sobre a relação entre conteúdos intencionais e expressões indexicais. Com isso, ele procura demonstrar, por um lado, que a visão tradicional de que aquilo que está no cérebro (intensão) determina a extensão não pode ser aplicada aos termos indexicais, e, por outro, que se duas pessoas tiverem estados mentais de tipos idênticos, os seus estados psicológicos devem ter as mesmas condições de satisfação. Conforme Searle, essas suposições aparecem na seguinte passagem de Putnam:

Para estas palavras (indexicais), jamais alguém sugeriu a teoria tradicional de que "a intensão determina a extensão". Para tomar o nosso exemplo da Terra Gêmea: se eu tiver um *Doppelgänger* na Terra Gêmea então,

quando eu penso "Eu tenho uma dor de cabeça", ele pensa "Eu tenho uma dor de cabeça". Mas a extensão do espécime particular de "Eu" no seu pensamento verbalizado é ele próprio (ou a sua classe de unidade, para ser preciso). Portanto, a mesma palavra, "Eu", tem duas extensões diferentes em dois idiolectos diferentes; mas não se segue que o conceito que eu tenho de mim mesmo seja de algum modo diferente do conceito que o meu *Doppelgänger* tem de si mesmo (PUTNAM, 1975:234).<sup>21</sup>

Searle tenta refutar essas suposições de Putnam através dos seguintes argumentos: "intensão" significa conteúdo intencional. A intensão de uma elocução de um termo indexical estabelece precisamente a extensão. Nos casos perceptivos, dois indivíduos (por exemplo, Jones de nosso planeta e seu Doppelgänger Jones gêmeo da Terra Gêmea) podem estar em estados mentais de tipo idêntico e, mesmo assim, os seus conteúdos intencionais podem ser diferentes. Isso significa dizer que eles podem ter condições de satisfação diferentes.

Para explicitar essas afirmações, Searle faz uso da seguinte suposição: Jones, no nosso planeta em 1750, identifica e define algo como "água", e Jones gêmeo na Terra Gêmea, também identifica e define algo como "água". Suponhamos que, no momento em que fazem a identificação indexical, os seus estados mentais e suas percepções visuais sejam de tipos idênticos. Se ambos dão a mesma definição de tipos idênticos, a "água" é identificada como o que quer que seja idêntico em estrutura a essa substância. Visto que ambos têm experiências perceptivas de formas idênticas, Putnam supõe que não é possível explicar através de seus conteúdos mentais porque "água" da Terra Gêmea tem uma extensão diferente de "água"

-

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Essa citação é feita por Searle em (I:260).

em nosso planeta. Searle então questiona: sendo essas duas experiências visuais idênticas, é possível que os conteúdos intencionais de Jones da Terra Gêmea e Jones de nosso planeta sejam diferentes?

Conforme Searle, sim. Ele afirma que apesar deles terem experiências visuais idênticas, os seus conteúdos intencionais não são idênticos, pois em cada caso as condições de satisfação determinadas pelo conteúdo mental (na mente) diferem devido à auto-referencialidade causal das experiências visuais. Em suas palavras:

As definições indexicais dadas por Jones na Terra de "água" podem ser analisadas como se segue: "água" é definida indexicalmente como o que quer seja idêntico em estrutura à substância que causa esta experiência visual, seja qual for essa estrutura. E a análise de Jones gêmeo na Terra Gêmea é: "água" é definida indexicalmente como o que quer que seja idêntico em estrutura à substância que causa esta experiência visual, seja qual for essa estrutura. Assim, em cada caso, temos experiências de tipo idêntico, elocuções de tipo idêntico, mas, em cada caso, algo diferente é significado (I:261-262).

Para Searle, diferentes falantes ao fazerem definições indexicais podem significar algo diferente devido a seus conteúdos intencionais serem auto-referenciais às experiências intencionais envolvidas. Isso não significa que "água" deve ter significados diferentes para os falantes de nosso planeta. As pessoas em geral não saem pelo mundo definindo termos naturais, mas apenas pretendem usar essas palavras como significando e referindo seja o que for que a sua comunidade signifique e refira com elas. Nos casos em que há uma denominação pública, deve haver um envolvimento dos falantes ou participantes, com as suas experiências

partilhadas, perceptuais e outras. Por último, Searle conclui que:

(...) mesmo que aceitemos todas as suas intuições (de Putnam), o que muitos de nós não o farão, os argumentos de Putnam não mostram que os significados não estão na cabeça. Muito pelo contrário: o que ele fez foi oferecer-nos uma concepção Intencionalista alternativa, baseada em apresentações indexicais, dos significados de uma certa classe de termos em geral (I:262).

Vejamos agora esse assunto do ponto de vista do segundo Wittgenstein. No seu artigo "O que Wittgenstein diria a respeito do líquido encontrado na Terra Gêmea", João Vergílio (2005) defende que a "teoria" do segundo Wittgenstein seria externalista, no sentido em que, para este último, o conhecimento dos termos não ocorre em virtude de se estar num determinado estado psicológico, mas em virtude de algo externo a esses estados. Contudo, tal externalismo se distancia em alguns aspectos do externalismo que Putnam defende.

Para verificarmos se tal ideia estaria correta, é necessário analisarmos uma categoria central da obra madura de Wittgenstein: as regras. Para o segundo Wittgenstein, a linguagem é uma atividade, assim como muitas outras, conduzida por regras. O objetivo principal de sua discussão nas Investigações Filosóficas sobre o ato de seguir uma regra é elucidar o modo como as regras guiam o comportamento e determinam os significados das palavras. Wittgenstein não fornece um conceito analítico e definitivo de "regra". Esse termo é determinado por semelhanças de famílias e sua explicação deve ser feita através de exemplos. Por esse motivo, o que ele faz são algumas observações e formulações de alguns casos acerca do que são regras e o que seria seguir uma regra.

A partir destas observações de Wittgenstein, Glock (1998:312-318) conclui que as regras podem ser caracterizadas da seguinte forma: 1- elas são padrões de correção, os quais definem o que é falar corretamente, isto é, falar com sentido. 2-As regras são funções normativas e sua expressão é a forma linguística usada para a efetivação dessas funções. Uma regra é diferente da expressão ou formulação da regra. 3- Regras são inerentemente gerais<sup>22</sup>, pois governam uma variedade ilimitada de ocorrências e distinguem-se assim de comandos e ordens.

Para Glock, Wittgenstein destaca algumas características do "seguir uma regra": (i) seguir uma regra implica numa conformidade com uma prática social. Acreditar que se está seguindo uma regra é diferente de estar de fato seguindo esta regra, pois podemos estar enganados em relação a ela. Nas palavras de Wittgenstein: (...) "acreditar seguir uma regra não é seguir a regra. E daí não podermos seguir a regra 'privadamente'; porque, senão, pensar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra" (IF: §202). (ii) seguir uma regra é diferente de apenas agir conforme uma regra. Glock interpreta essa afirmação da seguinte forma: se um indivíduo A segue uma regra, no momento em que A realiza a ação, a regra deve ser parte de sua intenção de realizar este ato e não apenas uma causa. Mas a intencionalidade aqui é apenas virtual. Isso significa que A não precisa anteriormente formular a regra, basta que A seja capaz de justificar sua ação (GLOCK, 1998:313). O problema é que essa interpretação exclui a ideia

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> As idéias de que as regras são padrões e que são gerais não significa que uma proposição gramatical que expressa uma regra linguística seja um enunciado metalinguístico sobre o emprego das palavras ou que contenha expressões de generalidade. Mas que dependem se a expressão tem ou não uma função normativa em uma certa circunstância. (GLOCK, 1998: 312)

admitida por Wittgenstein de que o agente A pode ignorar as regras que ele segue.

Tarcísio Pequeno (2005:09-12), em seu artigo *Pedras podem seguir regras?*, aponta justamente para esse problema. Ele defende que a diferença entre seguir uma regra e simplesmente agir conforme a regra de acordo com a posição de Wittgenstein é que: no caso em que seguimos uma regra, há a possibilidade de não a seguirmos, na medida em que, podemos falhar ou deixar de desempenhar uma determinada função. Já no caso de agir conforme a regra, não existe a possibilidade de não estarmos em acordo com a regra. Mas, contrário a Glock e outros comentadores, defende que a intenção não é necessária para a justificação da ação de seguir uma regra e sim porque essa ação é realizada como sendo parte do processo.

Além disso, não podemos confundir a noção de seguir uma regra com o fato de termos certas disposições cerebrais. Mesmo quando esquecemos uma regra ou a aprendemos, não estamos nem esquecendo nem aprendendo a seguir um "um estado cerebral".<sup>23</sup> Mas o que seria então seguir uma regra? Wittgenstein considera que seguir uma regra é um ato, uma prática social. Ele chega a negar a possibilidade de que somente um indivíduo tenha seguido a regra uma única vez. Em suas palavras:

O que chamamos "seguir uma regra" é algo que apenas uma pessoa pudesse apenas fazer uma vez na vida? – E isto é, naturalmente, uma anotação sobre a gramática da expressão "seguir a regra". Não pode ser que apenas uma pessoa tenha, uma única vez, seguido uma regra. Não é possível que apenas uma única vez tenha sido

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> VERGÍLIO, João. *O que Wittgenstein diria a respeito do Líquido Encontrado na Terra Gêmea*. (artigo a ser publicado no livro *Colóquio Wittgenstein*. Editora da UFC. 2005, 06-07).

feita uma comunicação, dado ou compreendido uma ordem etc. – Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são hábitos (costumes, instituições) (IF: §199).

A partir da concepção de regra, podemos entender um dos motivos que nos permitem afirmar que, para Wittgenstein, os significados dos termos não estariam no cérebro ou mente de um indivíduo, caso "cérebro" se refira a um espaço privado de vivências acessíveis somente ao seu portador. Se o uso de qualquer termo ou expressão é um uso regrado, ou seja, se para fazer tal uso é preciso seguir uma regra, e se seguir uma regra é uma prática social, embora a capacidade linguística de apreender um conjunto de regras que guiam o uso de um certo termo ou expressão seja fundamentada no âmbito dos estados mentais de um indivíduo, a linguagem e os significados independem deste. É justamente essa posição que podemos caracterizar aqui como "externalismo semântico". Tal posição claramente estaria oposta à posição de Searle, denominada de "internalismo semântico". Mas, em que sentido o externalismo de Wittgenstein se diferencia do externalismo de Putnam?

Vimos que Putnam se opõe à posição descritivista ou internalista através de dois argumentos independentes: (1) divisão do trabalho e (2) experimento mental da Terra Gêmea. Neste último, Putnam tenta demonstrar que dois indivíduos podem estar no mesmo estado psicológico quando usam "água". Seguindo a ideia dos internalistas, eles associam o mesmo sentido a essa palavra. Se o sentido de "água" é o mesmo para os falantes da Terra Gêmea e para os falantes de nosso planeta, a referência de "água" deve ser a mesma. No entanto, vimos que, para Putnam, a referência de "água" na Terra Gêmea não se refere à mesma água de nosso planeta porque as propriedades da água se distinguem das propriedades da água da Terra Gêmea. Isso demonstraria que

podemos estar num mesmo estado psicológico que outro indivíduo e nos referirmos a objetos diferentes.

Mas o que Wittgenstein diria sobre o uso que os habitantes da Terra Gêmea fazem de "água"? Essa palavra possui a mesma referência de "água" em nosso planeta? Estaríamos diante de dois tipos de água? A resposta que João Vergílio nos oferece em seu artigo é que nessas circunstâncias, seria preciso criar novos padrões de comportamento, uma vez que casos como esse não estão previstos em nossa prática social. Tal como ele descreve:

(...) é tão absurdo querer descobrir o que as regras lingüísticas nos obrigariam a fazer na Terra Gêmea, quanto seria absurdo pretender que as regras do tênis dissessem o que fazer caso a bolinha começasse a mudar de tamanho. O mais razoável é pensar que pararíamos para tomar uma decisão a respeito. E continuaríamos jogando, com regras novas, ou antigas, conforme o caso (Vergílio, 2005:16).<sup>24</sup>

João Vergílio também considera que toda essa discussão nos aponta para o fato de que, em seu experimento mental da Terra Gêmea, Putnam pretende demonstrar algo já demonstrado por Wittgenstein. Além disso, parte de suas argumentações pode ser criticada a partir daquilo que defende

"etanol", as quais se referem a dois tipos diferentes de álcool. Em alguns contextos ou jogos de linguagem, usamos "álcool" para se referir a essas duas substâncias diferentes e em outros jogos de linguagem, mais científicos, usamos "metanol" e

"etanol" em vez de apenas "álcool".

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Algumas pessoas diriam que os falantes de português poderiam chamar o líquido que se encontra na Terra Gêmea por "água" sem problemas. Esse caso não seria tão imprevisto em nossa sociedade. Tomemos como exemplo "metanol" e

o segundo Wittgenstein, necessitando então de algumas revisões.

Sobre o fato de Putnam pretender demonstrar o que Wittgenstein já teria demonstrado, o próprio Putnam afirma que "o que se segue é uma versão muito abreviada do argumento de Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*. Se ele for correto, então a tentativa para compreender o pensamento por meio daquilo a que se chama investigação 'fenomênica' está fundamentalmente mal orientado; porque o que os fenomenólogos não conseguem ver é que o que estão a descrever é a expressão interior do pensamento, mas que a expressão dessa expressão – a compreensão por alguém dos seus próprios pensamentos – não é uma ocorrência, mas uma capacidade" (RVH:42). Quanto ao fato da teoria de Putnam necessitar de uma revisão, acredito que também a partir das críticas feitas por Searle, podemos tirar essa conclusão.

Quanto à teoria searleana apresentada nesta seção, uma outra objeção que poderia ser feita a partir da "teoria" defendida pelo segundo Wittgenstein é que talvez a própria frase "os significados estão no cérebro" seria no mínimo estranha. Nas palavras de Wittgenstein:

Se discutirmos de novo sobre a localização da ocorrência do pensamento, temos o direito de afirmar que ela corresponde ao papel em que escrevemos ou à boca que fala. E se falamos da mente ou do cérebro como sede do pensamento, isto corresponderá a uma utilização da expressão "localização do pensamento" num sentido completamente diferente (LA:33).

Em *O livro Azul*, publicado em 1958, Wittgenstein considera que o fato de sermos inclinados a afirmar que os significados das frases estão localizados no cérebro é devido à analogia aparentemente existente entre a gramática das palavras "pensar" e "pensamento" com a gramática das

palavras que denotam atividades corporais como falar, escrever etc. Isso nos leva a interpretá-las da mesma forma. Mas então a questão posta nesta seção discutida especialmente por Putnam e Searle, é afinal de contas absurda ou estariam esses últimos a falar sobre "uma localização dos significados" em um outro sentido, que não é o que Wittgenstein rejeita?

Nesse mesmo livro, Wittgenstein lança várias questões de forma a analisar se a pergunta sobre a localização do pensamento ou dos significados pode obter um sentido se nós lhe atribuirmos um sentido. Por exemplo: talvez podemos dizer que os pensamentos ocorrem em nossos cérebros no sentido de que determinados processos fisiológicos correspondem aos nossos pensamentos. Essa correspondência é de tal forma que se um indivíduo A tiver acesso aos processos cerebrais responsáveis pelos pensamentos de um indivíduo B num determinado momento, então A saberia que pensamento estaria ocorrendo no cérebro de B naquele instante, ou seja, ele saberia a que pensamento aquele processo corresponderia.

No entanto, o próprio Wittgenstein admite que essa explicação falharia, pois o acesso que o observador A tem é indireto. Mas, e se considerássemos que fosse o próprio indivíduo B que se auto-observasse? Poderíamos dizer que ele estaria a observar um fenômeno interno e outro externo. O pensamento de B seria o processo interno, o qual poderia constituir-se de diversas imagens ou ainda das experiências que se têm quando se fala ou escreve. O processo externo seria o funcionamento de seu cérebro. Esses dois fenômenos nós o denominaríamos de "expressões do pensamento" ou "observação do pensamento de nossos cérebros". Nesse caso, Wittgenstein questiona: poderíamos dizer que por meio dessas expressões a questão sobre a localização do pensamento adquiriu um sentido? Provavelmente não. Wittgenstein rejeita a perspectiva segundo a qual os estados mentais são explicados através da dicotomia interno/externo. Para ele,

através da introspecção um indivíduo não tem um acesso mais direto aos seus fenômenos mentais. Os relatos psicológicos não são descrições fundamentadas em uma observação destes fenômenos, mas exteriorizações.

Conforme Wittgenstein, uma palavra como "localização" pode ser usada com diferentes significados. Através do uso dessa palavra podemos enunciar frases com inúmeros sentidos (LA:35). Seguindo essa "teoria" que Wittgenstein defende, podemos afirmar que, por meio do termo "estão", podemos falar sobre o lugar no qual um determinado objeto se encontra etc. No entanto, se na frase "os significados estão no cérebro", "estão" se refere a uma especificação de lugar, acredito que essa afirmação, pelo menos para Wittgenstein, não faria sentido. Seria apenas um caso de erro gramatical. Isso significa que podemos conhecer todas as palavras que compõem a frase "os significados estão no cérebro", e mesmo assim o seu sentido teria de ser explicado. Os significados são entidades abstratas e, portanto, não podem estar localizados no espaçotemporal. O problema é que, como colocamos antes da palavra "significados" um artigo definido plural "os", falamos desta palavra do mesmo modo que falamos da palavra "livros", por exemplo.

Desse modo, acredito que conforme Wittgenstein, o mais correto seria dizer que os significados simplesmente não ocupam lugar, pois se tratam de entidades abstratas. Essa frase seria análoga à frase "sinto que há uma imagem de cinco centímetros atrás do osso do meu nariz". Quanto ao falante que profere frases como essas, nós não dizemos que ele está mentindo, mas simplesmente que o que ele afirma não tem sentido. Mas, será que Searle usa "estão" no sentido de especificação de lugar?

Por um lado, parece que sim, pois Searle chega a afirmar que os significados estão no cérebro e que não existe um outro lugar onde eles poderiam estar. Parece então difícil considerar que com "estão" ele não esteja se referindo a uma localização.

E, portanto, Wittgenstein estaria correto, ou seja, essa afirmação searleana simplesmente não faria sentido. Todavia, podemos admitir que quando Searle afirma "os significados estão no cérebro", ele a considera num outro sentido: é em virtude de um conteúdo mental intencional produzido no cérebro e pelo cérebro, o qual associamos às palavras, que conseguimos fazer referência aos objetos do mundo. Nas palavras de Searle:

Lo que está en la cabeza es suficiente para determinar la referencia, para determinar cómo se relacionan el lenguaje y la realidad. Y debe serlo, porque si no el lenguaje y la realidad no podrían relacionarse: no sabríamos de qué estamos hablando (CJS: 101).

Dizer que os significados estão no cérebro seria semelhante à afirmação usual de que os nossos medos, crenças e desejos estão em nosso cérebro ou em nossa consciência. Ou ainda, falar que os pensamentos ou os significados estão em nossos cérebros equivale a afirmar que determinados processos fisiológicos que ocorrem em nossos cérebros correspondem aos nossos pensamentos. Contudo, essa correspondência não nos permite ter acesso aos pensamentos de outrem, ou seja, se um indivíduo A tivesse acesso aos processos cerebrais responsáveis pelos pensamentos ou estados intencionais de um indivíduo B num determinado momento, nem assim A saberia que pensamento ou estado estaria ocorrendo no cérebro de B naquele instante. Searle não considera o cérebro ou a consciência como uma espécie de recipiente no qual estão os nossos estados intencionais conscientes. Vimos na seção 2 que, para ele, o cérebro não é um inventário de estados mentais, assim como nossa memória não é um depósito de pensamentos e imagens. A memória é apenas um mecanismo capaz de gerar pensamentos e atos conscientes devido a um conjunto de experiências anteriores.

A partir dessa abordagem, a afirmação de Searle de que os significados estão no cérebro possuiria então um sentido metafórico.

Acredito que a segunda posição é mais provável, uma vez que, em sua teoria, Searle não se compromete com nenhuma categoria ontológica dos significados. Não devemos imaginar que ele acredita que se abrirmos o cérebro de um indivíduo, nós encontraremos lá um recipiente cheio de significados. Certamente só encontraríamos uma massa cinzenta, a qual presumimos ser capaz de produzir estados conscientes e inconscientes. Desse modo, o problema da afirmação "os significados estão no cérebro" não seria a carência de sentido, mas um erro, visto que provavelmente não seja em virtude de se estar num determinado estado mental que ocorre a apreensão dos significados das palavras.

Uma vez estabelecida a concepção de linguagem de Searle nos dois casos paradigmáticos da linguagem, a saber termos singulares e termos gerais, em sua correlação com a intencionalidade, podemos agora tratar de modo sistemático as duas questões críticas que motivaram toda minha pesquisa.

## CONCLUSÃO

Existem vários tipos de teorias semânticas na tradição analítica. Apesar dessas teorias se diferenciarem entre si, elas têm em comum o fato de não recorrerem a nenhum fenômeno mental como, por exemplo, a intencionalidade, para explicar a relação entre a linguagem e o mundo. A teoria de Searle essa tradição justamente por com intencionalidade como uma condição necessária para a determinação do significado e da referência. Isso demonstra o quanto o fenômeno da intencionalidade e a linguagem estão vinculados em sua teoria. É necessário agora analisarmos mais profundamente de que forma a teoria searleana consegue responder as seguintes questões (i) esta explicação recai em uma forma de psicologismo? e (ii) a intencionalidade é um componente necessário para a determinação do significado e da referência? Considero fundamentais essas duas questões. As respostas que proponho a essas questões são apresentadas agora como o resultado final desta obra.

Dizemos que uma teoria recai em um psicologismo quando ela usa noções subjetivas ou psicológicas como componentes fundamentais para a construção da mesma. Frege, pioneiro das teorias analíticas, constrói a sua teoria sem recorrer a nenhuma espécie de atividade mental subjetiva de um indivíduo, mas apenas com base na distinção entre três elementos não mentais: o signo, o sentido e a referência. Em sua luta contra qualquer forma de psicologismo, em seu artigo *Sobre o sentido e a referência*, publicado em 1892, ao fazer a distinção entre esses componentes, Frege ainda diferencia o sentido da *representação mental* que se faz de um objeto.

De acordo com Frege, a representação mental é a imagem subjetiva que um indivíduo associa ao sentido. Essa ideia mental imersa nas lembranças obtidas por meio de

impressões internas e externas é imprecisa, pois depende da memória de tal indivíduo. Ela também é singular, uma vez que não é possível a nenhum outro indivíduo possuir a mesma representação mental mesmo que essa representação seja sobre a mesma referência. Quando um indivíduo A enuncia "o cavalo mais rápido do mundo" e um indivíduo B também enuncia "o cavalo mais rápido do mundo", não há critérios para saber se a representação mental que se faz da referência dessa expressão é a mesma para esses indivíduos.

É exatamente por ter essas características que a noção de representação mental difere do sentido. O sentido de uma palavra ou expressão é algo que pode ser apreendido por diversas pessoas e, portanto, podemos dizer que ele é objetivo ou coletivo. Nas palavras de Frege:

A referência de um nome próprio é o próprio objeto que por seu intermédio designamos; a representação mental que dele temos é inteiramente subjetiva; entre uma e outra está o sentido que, na verdade, não é subjetivo como a representação, mas que também não é o próprio objeto (FREGE, 1978:65).<sup>25</sup>

Em seu artigo *O pensamento*, publicado em 1918, Frege defende que as ideias mentais se diferenciam dos objetos do mundo em quatro aspectos, a saber: 1- as ideias não podem ser experenciadas por nossos sentidos, a visão, o olfato, a audição, o paladar e o tato, tal como os objetos do mundo; 2- as ideias que nós temos fazem parte do conteúdo de nossa consciência, já os objetos do mundo independem de nossa consciência; 3- para que as ideias existam, é necessária a existência de um

126

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Essa citação diverge da tradução de Paulo Alcoforado, pois

ela dá a entender que o sentido não é tão objetivo quanto o objeto, mas o sentido não é nem um pouco subjetivo, ele é totalmente objetivo.

portador, ao contrário dos objetos que são independentes e por último; 4- cada ideia pertence a um indivíduo, posto que uma mesma ideia não pode ser partilhada por dois portadores.

Nesse último artigo, Frege também defende que não devemos confundir uma ideia com o pensamento ou proposição. Em suas palavras: "os pensamentos não são nem coisas do mundo exterior, nem idéias" (FREGE, 2002:27). Mas então, no que consiste exatamente o pensamento para Frege? O pensamento é o sentido de uma sentença, algo que pode ser considerado como verdadeiro ou falso. Isso não significa que toda sentença possui como sentido um pensamento. O pensamento é imperceptível tal como as ideias, no entanto, o pensamento não é um conteúdo de uma consciência como a ideia. As ideias que temos são criadas por nossa consciência, já os pensamentos não são criações. Os pensamentos são apreendidos por nossa faculdade de pensar e de certa forma já existem antes mesmo de serem apreendidos. A faculdade de pensar possui um portador, porém o pensamento não tem um portador. Assim, Frege postula uma terceira dimensão, da qual fazem parte entidades abstratas como os pensamentos, os sentidos etc, o que faz sua teoria ser, num certo sentido, platônica.

Retomemos agora a teoria da intencionalidade que Searle defende e questionemos se tal intencionalidade não seria algo como a ideia ou a representação mental, isto é, uma atividade subjetiva de um indivíduo, a qual é rejeitada por Frege como algo necessário para a determinação do significado e da referência. Para verificarmos se essa suposição seria correta, imaginemos a seguinte situação: John acredita que hoje não choverá, por isso ele quer ir à praia. Nesse caso, John possui dois estados intencionais, a saber: uma crença e um desejo. Tanto o conteúdo da crença quanto o conteúdo do desejo de John são inacessíveis para um observador externo. De modo análogo, não podemos ter acesso à representação mental que ele faz de praia. Vimos que, para Frege, a representação

mental que um sujeito possui não pode ser apreendida por outros indivíduos. No entanto, sendo a intencionalidade apenas uma característica que alguns eventos mentais possuem de se dirigir a algo que não eles mesmos, o que pode ser caracterizado como algo subjetivo são os estados intencionais tais como os desejos e crenças e a representação mental não 0 fenômeno da intencionalidade. intencionalidade não é nenhuma entidade mental subjetiva de um indivíduo. Mesmo assim, podemos questionar: não são os estados intencionais que os indivíduos possuem que fazem com que o conteúdo de seu proferimento tenha um significado (o significado do falante)?

De acordo com a teoria de Searle, sim. Para ele, quando um evento mental é acerca de algo no mundo dizemos que ele é intencional. Tal intencionalidade é intrínseca a esses eventos mentais. Quando um falante enuncia uma frase, ele transfere a intencionalidade de seu estado mental para a frase que ele profere. As condições de satisfação que o estado intencional possui passam a ser também as condições de satisfação do proferimento de tal falante. Desse modo, a teoria searleana recai em uma forma de psicologismo, pois a mesma recorre à intencionalidade dos estados mentais como um componente essencial para a construção de sua teoria do significado.

Isso vale mesmo se considerarmos aqui o fato de que, para Searle, nem toda forma de intencionalidade é individual, pois existe intencionalidade coletiva e algumas formas de intencionalidade individual são derivadas da intencionalidade coletiva. E ainda que a intenção coletiva da mente de um falante determinasse o significado do conteúdo de seu proferimento, essa teoria ainda seria uma forma de psicologismo, pois a intencionalidade coletiva é uma característica dos estados mentais de um indivíduo. Vimos na seção 1 que, para Searle, a intencionalidade coletiva não é uma espécie de espírito coletivo hegeliano nem é uma soma das intencionalidades individuais ou um conjunto de crenças

mútuas. Ela é irredutível, no sentido de que a intenção coletiva que um indivíduo possui é do tipo "nós temos a intenção". Essas considerações estão erradas conforme a teoria de Searle, pois para que um indivíduo tenha a intenção do tipo "nós temos a intenção" de jogar xadrez, por exemplo, é necessário que antes exista a instituição da linguagem e a instituição do xadrez. Vimos na seção 4 que Searle afirma que os atos de fala são necessários para explicar a realidade social, não o contrário. Apenas tendo uma linguagem num certo nível de desenvolvimento é que podemos analisar de que modo se relacionam a ontologia linguística e a social, tal como ele faz.

Em La construcción de la realidad social (The Construction of Social Reality) argumento que el lenguaje es la institución social básica, porque si bien existen otras instituciones sociales, como el dinero, la propiedad, el matrimonio o el gobierno, todas necesitan formas de simbolizacíon que son essencialmente lingüísticas (CJS:127).

Alguém poderia questionar aqui a concepção de intencionalidade coletiva que Searle defende. Podemos imaginar uma intencionalidade coletiva que não esteja na mente do indivíduo sem que precisemos embarcar num tipo de idealismo hegeliano. Sabemos que o calor é provocado pelo movimento de várias moléculas, mesmo assim não dizemos que o calor está em cada molécula. De modo análogo, se sete pilares sustentam uma determinada ponte, isso não significa que cada pilar sustenta a ponte, mas que o conjunto dos pilares sustenta a ponte. <sup>26</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Tarcísio Pequeno (2005:10-11) admite que podemos usar "intencionalidade" sem ser no sentido mentalista. Ele cita o seguinte exemplo de Wilfried Sellars (1912-1989): através de uma dança, uma abelha é capaz de dar informações, como por exemplo, a direção e a distância de um objeto encontrado, a

Com relação à teoria defendida por Searle sobre a referência, vimos nas seções 7 e 8 que, para ele, a referência de um termo é determinada pelo conteúdo intencional que lhe é associado e, portanto, ela também recai em uma forma de psicologismo. Não conheço nenhum artigo ou livro no qual Searle trata essa questão e parece que ele não está muito preocupado com isso. Acredito que um dos motivos seria porque a tradição procura evitar qualquer forma de psicologismo para garantir a objetividade nas soluções dos problemas filosóficos, mas através de sua explicação Searle pretende manter uma objetividade. Por esse motivo, ele naturaliza o conceito de intencionalidade e trata a intencionalidade como um outro fenômeno biológico.

Mas sendo a teoria de Searle uma forma de psicologismo, podemos por isso rejeitá-la como solução para o problema do significado e da referência? Em princípio, não. Se a intencionalidade for um componente necessário para a determinação do significado (significado do falante) e para a determinação da referência, isso apenas significa que o psicologismo é inevitável. Analisemos então a seguinte questão: será que a intencionalidade é um componente necessário para a determinação do significado e da referência? Se a resposta a essa questão for negativa e tivermos uma solução alternativa que não recorra a categorias mentais, então podemos rejeitar uma teoria da linguagem que faça uso de categorias psicológicas.

outras abelhas. Essa dança é uma forma de comunicação, embora seja ainda primitiva. Nesse caso, poderíamos dizer que as abelhas têm a intenção de fazer essa dança ou de informar, mas "intenção" deveria se entender aqui num sentido muito amplo, não necessariamente mentalista. As abelhas apenas seguem (instintivamente) as regras de sua comunidade e podem falhar caso não se comporte conforme a função que lhe compete.

Para analisarmos o problema do significado, imaginemos a seguinte situação: John tem como língua materna o inglês e está passando férias no Brasil para aprofundar os seus conhecimentos da língua portuguesa. De repente, John tem a crença de que batendo a sua porta está Jonas, ao qual logo responde em voz alta: "Jonas é um touro". John pronunciou essa expressão com a intenção de significar alguma coisa, todavia, mesmo sabendo exatamente o que queria dizer, ele não tinha certeza se a frase estava correta e se emitiu o que pretendia dizer. A partir desse caso, podemos fazer as seguintes questões (1) qual é o papel que o significado do falante exerce na explicação do funcionamento da linguagem? (2) se forem as intenções do falante que determinam o significado do conteúdo de seu enunciado, de que modo o ouvinte pode reconhecer as suas intenções através desse proferimento? (3) não podemos considerar que é o uso dentro de uma certa comunidade linguística que determina o significado do conteúdo do seu proferimento?

De acordo com Searle, o papel que o significado do falante exerce dentro da linguagem é o de ser uma noção básica para a explicação de seu funcionamento. Palavras também são usadas para significar alguma coisa. Quando falamos palavras significativas, tais palavras adquirem uma intencionalidade derivada do pensamento do falante que profere essas palavras. Tal como Searle descreve:

Frases e palavras têm significado como partes de uma linguagem. O significado de uma frase é determinado pelos significados das palavras e pela organização sintática das palavras na frase. Mas o que o falante quer dizer com o proferimento da frase, dentro de determinados limites, depende inteiramente de suas intenções (MLS:130).

Para Searle, um falante ao fazer um enunciado impõe conferindo-lhe intencionalidade enunciado. ao seu determinadas condições de satisfação que também são as condições de satisfação do estado intencional expresso. Se alguém diz: "Jonas é um touro" querendo com isso significar algo, a condição de satisfação desse enunciado é que o conteúdo que representa sua intenção seja satisfeito. Nesse caso, como se trata de uma metáfora, Searle diria que o significado literal da frase e o significado do falante não coincidem, ou seja, há uma ruptura entre o significado literal do enunciado e o significado do falante, o qual é determinado por suas intenções. Provavelmente John não pretendia fazer esse proferimento e significar Jonas é um touro, mas que Jonas é forte como um touro. Para Searle, através de uma metáfora, o falante diz uma coisa e pretende significar outra coisa.

Imaginemos que a crença de John de que alguém batia em sua porta estava correta. Esse alguém era seu amigo brasileiro Jonas. John abriu a porta e quando Jonas entrou, ele o interrogou se por meio de seu enunciado ele conseguira expressar o que pretendia dizer. De acordo com a descrição de Jonas, a frase de John estava gramaticalmente correta e poderia significar o que ele pretendia dizer. Caso através de seu proferimento, John não conseguisse expressar as suas intenções, Searle diria que o seu conhecimento sobre a língua portuguesa não foi suficiente para expressar o significado do falante.

Conforme Searle, o que permite a um indivíduo qualquer reconhecer quais são as intenções que acompanham um ato ilocucionário é o reconhecimento das condições de satisfação dos estados intencionais expressos no proferimento. Esse último é reconhecido pela compreensão dos significados usuais das palavras constituintes dessa frase e devido a um Pano de Fundo que lhe é comum. Mas será que a intencionalidade é realmente uma condição necessária para a determinação do significado do falante?

Alguém poderia objetar aqui que como o estado intencional é algo que apenas o seu portador conhece, se é ele quem determina o significado do conteúdo de seu enunciado, mesmo que os significados usuais das palavras limitem o significado do mesmo, não existem critérios objetivos e públicos para a fixação desse significado. O significado do proferimento do falante teria como principal critério de correção ele mesmo. Vimos na seção 8 que, para Wittgenstein, usar um termo ou expressão equivale a seguir uma regra. Se o critério for subjetivo, como pode o próprio falante saber se seguiu a regra corretamente ou não? O critério de correção deve ser objetivo e não subjetivo. No caso de John, os critérios de correção de seu enunciado são as regras que guiam a língua portuguesa, as quais são determinadas por uma prática social. Se John quer saber se seguiu as regras corretamente, ele deve apelar para a comunidade que domina esse jogo de linguagem, pois seguir uma regra envolve necessariamente a existência de uma prática social que a determina. Assim, a determinação do significado não pode estar fundamentada no âmbito dos estados mentais de um indivíduo.

Mesmo no caso das metáforas, o qual, para Searle, o significado literal da sentença difere do significado do falante, o significado metafórico não é determinado em virtude de uma noção de caráter mental, mas é determinado dentro de uma prática social. As palavras e frases não possuem significados fixos e, por esse motivo, podemos enunciar "Jonas é um touro" e significar "Jonas é forte como um touro". Em uma outra circunstância, podemos enunciar a mesma metáfora e significar outra coisa. Por exemplo, podemos enunciar "Jonas é um touro" e significar "Jonas é do signo de touro", mas isso não significa que são as nossas intenções que determinam os significados de enunciados metafóricos. De fato, tais enunciados são determinados pelo uso que se faz deles dentro de uma comunidade linguística em certas circunstâncias.

Muitas vezes não entendemos exatamente o que uma pessoa quer dizer com o seu enunciado ou até mesmo com suas palavras impressas no papel. Nesses casos, ou nós apelamos para o próprio indivíduo, ou para os peritos, caso esses existam. Mas, provavelmente, isso não tem nenhuma consequência relevante para a determinação do significado de seu proferimento, senão para saber o que o falante quer expressar por meio de seu enunciado ou de suas palavras escritas. Alguém poderia dizer que para que o interlocutor possa saber as intenções do falante, é necessário que este último expresse suas intenções de alguma forma. Por meio de um proferimento, ele pode fazer isso e provavelmente, em parte, as suas intenções poderão determinar as palavras que ele enunciará. Mesmo assim, isso não nos obrigaria a defender que suas intenções determinam os significados de suas palavras.

Desse modo, podemos considerar que, no caso de John, apesar de seu proferimento ter sido feito intencionalmente como querendo significar algo diferente do significado literal do proferimento, os significados literais das palavras que compõem a sua frase, o significado da frase e inclusive o significado do falante são determinados, em geral, pelo uso público que se faz dos mesmos e não pelo seu estado intencional. Não estaria sendo negado aqui que, ao falar, esse indivíduo teve a intenção de dizer algo com significado e expressar suas intenções, mas que os seus estados intencionais não exerceram nenhum papel significativo na determinação do significado.

Por várias vezes, nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein aponta para esse fato, ou seja, que não precisamos de estados intencionais ou psíquicos para determinar os significados das palavras e das frases. Como, para Searle, a intencionalidade do falante não determina os significados das palavras isoladas e os significados usuais das frases, mas apenas do significado do

conteúdo do proferimento, analisaremos o que Wittgenstein diria sobre o significado do falante.

Mas não tinha a intenção da forma global da frase, por exemplo, já em seu início? Assim, pois, já estava em meu espírito, antes mesmo de ser pronunciada! – se ela já estava em meu espírito, então, de modo geral, não estava com outra posição de palavras. Mas aqui fazemos novamente uma imagem enganadora de "ter a intenção de"; quer dizer, do uso dessas palavras. A intenção está inserida na situação, nos hábitos humanos e nas instituições (IF: §337).27

Para Wittgenstein, ao querer dizer algo através de seu proferimento, o falante não precisa ter o pensamento completo em sua mente. A capacidade que o falante possui em exteriorizar os seus estados intencionais tais como as suas crenças, desejos etc, subjaz às atitudes intencionais. Em suas palavras:

Imagine que eu diga "a b c d" e com isto queira dizer: o tempo está bom. Ao pronunciarmos estes signos, tive a vivência que normalmente só tem aquele que, ano após ano, usou "a" com a significação de "o", "b" com a significação de "tempo" etc. – Então "a b c d" significa que o tempo está bom? Qual o critério para afirmar que tive esta vivência? Faça esta experiência: diga "aqui está frio" e dê a significação de "aqui está quente". Você o

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> A expressão "ter a intenção de" usada por Wittgenstein no parágrafo citado de *Investigações Filosóficas* é apenas a expressão de uma forma de intencionalidade entre outras e não a intenção em seu sentido técnico.

consegue? – E que faz você enquanto isso? Há apenas uma maneira de o fazer? (IF: §509).

Glock (1998: 280) interpreta a citação acima da seguinte maneira: Wittgenstein aponta para o fato de que não podemos usar qualquer signo ou frase para dizer o que queremos, mas isso não significa que não existe o significado do falante. Quando um falante usa uma frase como "a b c d" e quer dizer "o tempo está bom", esse não é um caso normal de significado do falante, pois constitui um desvio do uso ordinário. Mesmo assim, para Wittgenstein, uma frase desse tipo não supõe um ato mental ou uma exteriorização e sim uma explicitação do conjunto de regras que orienta o uso dessas palavras naquelas circunstâncias. Desse modo, para Glock, Wittgenstein estaria contraposto à teoria que defende que o significado linguístico, e até mesmo o significado do falante, é determinado pela intencionalidade intrínseca do falante. Em síntese. Wittgenstein discordaria da teoria searleana.

Acredito que a resposta que Searle ofereceria a essa explicação é que: em primeiro lugar, ele não defende simplesmente que os falantes têm pensamentos e depois transformam em palavras, pois isso a seu ver seria uma simplificação grosseira.

Em segundo lugar, ele considera que o significado de uma frase depende dos significados das palavras e das convenções da linguagem dentro de uma certa comunidade, porém, o conteúdo de um proferimento feito por um falante é determinado por suas intenções. Isso não significa que o falante possa dizer "abracadabra" e com isso significar "eu estou com dor de dente"<sup>28</sup>, visto que o significado intencional é limitado pelo significado usual da frase e requer para sua compreensão as pressuposições de Pano de Fundo.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Esse exemplo é usado por Wittgenstein em (IF:160), onde ele sugere algo parecido.

Em terceiro lugar, em sua teoria dos atos de fala, Searle considera que através da adoção do uso como significação das palavras, pretendia-se acentuar o fato de que a significação de uma palavra ou expressão deve ser estabelecida por um cuidadoso exame de como ela é realmente utilizada na linguagem ordinária, e não pela procura de um conteúdo mental subjetivo ou de uma entidade abstrata ou concreta a qual ela estaria associada, enquanto "representação". Esse modo de explicação, enquanto crítica das concepções tradicionais, é muito bom, mas a noção de uso é tão vaga que acabou tornando mais confusas as próprias concepções que tentou esclarecer (AF:193).

Tal como Searle descreve, os passos seguidos pelos defensores do slogan "a significação é o uso", são os seguintes: 1- Pergunta-se: o que significa a palavra P, isso equivaleria a perguntar 2- Como a palavra P é usada? Esta última questão é interpretada como 3- De que modo nós usamos a palavra P, geralmente em uma frase declarativa e no presente do indicativo, como por exemplo, "A é P"? Daí passamos à questão 4- Como são usadas as frases que contêm a palavra P? E então para 5- Qual é o ato ilocucionário realizado no proferimento de tal frase? E finalmente para 6- Em que situações nós dizemos algo do tipo "A é P"? (AF:195).

Para ele, a suposição de que uma resposta a 5 nos conduz a uma resposta a 1 é a razão de cometermos a falácia dos atos de fala, ou seja, o erro de supor que por usarmos uma noção particular em um certo ato de fala que contêm tal palavra, nós saberemos o significado dessa noção. Já a suposição de que as respostas a 6 respondem a 1 nos leva a cometer a falácia da asserção, isto é, o erro de associar as condições necessárias para que seja realizado o ato de fala da asserção com o uso de uma noção particular. Desse modo, tanto a falácia dos atos de fala quanto a falácia da asserção advêm da suposição de que a questão 1 equivale a 2.

Se substituirmos P por um conceito particular como "lembrança", então podemos utilizar frases que contenham essa palavra, como, por exemplo: "Eu me lembro de seu belo sorriso", e verificar o modo como o verbo "lembrar-se" é usado. Depois, questionamos em que condições uma frase como essa é enunciada e que atos de fala está a fazer o indivíduo que a profere. No entanto, para Searle, não é possível descobrir uma resposta adequada a essas questões, pois as mesmas não dependem do fato de dizer, nem da noção de lembrança. Assim, por não terem uma teoria geral sobre o problema do significado ou até mesmo dos atos de fala, os defensores desse slogan não apresentam uma forma de distinção entre o emprego de uma palavra e o emprego de uma frase que contém tal palavra.

Acredito que muitos rejeitariam essa crítica de Searle como sendo válida para Wittgenstein, uma vez que ao usar termos metafóricos ou vagos, este último pretende evitar construir um sistema teórico único sobre a linguagem e nos apontar para o fato de que a linguagem é um conjunto de vários jogos de linguagem. Nesse sentido, ao explicar a linguagem através de uma análise dos atos de fala e da intencionalidade, Searle está, de certa forma, contrapondo-se a essa ideia. Além disso, Wittgenstein não estabeleceu que o uso é a significação. O que ele afirma é que, na maioria das vezes, e não sempre, os significados das palavras são determinados pelo uso que se faz das mesmas. Em suas palavras:

Pode-se, para uma grande classe de casos de utilização da palavra "significação" – se não para todos os casos de sua utilização -, explicá-la assim: a significação de uma palavra é seu uso na linguagem. E a significação de um nome elucida-se às vezes apontando para o seu portador (IF: §43).

Vale ressaltar que, para Wittgenstein, não se deve perguntar sobre os significados das palavras, mas sobre suas funções práticas. Não existe uma função única para as expressões da linguagem, nem mesmo algo que possa ser chamado de *o* jogo de linguagem. O que existem são vários jogos de linguagem e o que há entre eles são certos parentescos que se combinam e se entrecruzam. Tal como ele descreve:

Pense nas ferramentas em sua caixa apropriada: lá estão um martelo, uma tenaz, uma serra, uma chave de fenda, um metro, um vidro de cola, cola, pregos e parafusos. Assim como são diferentes as funções dos objetos, assim são diferentes as funções das palavras. (E há semelhanças aqui e ali) (IF: §11).

Mesmo assim, alguém ainda poderia objetar que se o significado do conteúdo do proferimento não fosse determinado pelas intenções do falante, não haveria como distinguir um ato ilocucional de um ato locucionário. Se um inglês diz "aqui está frio" querendo apenas treinar a pronúncia do português, isto é, sem a intenção de significado, essa expressão possui um significado usual, mas não o significado do falante. De modo análogo, quando um papagaio diz: "cadê o pé loiro?", essa sentença possui significado para nossa comunidade linguística, mas isso não significa que o papagaio tenha feito um ato ilocucionário, mas sim locucionário.

Quanto à distinção entre ato locucionário e ato ilocucionário, é difícil especular o que Wittgenstein diria sobre isso. Contudo, acredito que se um papagaio emite "cadê o pé louro?", essas palavras possuem um significado independente das intenções do papagaio, caso ele tenha intenções, assim como das intenções que os falantes de nossa comunidade linguística possuem. Poderíamos dizer que, do ponto de vista

do papagaio, essas palavras não possuem significado, pois ele não faz parte de nosso jogo de linguagem nem segue as regras de nosso jogo de linguagem, mas quem sabe de um outro jogo de linguagem muito primitivo, o jogo da imitação.

O principal motivo pelo qual podemos rejeitar a intencionalidade como componente necessário para a determinação do significado, inclusive o significado do falante, é análogo ao que nos conduz a afirmar que a intencionalidade não é um componente necessário para a determinação da referência. Passemos então a analisar o problema da referência. Para isso, vejamos a citação abaixo retirada de *Razão*, *Verdade e História* de Putnam que se refere ao experimento mental da formiga, através do qual ele analisa o problema do significado e especialmente da determinação da referência:

Uma formiga está a andar num pedaço de areia. À medida que anda, traça uma linha na areia. Por puro acaso, a linha que ela traça curva e recruza-se de tal modo que acaba por parecer uma caricatura reconhecível de Winston Churchill. A formiga traçou um desenho de Winston Churchill, um desenho que retrata Churchill? (RVH:23).

Para Putnam, muitos diriam que a resposta à questão acima é "não", pois a formiga não viu Churchill, nem o seu retrato e também não tinha a intenção de representá-lo. Apesar de ter certas semelhanças com Churchill, o conjunto das linhas traçadas pela formiga não é uma representação. Assim, parece-nos que a intencionalidade é necessária para que algo físico seja uma representação. Se a formiga tivesse visto Churchill, possuísse inteligência, capacidade de desenhar o rosto dele e intenção de fazer sua caricatura, então aqueles traços na areia seriam uma representação. O problema que surge, conforme Putnam, é que para um sujeito ter a intenção

de que algo seja uma representação<sup>29</sup>, é necessário primeiro que ele seja capaz de pensar.

Vários filósofos, tanto do passado quanto dos dias atuais, embora de formas diferentes, defenderam que o que permite aos pensamentos se referirem a algo externo, é o fato de possuírem a característica da intencionalidade. Objetos físicos não podem representar coisa alguma, a não ser que possuam uma intencionalidade derivada da mente. Searle claramente faz parte dessa tradição. Putnam defende que as palavras que pensamos e as imagens mentais não representam intrinsecamente o que pretendem representar. Não há nenhuma conexão necessária entre as palavras ou representações mentais e os objetos a que se referem. A ligação existente entre o nome e o seu portador é apenas contextual, convencional e contingente. Palavras e imagens não referem mais do que os traços feitos pela formiga.

Acredito que Searle concordaria com Putnam que as palavras não são intrinsecamente representações, mas os estados intencionais sim. Putnam rejeitaria essa afirmação, pois ele considera que não é a intencionalidade que faz com que a mente possa se referir ao mundo, uma vez que nenhum conjunto de eventos mentais constitui a compreensão e nem é necessário para isso. Segundo Putnam, o problema é que geralmente somos propensos a achar que aquilo que se passa dentro de nossas mentes determina o que queremos dizer e aquilo a que nossos pensamentos se referem. Nesse sentido, esses dois autores se contrapõem. Nas palavras de Putnam:

Referi mais atrás que alguns filósofos (o mais famoso dos quais, Brentano) tinham atribuído à mente um poder, a "intencionalidade", que precisamente a

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Com "representação" e "referência", Putnam se refere à relação entre a palavra e sua denotação.

habilitava a referir. Evidentemente rejeitei isto como não sendo solução (RVH:39).

Putnam rejeita explicitamente a intencionalidade como componente fundamental para a determinação da referência. Contudo, Putnam não cita Searle, mas sim Brentano. A intencionalidade é tratada por Putnam como uma entidade misteriosa que habilita a mente a se referir a algo exterior. Já a intencionalidade, pelo menos como Brentano e Searle a concebem, embora eles se diferenciem em vários aspectos, é vista como a capacidade que a mente possui de se referir ou representar os objetos do mundo, mas ambos apontam para o fato de que a intencionalidade não é uma relação comum, visto que é possível que nossa mente se refira a um fato ou algo inexistente no mundo.

Porém, Putnam defende que só é possível a alguém se referir a algo, se ele estiver em uma relação causal com esse objeto ou com coisas que lhe permitam descrevê-las (Teoria causal da referência). Ele não considera os traços feitos pela formiga como uma representação de Churchill, não por que lhe falta a intencionalidade, mas porque ela não se encontra em uma relação causal com o objeto real ao qual seus traços se assemelham, isto é, com o retrato de Churchill ou o próprio Churchill. Desse modo, o que nos permite referir aos objetos e estados de coisas no mundo não é a intencionalidade, mas o fato de estarmos em uma relação causal adequada com os objetos e estados de coisas no mundo.

O outro motivo pelo qual Putnam rejeita a intencionalidade é que, segundo ele, explicar a referência em termos de intencionalidade seria circular, pois ter intenções pressupõe a capacidade de referir. Aqui, ele se refere aos estados mentais impuros, isto é, eventos mentais que dependem de algo não mental. Por exemplo, a dor é um estado mental puro, mas o seu conhecimento ou crença da dor, não. Em suas palavras:

(...) acreditar pressupõe a capacidade de referir. E exatamente da mesma maneira, intentar pressupõe a capacidade de referir! As intenções não são eventos mentais que fazem com que as palavras refiram: as intenções (no sentido vulgar "impuro") têm a referência como componente integrante. Explicar a referência em termos de intenção (impura) seria circular (RVH:69).

De fato, se a explicação de Searle é construída através de uma análise dos estados intencionais que dependem da linguagem, sua explicação é circular. Todavia, vimos na quinta seção que nem todos os estados intencionais são posteriores à linguagem. Alguns estados mentais (tais como algumas crenças simples), precisamente os que Putnam denomina de estados intencionais impuros, são considerados por Searle como estados intencionais independentes da linguagem. Desse modo, explicar a linguagem através da análise de alguns estados intencionais não é circular. Alguém também poderia objetar aqui que, em sua teoria da intencionalidade, Searle utiliza nosso conhecimento prévio sobre a linguagem para explicar o fenômeno da intencionalidade. Contudo, esse modo de explicação não deve nos levar а achar que intencionalidade seja necessariamente linguística para o próprio Searle, uma vez que, nesse aspecto, o seu propósito é somente fazer uma exposição pedagógica. A direção da análise lógica, conforme ele, é explicitar a linguagem através do fenômeno da intencionalidade e não o contrário (I:26).

Voltemos agora para o caso da formiga. Para melhor analisá-lo, imaginemos as seguintes alterações: (1) suponhamos que a formiga tenha uma percepção visual de Winston Churchill; (2) em seguida ela tem a intenção de fazer alguns traços na areia e que esses traços representem o rosto de Churchill; (3) os estados intencionais da formiga não estão isolados de uma Rede de outros estados intencionais, tais

como medo, desejo, crenças etc.; (4) tais estados funcionam sobre um conjunto de capacidades pré-intencionais admitidas (Pano de Fundo) que nos é familiar.

Acredito que nesse caso, Putnam diria que tais traços são representações de Churchill, mas não devido à intencionalidade e sim porque a formiga estava em uma relação causal com Churchill. Afinal de contas ela viu Churchill e teve a capacidade de fazer tais traços para representá-lo. Por outro lado, Putnam poderia dizer que essa relação causal com o objeto ao qual se refere não é "adequada" para que os traços feitos pelas formigas se refiram a Churchill. Para Putnam, a relação causal em si é necessária, mas não é suficiente para a determinação da referência. No caso original da formiga, ele afirma que "poderíamos ter argumentado que a formiga poderia ter desenhado a mesma curva mesmo que Winston Churchill nunca tivesse existido" (RVH:34). A dúvida quanto à possível resposta que um defensor da teoria causal da referência daria nesse caso, é ao meu ver, devida o fato de que "estar relacionado de forma causal adequadamente com um objeto" não é suficientemente claro dentro dessa teoria.

Nesse caso, Searle provavelmente diria que a formiga transferiu a intencionalidade intrínseca de sua mente para o objeto físico, isto é, para o desenho na areia, o qual adquiriu uma intencionalidade derivada. Assim, os traços feitos por ela são uma representação de Churchill do mesmo modo que alguns mapas, diagramas e alguns atos de fala. Se descartarmos essas possibilidades, os traços feitos pela formiga não são uma representação de Churchill. Observem que são muitos os critérios que Searle considera necessários para que algo seja portador de um significado e que denotem algo, porém o aspecto essencial é a intencionalidade.

Imaginemos um outro caso: suponhamos que Churchill durante seu passeio pela praia caia com o rosto sobre a areia de forma que as marcas de suas feições ficaram gravadas na areia tal como algumas marcas de pisadas que deixamos nela.

Se encontrássemos esses "desenhos" na areia, consideraríamos aquilo uma representação de Churchill?

Nesse caso, acredito que Searle diria ou deveria dizer que esses traços não seriam uma representação de Churchill, pois este último não teve a intenção de fazer sua caricatura na areia. Provavelmente, ele simplesmente caiu e por acaso deixou suas marcas impressas na areia. Alguém poderia objetar aqui que não podemos saber se Churchill teve ou não a intenção de fazer a sua caricatura na areia, a não ser que lhe perguntemos. Mesmo que ele negue, isso ainda não seria uma garantia, pois há a possibilidade de que ele esteja mentindo. Portanto, suponhamos que Churchill não tinha a intenção de fazer sua caricatura na areia caindo daquela forma. Se Churchill distraidamente apertasse o botão de uma máquina fotográfica e saísse da mesma uma fotografia dele, aquela foto não seria uma representação sua só porque ele não tinha a intenção de fazer tal coisa? Não. Nesse caso, acredito que Searle diria apenas que as fotos tiradas por uma máquina fotográfica, sejam elas tiradas por um indivíduo, um robô ou um animal, possuem uma intencionalidade derivada, por isso elas são representações. Afinal de contas, o inventor desse objeto, já tinha a intenção de produzi-la para representar os objetos e estados de coisas do mundo.

Acredito que Putnam diria ou deveria dizer que os traços na areia são uma caricatura de Churchill, pois seria muito estranho dizer aqui que não há uma relação causal "apropriada" entre ele mesmo e os traços feitos por ele. Além disso, ele rejeita a intencionalidade como um componente necessário para que algo seja uma representação. Essa "caricatura" não é semelhante a nenhuma imagem de árvore solta por uma espaçonave ou a objetos vistos por indivíduos cujos cérebros são cérebros numa cuba, ela é um objeto real.

Uma outra questão que surge aqui é: por que o simples fato dos traços feitos pelas formigas ou dos traços ocasionados pela queda de Churchill terem uma certa semelhança com este último, não faz com que esses sejam representações de Churchill? Para responder essa questão, vejamos a citação abaixo de Wittgenstein:

(...) "O que faz com que o retrato seja um retrato do sr. N?" A primeira resposta que nos pode ocorrer ao espírito é: "A semelhança entre o retrato e o sr. N". Esta resposta mostra de fato o que tínhamos em mente quando falamos da sombra de um fato. É perfeitamente claro, contudo, que a semelhança não constitui a nossa idéia, porque a possibilidade de se falar de um bom ou de um mau retrato faz parte da essência desta idéia, por outras palavras, é essencial que a sombra seja capaz de representar as coisas como elas, de fato, não são (LA:68).

Wittgenstein não considera necessária a existência de semelhança entre a representação e o objeto representado, pois existe a possibilidade de uma boa e de uma má representação. Mas, e nesses casos em que há uma semelhança entre os traços feitos e a caricatura de Churchill, podemos dizer que a semelhança é suficiente para garantir a representação? Vimos que nem Searle nem Putnam exigem alguma forma de semelhança. Searle exige a característica da intencionalidade e do Backglound e Putnam exige uma relação causal "adequada" com o objeto. No entanto, percebemos nas seções 7 e 8 que essa última teoria envolve muitos problemas, pois além dos defensores da teoria causal da referência não deixarem suficientemente claro o que eles entendem por "estar relacionado de forma causal adequada com um objeto", ela corre o risco de usar uma cadeia causal impura, isto é, uma cadeia causal que envolva a intencionalidade. Assim, até agora não conseguimos eliminar a intencionalidade como um componente necessário para a representação. Passemos então a analisar a teoria do segundo Wittgenstein que defende que nem a semelhança nem a intenção são componentes

suficientes e necessários para que algo seja uma representação e ainda que, simplesmente, não existem componentes necessários e suficientes para a representação.

Para Wittgenstein, se considerássemos o processo de "representação intencional" como a condição necessária para a representação, surgiria a seguinte dificuldade: existem várias interpretações possíveis para um mesmo símbolo ou uma representação. Qual seria o critério para identificarmos qual das diversas alternativas é a interpretação correta? Embora não tenhamos um critério definitivo para essa questão, devemos ter algum critério. Se esse critério for interno, isto é, se for a nossa representação intencional do objeto ou se forem as nossas intenções, não teremos critérios para assegurar para nós mesmos que estamos seguindo a mesma regra que seguimos ontem. Da mesma forma, se forem as intenções do falante que determinam o significado do seu proferimento, não teremos critérios que garantam que estamos seguindo a mesma regra de ontem.

Vimos que, para Wittgenstein, a linguagem é uma atividade guiada por regras. As regras são padrões de correção. Numa linguagem privada, ou seja, numa linguagem que em princípio não pode ser partilhada com outros indivíduos, não existem critérios de correção. Por isso, Wittgenstein rejeita a existência de uma linguagem privada. Glock (1998:230-235) chama a atenção para o fato de que o argumento da linguagem privada não consiste em um ceticismo em relação à memória, como se essa pudesse sempre nos pregar uma peça. Não temos nem mesmo critérios para saber se ela está nos enganando ou não. O fato de não existir uma linguagem privada é porque o padrão de correção deve ser verificável, portanto, algo público.

Desse modo, para Wittgenstein, nem a semelhança nem um processo intencional são elementos necessários para que algo seja uma representação. Mas então o que seria? Suponho que Wittgenstein diria que o próprio modo como essa questão

foi lançada é um equívoco, pois ela se assemelha ao modo que um problema científico possui. Nas palavras de Wittgenstein:

Como se perguntasse: 'Quais são os elementos básicos constituintes da matéria?' (É uma questão tipicamente metafísica, sendo a sua característica a de que exprimimos uma incerteza sobre a gramática, sobre a forma de um problema científico) (LA:72).

Wittgenstein rejeita qualquer análise realizada em termos de condições necessárias e suficientes. Para ele, não devemos perguntar quais são os elementos necessários e suficientes para que algo seja uma representação, mas em que circunstâncias nós usamos "representação". Em suas palavras:

Não devemos perguntar o que são representações ou o que se passa nelas quando alguém se representa algo, mas sim: como é usada a palavra "representação". Isto não significa, porém que quero apenas falar de palavras. Pois na medida em que minha questão trata da palavra "representação", ela é também uma questão sobre a essência da representação. E digo apenas que esta questão não pode ser explicada por um ato de mostrar – nem para aquele que se representa algo nem para os outros; nem pode ser elucidada pela descrição de um processo qualquer (IF:120).

Não existe nada que possa ser considerado como a essência da linguagem, ou seja, como o conjunto das características essenciais necessárias para que um objeto signifique alguma coisa e, portanto, seja uma representação. Entretanto, nós podemos observar o modo como usamos "representação" ou "significado".

Conforme Wittgenstein, podemos usar essas noções de várias formas. A gramática dessas palavras não é fixa. No

entanto, poderíamos dizer que os traços feitos pelas formigas e os traços ocasionados pela queda de Churchill são representações de Churchill caso eles sejam *usados* dentro de uma comunidade linguística como representações de Churchill, ou seja, caso a gramática de "representação" naquela comunidade permita que esses traços sejam usados como representações de Churchill. O problema é que tanto Searle quanto Putnam procuram determinar quais são as condições necessárias e suficientes para que algo tenha um significado ou uma representação, isto é, eles querem tornar exata a gramática de "representação" e "significado", o que, para Wittgenstein, não é possível. Putnam não defende que a cadeia causal seja suficiente para a representação, mas defende que ela é necessária.

Nesse contexto, tratei especialmente as teorias de três filósofos: Searle, Putnam e Wittgenstein. Considero os dois primeiros construtores de teorias, o último um forte crítico de teorias. Como eu me propus a fazer uma análise crítica sobre a relação entre intencionalidade e linguagem, inicio quase sempre apresentando as teorias de Searle e Putnam e concluindo com a posição wittgensteiniana. Seguindo esse trajeto, analisei quais são os problemas enfrentados por uma teoria que usa noções de caráter mental para explicar o problema do significado e da referência. Se forem as intenções do falante que determinam os significados de seus proferimentos e a referência das palavras, não temos critérios objetivos para sabermos se estamos seguindo as regras que guiam nosso uso da linguagem de forma correta. Poder-se-ia objetar aqui que, conforme Searle, o significado do falante é limitado pelo significado usual das palavras, e que esse último é determinado pelo contexto e pelas práticas sociais. Sendo assim, teríamos um critério objetivo que determinaria o significado desses proferimentos, a saber: a prática social. Mas, nesse caso, Searle necessita explicar a necessidade de acrescentarmos a intencionalidade do falante nesse contexto. pois, sendo assim, a intencionalidade do falante parece ser um elemento desnecessário e supérfluo para determinar o significado de enunciados e a referência dos termos da linguagem. Assim, podemos concluir que uma teoria da linguagem que recorre a concepções psicológicas tais como a intencionalidade do falante parece acarretar mais problemas do que soluções.

## **BIBLIOGRAFIA**

- ALENCAR, V. P. A epistemologização da semântica dos nomes próprios em Russell. *Argumentos Revista de Filosofia*, n. 8, p. 232-241, 2012.
- BARROSO, C. A. C.. Uma explicação cognitiva do 'segue-se'. *Argumentos Revista de Filosofia*, n. 7, p. 179-194, 2015.
- \_\_\_\_\_\_. Qual é a função básica dos nomes próprios?. *Princípios*, v. 21, p. 429-454, 2014.
- BRANQUINHO, João. MURCHO, Desidério. *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*. Lisboa: Gradiva. 2001.
- BRANDL, Johannes. Die Entwicklung der Autorität der Ersten Person. *De Gruyter*, n.5, p.937-962, 2014.
- BRENTANO, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (1874). *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* (1982). Band 1. Frankfurt: Ontos Verlag, 2008.
- COURA, Murilo. Descrições Definidas; Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Análitica. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2014.
- BRITO, Adriano. *Nomes próprios: semântica e ontologia*. Brasília: Ed. UNB, 2003.
- CARVALHO, M. Joelma. *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano und bei Searle*. München: Philosophia Verlag, 2013.
- \_\_. Intencionalidade e Consciência em Searle. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 4, n. 2, p. 54-66, 2016.
- \_\_. Intencionalidade e Alucinação. In: Marcus José Alves de Souza; Maxwell Morais de Lima Filho (Hgg.). *Escritos de Filosofia II Linguagem e Cognição*. Maceió: Edufal, p. 91-104, 2017.
- Estevinha, L.. Quais as fronteiras da mente? Brevíssima introdução à Teoria da Mente Estendida. *philosophy@lisbon International Jounal*, v. 2, p. 39-46, 2012.
- Estevinha, L.. Internalismo e externalismo fundacionalistas: o que são. *Critica* (London), v. 01, p. 1-4, 2006.

- FAGENBAUM, Gustavo. *Conversasiones com John Searle*. Estados Unidos: Libros en Red, 2001.
- FAUSTINO, Sílvia. Wittgenstein. O Eu e sua Gramática. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- FREGE, Gottlob. *Investigações Lógicas*. Tradução de Paulo Alcoforado. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- \_\_\_\_\_. Lógica e Filosofia da Linguagem Tradução: Paulo Alcoforado. São Paulo: Editora Cultrix, 1978.
- GLOCK, Hans Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1998.
- GRAYLING, A. C. Wittgenstein. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HAACK, Susan. *Filosofia das Lógicas*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- HALLER, Rudolf. *Wittgenstein e a Filosofia Austríaca: Questões.* São Paulo: Edusp, 1990.
- IMAGUIRE, Guido. *Priority Nominalism*. 1. ed. Cham, Switzerland: Springer, 2018.
- \_\_\_\_\_\_\_.; Montenegro, Maria A.P. (Org.); Pequeno, Tarcicio H. C. (Org.) . *Colóquio Wittgenstein*. 1. ed. Fortaleza: Edicoes UFC, 2006.
- \_\_\_\_\_\_\_., G.; SCHIRN, M. .Estudos em Filosofia da Linguagem. 1. ed. Sao Paulo: Loyola, 2008.
- LECLERC, André. *Uma Introdução à Filosofia da Mente.* 1. ed. Curitiba: Editora Appris, 2018.
- \_\_\_\_\_. A.. Intentionality or Consciousness?. *Argumentos Revista de Filosofia*, n. 7, p. 40-47, 2016.
- \_\_\_\_\_. A.. Mente e "Mente". *Aurora Revista de Filosofia,* n. 22, p. 13-26, 2010.
- KIM, Jaegewon. Mental Causation in Searle's "Biological Naturalism. *Philosophy and Phenomenological Research*, n1, p. 189-194, 1995.
- KRIPKE, A. Saul. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

- MICHEL, Christoph; NEWEN, Albert. Wittgenstein über Selbstwissen: Verdienste und Grenzen seiner Sprachspielepistemologie. In: MÜLLER, NEWEN, A. (Org.). Logik, Begriffe und Prinzipien des Handelns. Paderborn: Mentis, 2007, p. 01-32.
- MILL, J. Stuart. *Sistema de Lógica Dedutiva e Indutiva*. São Paulo: Editora Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1989.
- MORENO, Arley R. Wittgenstein: Os Labirintos da Linguagem. Ensaio Introdutório. São Paulo: Ed. Moderna, 2003.
- PEQUENO, Tarcísio. Pedras podem seguir regras? In: *Colóquio Wittgenstein*. Imaguire, G.; Montenegro, M.A.P. (Org.); Pequeno, T. H. C. (Org.) . 1. ed. Fortaleza: Editora da UFC, 2006, 137-154.
- PRATA, Tárik de Athayde. "O Modelo Ontológico Estratificado no Naturalismo Biológico de John Searle: Uma Controvérsia com Jaegwon Kim". *Discusiones Filosóficas*, año 13, n. 21, julio/diciembre, pp. 119-37, 2012.
- \_\_\_\_\_. "É Incoerente a Concepção de Searle sobre a Consciência?". *Manuscrito*, v. 34, n. 2, julho/dezembro, pp. 557-78, 2011.
- \_\_\_\_\_. & LIMA FILHO, Maxwell Morais de. "Oscilações entre o Reducionismo e o Fisicalismo Não-Redutivo no Naturalismo Biológico de John Searle". *Trans/Form/Ação*, v. 36, n. 2, maio/agosto, pp. 195-218, 2013.
- PUTNAM, Hilary. *Razão, Verdade e História*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.
- RUSSELL, Bertrand. *Lógica e Conhecimento. Da Denotação*. Tradução: Pablo Ruben Mariconda. Coleção Os pensadores. São Paulo: Victor Civita, 1974.
- SCHIRN, Mathias. Nomes Próprios e Descrições Definidas. In: *Colóquio Wittgenstein*. Imaguire, G.; Montenegro, M.A.P. (Org.); Pequeno, T. H. C. (Org.) . 1. ed. Fortaleza: Editora da UFC, 2006, 15-48.
- SEARLE, John. R. *Os Atos de Fala*. Coimbra: Livraria Almedina, 1984.

\_\_\_. Consciência e Lingaugem. Tradução de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2010. \_\_\_\_\_. The Construction of Social Reality. Greatos Britain: Penguin Books, 1996. \_\_\_\_\_. Intencionalidade. Um Ensaio de Filosofia da Mente. Tradução de Madalena Poole da Costa. Lisboa: Relógio D'água, 1999. \_\_\_\_\_. Expressão e Significado. São Paulo: Martins Fontes, 2002. \_\_\_\_\_. Liberdade e Neurobiologia. Tradução de Constancia Maria Egrejas Morel. São Paulo: Editora UNESP, 2007. \_\_\_\_\_. *Mente, Cérebro e Ciência*. Lisboa: Edições 70, 1984. \_\_\_\_\_. Mente, linguagem e Sociedade. Filosofia no Mundo Real. Tradução de F. Rangel. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2000. . O Mistério da Consciência. Tradução de André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo: Ed. Paz e Terra S. A, 1998. \_\_\_\_. A Redescoberta da Mente. Tradução de Edurardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1997. SIMPSON, Thomas Moro. Linguagem, Realidade e Significado. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo. 1976. TEIXEIRA, J. F.. Filosofia e Ciência Cognitiva. 1. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004. TEIXEIRA, J. F.. Mente, Cérebro e Cognição. 1. ed. Petropolis: Editora Vozes, 2000. VERGÍLIO, João. O que Wittgenstein diria a respeito do líquido encontrado na Terra Gêmea?. In: Guido Imaguire; Maria Aparecida Montenegro; Tarcísio Pequeno. (Org.). Colóquio Wittgenstein. 1ed.Fortaleza: Edições UFC, 2006, v., p. 55-72. WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações Filosóficas. Tradução: José Carlos Bruni. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996. \_\_\_\_\_. *Da Certeza*. Lisboa: Edições 70, 1998. \_\_\_\_\_. *O Livro Azul*. Lisboa: Edições 70, 1992.

Fichas (Zettel). Lisboa: Edições 70, 1989.	
Tractatus Logico-Philosophicus. São Paulo: Edusp	2001

Linguagem e Intencionalidade são fenômenos fundamentais para a compreensão de nossa relação com o mundo. Através da análise de várias temáticas como a relação de anterioridade entre linguagem e intencionalidade, a teoria do significado, a teoria da determinação da referência de nomes próprios e termos gerais, esta obra esclarece o quanto esses dois fenômenos, intencionalidade e linguagem, estão interligados na teoria de Searle, um dos filósofos mais influentes dos últimos anos. Além disso, ela apresenta ao leitor uma avaliação crítica da teoria searleana da linguagem recorrendo às teorias de Frege, Putnam e do "segundo" Wittgenstein.

## CONCEPÇÃO: GRUPO DE PESQUISA FILOSOFIA, METAFÍSICA E COGNIÇÃO UFC/CNPq

