

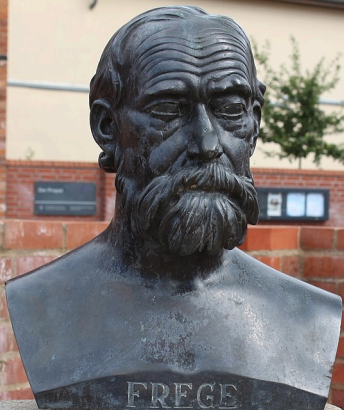
v. 29, n. 59, mai.-ago. 2022

Principios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

59





Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Princípios Natal, v. 29, n. 59, mai. - ago. 2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor

José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor

Hênio Ferreira de Miranda

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretora do CCHLA

Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-Diretor do CCHLA

Josenildo Soares Bezerra

Chefe do Departamento de Filosofia

Bruno Rafaelo Lopes Vaz

Vice-Chefe do Departamento de Filosofia

Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

Coordenador do PPGFil

Eduardo Pellejero

Princípios: Revista de Filosofia E-ISSN 1983-2109

Editor Responsável

Luiz Philipe de Caux (UFRRJ)

Editor convidado para o dossiê 130 anos de Über Sinn und Bedeutung

Vincenzo Ciccarelli (UFRN)

Conselho Editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)
Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)
Dax Moraes (UFRN)
Eduardo Pellejero (UFRN)
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Luiz Philipe de Caux (UFRRJ)
Maria Cristina Longo C. Dias (UFES)
Markus Figueira da Silva (UFRN)
Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho Científico

André Leclerc (UFC)
Cláudio Ferreira Costa (UFRN)
Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)
Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá)
Elena Morais Garcia (UERJ)
Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)
Franklin Trein (UFRJ)
Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália)
Glenn Walter Erickson (UFRN)
Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)
Guido Imaguire (UFRJ)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Gustavo Caponi (UFSC)
Jaimir Conte (UFSC)
Jesús Vázquez Torres (UFPE)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)
Joel Thiago Klein (UFPR)
José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)
Juan Adolfo Bonaccini (in memoriam)
Marco Antonio Casanova (UERJ)
Marco Zingano (USP)
Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)
Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)
Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)
Roberto Machado (UFRJ)
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Željko Lopari (UNICAMP)

Editoração Eletrônica e Normalização

Luiz Philipe de Caux

Diagramação

Luiz Philipe de Caux

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia Campus

Universitário, UFRN CEP: 59078-970 –

Natal – RN

E-mail: principios@cchla.ufrn.br

Home page: <https://periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 29, n. 59, mai. - ago. 2022, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2022.
Periodicidade: quadrimestral
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia
v. 29, n. 59, mai. - ago. 2022
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

SUMÁRIO

DOSSIÊ

1892-2022: 130 anos do artigo de Frege *Über Sinn und Bedeutung*: perspectivas sobre as relações entre linguagem, significado e pensamento.

- 9 As dimensões do projeto fundacional de Frege em 1892: Uma nota editorial
Vincenzo Ciccarelli
- 21 As divergências na interpretação da concepção fregeana de *Bedeutung*
Kariel Antonio Giarolo
- 48 Frege on singular senses
Marco Ruffino
- 71 Sobre as mudanças na conceitografia: Papel formal dos valores de verdade
Alessandro Bandeira Duarte
- 92 Frege on the ontological presuppositions of scientific discourse
Dirk Greimann
- 111 Normatividade, experiência e certeza em Wittgenstein
Wagner Teles de Oliveira
- 130 A dinâmica cognitiva do pensamento indexical
Mateus Valente

- 151 **Meaning, colouring, and logic: Kaplan vs. Frege on pejoratives**
Ludovic Soutif

ARTIGOS

- 173 **Inferência da única explicação e eliminação de hipóteses: Uma abordagem pragmática**
Marcos Rodrigues da Silva
- 185 **Fenomenologia e vocação em Ortega y Gasset**
José Maurício de Carvalho
- 202 **Habermas, Foucault e a “vulneronormatividade”: Interfaces entre a norma e a experiência**
Ângela Cristina Salgueiro Marques
Lucas Henrique Nigri Veloso
- 233 **Aprimoramento das práticas punitivas e prevenção distal do crime: Uma alternativa ao ceticismo sobre a responsabilidade moral**
Marcelo Fischborn
- 248 **O que é o neoliberalismo? Isto existe?**
Amaro Fleck

RESENHA

- 271 **Íris Uribe, Ontologia e estética em Luigi Pareyson (Jundiaí: Paco, 2021)**
Ubiratane Rodrigues

TRADUÇÃO

- 278 **O Liberalismo, de Leonard Hobhouse**
Trad. Ivan Sternick, Mateus Leite, Rauan Fernandes, Maxwell de Sousa e Gabriel Guedes

DOSSIÊ

1892-2022: 130 anos

do artigo de Frege

‘Über Sinn und Bedeutung’:


**perspectivas sobre as relações entre
linguagem, significado e pensamento.**

Editor convidado:

Vincenzo Ciccarelli


As dimensões do projeto fundacional de Frege em 1892: uma nota editorial

The dimensions of Frege's foundational project in 1892: an editorial note

 10.21680/1983-2109.2022v29n59ID29813

Vincenzo Ciccarelli

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

 0000-0002-8996-9170

ciccarelli.vin@gmail.com

Resumo: Este artigo é uma nota editorial de introdução ao dossiê temático '1892-2022: 130 anos de *Über Sinn und Bedeutung* de Frege'. Por meio do exame dos artigos publicados no dossiê, defendemos a tese de que o projeto fundacional do artigo de Frege de 1892 é mais amplo que o projeto logicista em filosofia da matemática e que se desenvolve ao longo de quatro dimensões fundamentais: 1) o desenvolvimento de uma teoria semântica geral; 2) a fundação filosófica de uma linguagem formal e dos principais modos de inferência; 3) a fundação do discurso científico; 4) o esboço de uma semântica para a linguagem natural.

Palavras-chave: Sentido ; Referência ; Logicismo ; Frege

Abstract: This paper is an editorial note to be conceived as an introduction to the special issue '1892-2022: 130 years of Frege's *Über Sinn und Bedeutung*'. Through the analysis of the papers included in the special issue, we argue that Frege's foundational project of 1892 is wider than his logicist project in the philosophy of mathematics and that such a foundational project is developed along four main dimensions: 1) the development of a general semantics; 2) the philosophical foundation of both the formal language and the main modes of inference; 3) the foundation of scientific discourse; 4) the sketch of a semantics for natural language.

Keywords: Sense ; Reference ; Logicism ; Frege

INTRODUÇÃO

A publicação do artigo *Über Sinn und Bedeutung* de 1892 representa o ápice filosófico do projeto fundacional de Frege: uma semântica filosófica acompanhada por uma rica ontologia, ambas destinadas a fundamentar o novo sistema formal apresentado, no ano sucessivo, nas *Grundgesetze* (Frege, 1964) (o suposto "opus magnum" do seu logicismo). As principais inovações deste sistema maduro - uma revisão substancial do sistema da *Begriffsschrift* de 1879 - surgiram naturalmente

dos dois pontos fundamentais do artigo de 1892: 1) a distinção entre sentido (*Sinn*) e referência (*Bedeutung*); 2) a noção de valor de verdade como referência de sentenças declarativas. Frege concebeu a distinção entre as duas dimensões do significado como um ponto de virada na sua trajetória intelectual, a superação definitiva de conceitos confusos ainda presentes nas obras anteriores, como ele mesmo admite:

Quando escrevi o meu *Grundlagen der Arithmetik*, ainda não tinha traçado a distinção entre sentido e referência; portanto, na expressão ‘o conteúdo de um possível julgamento’ estava combinando o que agora designo com as palavras distintas ‘pensamento’ e ‘valor de verdade’.” (Tradução nossa) (Frege, 1984)

Uma primeira análise do impacto do artigo de 1892 nos mostra como a distinção entre sentido e referência nasce a serviço do projeto logicista de fundação da aritmética e, em particular, da crítica à filosofia da matemática de Kant. Com o filósofo de Königsberg Frege compartilha a ideia fundamental da informatividade dos enunciados aritméticos, mas, como é bem noto, a divergência entre os dois aparece no seu estatuto epistêmico: para Frege tais enunciados são analíticos a priori. Esta divergência é amplamente justificada por meio de uma nova noção de analiticidade, que, a partir de 1884, Frege enxerga como demonstrabilidade dentro do sistema da lógica com o auxílio apenas de um certo tipo de definições. Contudo, a revisão do conceito de analiticidade ainda não era suficiente para dissipar o fantasma da “banalidade” que desde Kant assombrava esta noção. Como justificar a extensão de conhecimento acarretada pela demonstração de um teorema da aritmética? Considerado que tais teoremas são reconduzíveis a sentenças de identidade (ex: ‘ $2 + 1 = 3$ ’), eis que Frege devia lidar com o problema filosófico que, desde então, carrega o seu nome: como é possível que existam sentenças de identidade informativas? Ou, numa formulação melhor, como podemos justificar a diferença em valor cognitivo entre sentenças do tipo ‘ $3 = 3$ ’ e sentenças do tipo ‘ $2 + 1 = 3$ ’? O artigo de 1892 é a resposta a estas perguntas, a proposta de uma solução ao famoso “quebra-cabeça da identidade” ou, como ficou conhecido em língua inglesa, ao “Frege’s puzzle”.

Depois de 130 anos as noções de sentido, referência e a solução fregeana ao problema da identidade ainda são objeto de um intenso debate. Neste dossiê temático encontram-se reunidas as contribuições mais recentes sobre os aspectos mais diversos do artigo de 1892 e da semântica bidimensional. O ponto principal deste artigo - que quer ser uma nota introdutória ao dossiê - é que a amplitude do projeto fundacional de Frege inaugurado pelo artigo de 1892 perpassa as problemáticas específicas da fundação da aritmética e desdobra-se ao longo de quatro dimensões principais: 1) uma teoria geral do significado de todo tipo de

expressão linguística; 2) um sistema formal para a lógica filosoficamente justificado; 3) a fundação do discurso científico; 4) a semântica da linguagem natural. Sobre o primeiro aspecto, isto é, sobre a compreensão dos elementos fundamentais da nova semântica de Frege, o artigo de K. Giarolo (neste dossiê, pp. 21-47) apresenta uma discussão crítica do amplo panorama das interpretações contemporâneas das noções semânticas introduzidas por Frege. A tal propósito, o presente dossiê inclui também um interessante artigo de M. Ruffino (neste dossiê, pp. 48-70) que discute a constituição de “sentidos singulares” e mostra algumas criticidades da semântica de Frege. No tocante ao segundo aspecto, o presente dossiê inclui os artigos de A. Bandeira Duarte (neste dossiê, pp. 71-91) que representa uma análise profunda das relações entre elementos sintáticos e semânticos na construção do sistema formal de Frege. Sobre o terceiro aspecto, o artigo de D. Greimann (neste dossiê, pp. 92-110) representa uma interessante comparação entre o critério de comprometimento ontológico de Quine e um critério mais amplo e rico que pode ser explicitado a partir de algumas observações de Frege; por outro lado, o artigo de W. Teles de Oliveira (neste dossiê, pp. 111-129) acompanha a crítica posterior ao conceito fregeano de linguagem científica e de lógica, a partir do abandono de Wittgenstein da visão filosófica do *Tractatus*. Finalmente, no tocante ao quarto aspecto, as contribuições de M. Valente (neste dossiê, pp. 130-151) e L. Soutif (neste dossiê, pp. 151-171) representam avaliações críticas de algumas ideias semânticas fregeanas na discussão dos temas da expressão de crenças indexicais e da semântica dos pejorativos.

Cada seção deste artigo será dedicada a uma breve discussão dos quatro aspectos destacados, mostrando a relevância dos textos incluídos no presente dossiê.

1. A SEMÂNTICA BIDIMENSIONAL E AS SUAS INTERPRETAÇÕES

Uma compreensão satisfatória do projeto fundacional de Frege em 1892 é possível somente se colocamos o artigo *Über Sinn und Bedeutung* no contexto das principais teorias semânticas da modernidade e dos demais textos de Frege imediatamente anteriores. Nesta seção examinaremos tal contexto mais amplo, mostrando a relevância das ideias de Frege além do projeto logicista em filosofia da matemática.

Talvez de forma levemente esquemática, podemos conceber a semântica de Frege como a superação de duas teorias de filosofia da linguagem da

modernidade: o idealismo semântico de Locke e o referencialismo de Mill. No primeiro caso, temos uma teoria do significado epistemicamente palatável e ontologicamente parcimoniosa: os significados das expressões linguísticas são representações “internas” (*ideias*, na terminologia fregeana) da mente do sujeito. Além disso, a teoria de Locke preservava uma certa dimensão “informativa” ou “descritiva” do significado que passa a coincidir com o conteúdo das representações. Logo, não há mistério algum de como o falante possa acessar à esfera semântica da linguagem que domina, bem como a linguagem interpretada não acarreta particulares comprometimentos ontológicos com o “mundo externo”. É bem nota a crítica a essa forma de idealismo semântico que ocupa as seções centrais do artigo de Frege de 1892. Contudo, já em 1874 John Stuart Mill havia explicitado as principais problemáticas de uma tal concepção do significado¹: num célebre exemplo, Mill afirma claramente que ao usar o nome próprio ‘Sol’ no contexto de uma asserção, a intenção do falante é afirmar algo sobre o Sol e não sobre a sua representação deste objeto; logo, o significado dos nomes próprios deve coincidir com a entidade que eles supostamente denotam. O que Mill de forma preliminar está expressando é a exigência de uma teoria da linguagem que possa justificar a objetividade do discurso científico; exigência que Frege sente de forma ainda mais plena e urgente.

Como mostrado na seção anterior, Frege traz à tona também novas problemáticas, como por exemplo o problema da informatividade de algumas sentenças de identidade. Este fato justifica a célebre distinção entre sentido (*Sinn*) e referência (*Bedeutung*), o núcleo conceitual da teoria semântica exposta no artigo de 1892. Em particular, a proposta fregeana nasce a partir de cinco exigências teóricas fundamentais:

1. A justificativa da objetividade do discurso científico;
2. A explicação do significado de todo tipo de expressão que ocorre no discurso científico;
3. A justificativa da diferença do valor cognitivo entre sentenças do tipo ‘ $a = a$ ’ e sentenças do tipo ‘ $a = b$ ’;
4. A compatibilidade com o princípio de composicionalidade do significado e o princípio de substituição *salva veritate* de Leibniz;
5. A fundação filosófica da noção de consequência lógica.

¹ Cfr. (Mill, 1874), book I, §.2.

Esses cinco pontos mostram claramente as maiores abrangência e profundidade filosófica da análise fregeana comparada com as teorias de Locke e Mill. E é justamente a tentativa de satisfazer estas cinco exigências que leva também aos aspectos mais originais e, às vezes, controversos da semântica de Frege.

Como aparece claramente no ponto 2, as noções de *Sinn* e *Bedeutung* devem ser compreendidas num contexto bem mais amplo do que a mera questão do significado dos nomes próprios, pois, um dos propósitos fundamentais da teoria é Frege é aplicar essas noções ao caso de sentenças declarativas. Visando tal aplicação, Frege chega à tão famosa quanto controversa conclusão de que o *Bedeutung* de uma sentença é um tipo muito especial de objeto, isto é, o seu valor de verdade. Este é só o primeiro passo rumo a uma ontologia platônica repleta de entidades abstratas.

A abrangência da teoria fregeana da linguagem leva, contudo, a problemas de interpretação das duas noções principais envolvidas. O artigo de K. Giarolo (neste dossiê, pp. 21-47) nos apresenta a interessante diversidade de perspectivas sobre este tema e, em particular, sobre a compreensão correta da própria noção de *Bedeutung*. O problema fundamental é que a palavra ‘Bedeutung’, em alemão, é uma expressão genérica, traduzida normalmente como ‘significado’, cuja adaptação ao rigor lexical da filosofia da linguagem apresenta não poucas problemáticas. Como Giarolo não deixa de observar - apelando à interpretação revisionista de Tugendhat - a tradução de ‘Bedeutung’ com ‘referência’ poderia não ser tão inocente:

Ernst Tugendhat (1998), no artigo *El significado de la expresión “Bedeutung” em Frege*, resultado de uma conferência apresentada em Oxford em 1969, afirma explicitamente que a tradução de *Bedeutung* por *referência* é defeituosa. Esta tradução, segundo Tugendhat, faz supor que Frege entendeu por *Bedeutung* de uma expressão o objeto designado por ela, mas isso não pode estar correto, pois Frege fala, no escrito póstumo *Ausführungen Über Sinn und Bedeutung*, de *Bedeutung* não somente no caso de nomes e sentenças, mas também de predicados. Não obstante, diferentemente de nomes e sentenças, predicados não designam objetos. (K. Giarolo, neste dossiê, p. 41)

Após ter exposto as principais interpretações da noção de *Bedeutung*, Giarolo mostra como esta noção deve ser analisada e articulada no contexto mais amplo da linguagem inteira, com respeito não só aos nomes próprios, mas também aos predicados e às sentenças inteiras e visando o projeto geral de Frege em 1892.

Mas, como mostra o artigo de Ruffino (neste dossiê, pp. 48-70), não é só a noção de *Bedeutung* a apresentar suas dificuldades interpretativas, assim como as problemáticas principais não surgem apenas na extensão da semântica de Frege ao caso de sentenças e predicados. Ruffino destaca uma série de criticidade oriundas da constituição dos sentidos singulares a serem atribuídos a expressões singulares (isto é, nomes próprios ou descrições definidas). Em particular, a discussão concerne a formação de um sentido saturado a partir de um sentido insaturado (isto é, o sentido de uma expressão incompleta) combinado com o artigo definido:

One important question to be raised is whether there is any difference between the sense of 'F' and the sense of 'the F', i.e., whether the addition of the definite article essentially changes the sense expressed. Of course, there must be a difference, since the former has a concept as reference, and the latter has an object.[...] An unsaturated sense can never be the same as a saturated one. If this is so, the difference between the sense of 'the F' and of 'F' can only be due to the semantic contribution of the definite article. But what exactly is the semantic contribution of the definite article that transforms the unsaturated sense of 'F' into the saturated sense of 'the F'? Where does saturation come from? This, I think, poses a puzzle for the interpretation of Frege's notion of singular senses of definite descriptions. (M. Ruffino, neste dossiê p. 52)

Dito de passagem, a questão do papel semântico do artigo definido em Frege não é secundária, nem pode ser reduzida a um “efeito colateral” da falta de rigor da linguagem natural. De acordo com Frege, a presença do artigo definido é um indicador confiável do fato que temos uma expressão singular e isto é até empregado num dos eixos argumentativos das *Grundlagen* para justificar a existência dos números naturais como objetos a partir de descrições do tipo ‘o número de habitantes da Alemanha’. Portanto, o “puzzle” destacado por Ruffino de como o sentido de um artigo definido possa saturar o sentido de uma expressão incompleta representa uma questão crucial da interpretação da semântica de Frege.

2. A NOVA LÓGICA: SENTIDO, REFERÊNCIA E LINGUAGEM FORMAL

O quebra-cabeça da identidade surgiu no contexto da filosofia da matemática de Frege e, em particular, na interpretação das sentenças de identidade tão características da aritmética. Nos primeiros parágrafos de *Über Sinn und Bedeutung* Frege rejeita rapidamente a caracterização da identidade da *Begriffsschrift* de 1879, sinal que a solução do quebra-cabeça irá mudar profundamente o próprio sistema lógico a ser empregado para fundamentar o seu

logicismo. Nesta seção analisaremos algumas das mudanças substanciais induzidas pela distinção entre sentido e referência.

No primeiro sistema formal de 1879, a identidade tem um papel de um símbolo metalinguístico: a sentença 'A = B' expressa o fato que o símbolo 'A' tem o mesmo "conteúdo conceitual" (*Begriffliche Inhalt*) que o símbolo 'B'. Ou seja, a identidade é concebida como uma relação entre símbolos que subsiste quando tais símbolos expressam o mesmo conteúdo. Frege será levado a rejeitar esta posição principalmente por dois motivos:

1. Essa concepção de identidade tem a consequência contra-intuitiva de que identidades associadas a descobertas científicas (como a sentença 'a estrela matutina = a estrela vespertina') carregariam apenas informações sobre o comportamento dos sinais linguísticos e não sobre o mundo;
2. A noção de conteúdo conceitual não foi claramente definida e o seu papel em definir os modos fundamentais de inferência tampouco é claro.

No artigo publicado neste dossiê (pp. 71-91), A. Bandeira Duarte mostra de forma límpida e detalhada o processo de revisão da concepção de identidade entre 1879 e 1892 que desembocará no novo sistema formal das *Grundgesetze*. Em particular, Bandeira Duarte enfatiza corretamente o papel que a distinção entre sentido e referência tem desempenhado em moldar a nova noção de identidade e quais foram as consequências para o novo sistema dedutivo.

Primeiramente, Bandeira Duarte aponta para uma aparente falha no sistema dedutivo de 1879, possivelmente ligada a uma incerteza do próprio Frege no entendimento da identidade. Já em 1879 Frege concebe o símbolo da identidade como aplicável a termos singulares e a sentenças. Contudo, no sistema antigo a seguinte inferência não é possível:

$$'A \rightarrow B' ; 'B \rightarrow A' \vdash 'A = B' \quad (*)$$

Por algum motivo, Frege em 1879 não estava aberto à possibilidade de considerar a identidade entre sentenças como uma equivalência material, embora tudo indica que o condicional que ele usava fosse um condicional material.

Como Bandeira Duarte observa, a inferência (*) é crucial para formalizar as demonstrações das leis da aritmética esboçadas informalmente nas *Grundlagen* em 1884 e, talvez, Frege foi impelido a rever o conceito de identidade a partir do momento em que tentou implementar as demonstrações necessárias ao seu logicismo no sistema formal de 1879.

A semântica bidimensional introduzida em 1892 dissipou as confusões e as indecisões de Frege e permitiu uma justificativa da inferência (*): a identidade não seria mais uma relação entre sinais mas entre objetos (o que justificava a informatividade de algumas identidades); sinais distintos podem compartilhar a mesma referência embora expressem sentidos diferentes; a referência de sentenças declarativas é um objeto especial, isto é, o valor de verdade. Estas novidades, em 1893, foram incorporadas no novo sistema formal das *Grundgesetze*: o símbolo '=' agora expressa identidade de referência ou 'Bedeutung' (*gleichbedeutend*) e, portanto, dadas duas fórmulas '*A*' e '*B*', a expressão ' $A = B$ ' agora passa a significar identidade de valor de verdade, isto é, equivalência material. A inferência (*) - ora plenamente justificada pelas novas condições de verdade das sentenças de identidade - torna-se um axioma do sistema, a Lei Básica IV. Este percurso teórico é exposto de forma detalhada e rigorosa por Bandeira Duarte que representa uma ferramenta fundamental para entender o contexto específico e as principais motivações da introdução da distinção entre sentido e referência.

3. A FUNDAÇÃO DO DISCURSO CIENTÍFICO

O horizonte das reflexões de Frege, desde o começo da sua atividade intelectual na filosofia, é de se localizar bem além dos problemas técnicos da formalização da linguagem ou das questões específicas das definições aritméticas. O seu interesse nos fundamentos da matemática remete claramente a um projeto mais amplo de fundação do raciocínio científico, a serviço do qual a linguagem aritmética desempenha o seu papel fundamental. No Prefácio da *Begriffsschrift* de 1879, Frege escreve:

Esta conceitografia [...] é um recurso inventado para certos propósitos científicos e ninguém tem de condená-la se não for adequada para outros. Se ela alcança o seu objetivo até um certo ponto, então ninguém deve se preocupar com o fato que não há novas verdades no meu trabalho. Seria de consolo para mim que o desenvolvimento do método também estimula o avanço da ciência. Bacon, afinal de contas, pensou que fosse melhor inventar um meio pelo qual tudo possa ser facilmente descoberto do que descobrir novas verdades específicas e todos os grandes passos do recente progresso científico nascem do aprimoramento do método. (Frege, 1997, tradução nossa)

É interessante notar que Frege concebeu o seu trabalho de lógico em paralelo com as reflexões sobre o método de Francis Bacon. Sob esta perspectiva, podemos conceber a trajetória intelectual de Frege como uma obra de re-classificação da matemática na estrutura dos saberes baseada numa profunda reflexão sobre os fundamentos e as formas da linguagem científica. A nova semântica

bidimensional e a arregimentação da linguagem natural podem ser vistas como atividades propedêuticas a esta reclassificação que, por sua vez, é grávida de consequências filosóficas. A título de exemplo podemos considerar a noção de sentido (Sinn) introduzida no artigo de 1892 como noção chave para justificar a objetividade do discurso científico. Um outro exemplo, pode ser tomado da reflexão sobre os fundamentos da aritmética. A pergunta fundamental das *Grundlagen* de 1884 é: qual é a forma lógica das atribuições numéricas? Frege responde apontando para a forma sintática das sentenças da aritmética que consistem em sentenças de identidade entre numerais que ocorrem como termos singulares; a teoria semântica acrescenta a consideração de que se os enunciados aritméticos são verdadeiros com esta forma lógica, então teremos de aceitar a existência dos números naturais como objetos, pois termos singulares em sentenças verdadeiras devem ter uma referência.

A fundação do discurso científico em termos de teorias sintáticas e semânticas sobre a linguagem levanta a questão das complexas relações entre a linguagem e a realidade descrita pelas teorias científicas. No seu artigo publicado neste dossiê (pp. 92-110), D. Greimann explora este aspecto nas suas consequências mais profundas e implícitas. De acordo com Greimann, podemos individuar em Frege um critério de comprometimento ontológico mais rico e profundo do clássico critério de Quine, um critério que nos induz a aceitar também as entidades cuja existência é condição para uma comunicação exitosa na ciência. Por exemplo, ora a existência de valores de verdade como objetos, ora a dos sentidos como entidades independentes das mentes dos falantes, se fazem necessárias para que seja possível a função assertiva da linguagem e para a objetividade do discurso científico.

* * *

A fundação do discurso científico em Frege depende também de fatores mais gerais, como, por exemplo, a própria concepção da lógica e da linguagem formal. Para Frege existe uma forma lógica adequada e absoluta das proposições científicas que determina o seu comprometimento ontológico. Além disso, o sistema formal é concebido mais como uma “característica universalis” *à la* Leibniz que como um mero sistema de cálculo: os axiomas e as regras da lógica definem a própria noção de necessidade lógica além da noção de analiticidade. No ensaio de W. T. de Oliveira (neste dossiê, pp. 110-129) é exposto o colapso desta visão da lógica e da linguagem formal como nível absoluto de normatividade e necessidade, com particular referência ao pensamento de Wittgenstein após o abandono da visão do *Tractatus*.

4. SENTIDO, PENSAMENTO E LINGUAGEM NATURAL

A segunda metade do artigo *Über Sinn und Bedeutung* representa um riquíssimo *potpourri* de questões avançadas de filosofia de linguagem: é a parte em que Frege analisa uma série de exemplos complexos para “testar” a sua teoria semântica. Bem entendido, nesta altura da exposição, Frege já tem definido todas as ferramentas semânticas para resolver o problema da identidade e implementar a nova interpretação da linguagem formal. Logo, é claro que o interesse de Frege está indo além das problemáticas específicas do seu projeto logicista. Este fato coloca o artigo de 1892 numa perspectiva mais ampla, onde até problemas relacionados com o funcionamento da linguagem natural e contextos linguísticos externo ao escopo da lógica clássica se tornam questões relevantes. Frege é pai de muitas filhas: da lógica formal, do logicismo em filosofia da matemática e, a partir de 1892, também da filosofia da linguagem contemporânea.

Os exemplos da segunda parte do artigo de 1892 são extremamente diversos: Frege considera o caso do discurso indireto e, por meio da inversão entre sentido e referência, elabora uma primeira explicação semântica dos contextos intensionais; o caso de orações subordinadas introduzidas por expressões tipo ‘pelo fato que’, ‘por que’, ‘em virtude de’ e, novamente, explica o funcionamento intensional destes contextos com o modelo do pensamento como referência (quase sugerindo uma conexão com a lógica do “grounding” de Bolzano!); além disso, não faltam exemplos com indexicais ou expressões com papéis meramente estilísticos.

Quando afirmamos que o projeto fundacional do artigo de 1892 vai além das exigências teóricas imediatas de Frege nesta época, pensamos sobretudo a estes exemplos. A semântica bidimensional aqui se torna a promessa de uma teoria geral do significado que possa, pelo menos até um certo ponto, ser aplicada a uma ampla variedade de contextos de uso. Portanto, não é surpreendente que as teorias de Frege tenham inspirado propostas teóricas em filosofia da linguagem mesmo com relação a tópicos extremamente distantes da lógica formal ou da filosofia da matemática.

Neste dossiê temos duas principais contribuições que mostram como a semântica de Frege possa ser trazida para o debate em filosofia da linguagem natural contemporânea. A primeira é representada pelo artigo de M. Valente (neste dossiê, pp. 130-150) no qual é apresentado o problema da re-expressão/retenção de crenças indexicais (problema da dinâmica cognitiva). De acordo com Valente, o problema da dinâmica cognitiva remete a um problema de

reconhecimento da nova ocorrência do mesmo conteúdo em duas diferentes condições de proferimento. O que remete, por sua vez, ao problema de um critério de identidade do pensamento expresso por uma sentença. E é neste ponto que a conexão com a reflexão de Frege desempenha o seu papel: Frege no ensaio *Der Gedanke* (Frege, 1997) e na correspondência com Husserl (Frege, 1980) elabora um critério de identidade de sentido em termos da impossibilidade de ter atitudes doxásticas contrastantes em relação à mesma sentença. Valente tenta aplicar o critério de Frege aos casos do problema da dinâmica cognitiva e reformula tal critério de maneira interessante.

A segunda contribuição de filosofia da linguagem natural é de L. Soutif (neste dossiê, pp. 151-171). O artigo de Soutif lida com o problema da relevância inferencial dos pejorativos e coloca em debate Frege e Kaplan. A tese fundamental de Soutif é que os pejorativos, embora sejam "inertes" em relação às condições de verdade de uma sentença, parecem fazer uma certa diferença nas inferências que podemos ou não fazer a partir de sentenças em que ocorrem. Soutif se refere aos seguintes exemplos:

(A1) That damn Kaplan was promoted; therefore, Kaplan was promoted.

(A2) Kaplan was promoted; therefore, that damn Kaplan was promoted.

Intuitivamente, podemos considerar (A1) como uma inferência válida, enquanto (A2) aparenta ser inválida. Como no caso do artigo de Valente, Soutif traz Frege para o debate, mas, desta vez, com um olhar crítico:

The proper way to understand Kaplan's challenge is, in my view, to understand it as challenging the Fregean idea that the pejorative epithet, being truth-conditionally inert, has no inferential potential. I take it that Kaplan is right in arguing against Frege that to the extent that there is a difference in logical status between A1 and A2 (the former being valid, the latter invalid), the pejorative epithet *has* inferential potential depending on where it occurs in the inference. And like Kaplan, I take it, *pace* Frege, that this is a *datum* to be accounted for by a logical theory. (L. Soutif, neste dossiê, p. 168)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Frege não foi um pensador eclético: ao longo da sua carreira manteve trocas intelectuais quase exclusivamente com os pesquisadores engajados no problema dos fundamentos da matemática. Além disso, a sua filosofia não foi considerada um único grande sistema. A imagem que temos dele é sempre fragmentada e limitada a poucos artigos: o lembramos como "pai da lógica", mas pouquíssimas pessoas estudam de fato o seu sistema formal; o lembramos como "pai da filosofia

da linguagem”, mas, sobretudo na didática, temos a tendência a achatar esta paternidade sobre a simples distinção entre sentido e referência; o lembramos como “pai do logicismo”, mas, ao mesmo tempo, lembramos também o fracasso do sistema formal das *Grundgesetze*. Neste artigo tentamos demonstrar não só que estas três paternidades estão entrelaçadas e que é impossível entender a profundidade da distinção entre sentido e referência sem apelar à totalidade do projeto fregeano, mas também que esse projeto se estende muito além das três paternidades mencionadas e que a abrangência da semântica de Frege é muito maior, incluindo também aspectos de filosofia da ciência, ontologia e filosofia da linguagem natural. E que, depois de 130 anos, *Über Sinn und Bedeutung* ainda inspira e alimenta o debate filosófico.

REFERÊNCIAS

FREGE, G.. The Thought. *The Frege Reader*. Ed. by M. Beaney. Oxford: Blackwell, 1997, 325-345.

_____. *The Frege Reader*. Ed. by M. Beaney. Oxford: Blackwell, 1997.

_____. *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*. Ed. by Brian McGuinness. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

_____. *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Ed. by McGuinness and Kaal. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

_____. *The Basic Laws of Arithmetic. Exposition of the System*. Trad. Montgomery Furth. Los Angeles: University of California Press, 1964.

_____. *Die Grundlagen der Arithmetik*. Stuttgart: Reclams Universal, 1987.

MILL, J.S. *A System of Logic*, Longman, 1874

TUGENDHAT, Ernst. El significado de la expresión “Bedeutung” en Frege. In: *Ser, Verdad, Acción: Ensayos Filosóficos*. Barcelona: Gedisa, 1998.

_____. The Meaning of “Bedeutung” in Frege. *Analysis*, vol. 30, 1970, p. 177-189.


As divergências na interpretação da concepção fregeana de *Bedeutung*

*Divergences in the interpretation of the Fregean conception of *Bedeutung**

 10.21680/1983-2109.2022v29n59ID27907

Kariel Antonio Giarolo

Instituto Federal do Rio Grande do Norte (IFRN)

 0000-0002-4715-8636

karielgiarolo@gmail.com

Resumo: O conceito de *Bedeutung* é central na filosofia de Frege, entretanto existe uma grande divergência na literatura sobre sua adequada interpretação. Michel Dummett, Hans Sluga, Wolfgang Carl, Tyler Burge, Ernst Tugendhat e outros comentadores de Frege irão apresentar discordantes interpretações acerca de *Bedeutung*, as quais se comprometem com aspectos gerais das perspectivas lógico/filosóficas fregeanas. Com base nisso, o objetivo principal do presente artigo é reconstruir a discussão relacionada a interpretação e tradução do conceito fregeano de *Bedeutung*, visando mostrar que a tradicional caracterização de *Bedeutung* como *referência* traz uma série de problemas exegéticos. Por um lado, *Bedeutung*, entendida enquanto *referência*, implica que sentenças devam ser compreendidas como tipos especiais de nomes próprios, porém, tal interpretação parece ser incompatível com o chamado *princípio de contexto* fregeano. Por outro lado, interpretações revisionistas, por sua vez, contravém o suposto realismo de Frege, além de não serem compatíveis com a apresentação encontrada em *Über Sinn und Bedeutung*. Desse modo, abordarei as divergências na literatura, explicitando os principais problemas que impossibilitam uma caracterização uniforme de *Bedeutung* e as consequências oriundas de cada interpretação.

Palavras-chave: *Bedeutung*; Frege; Referência; Sentido; Significância

Abstract: The concept of *Bedeutung* is a central concept in Frege's philosophy, however there is a huge divergence in the literature about its adequate interpretation. Michael Dummett, Hans Sluga, Wolfgang Carl, Tyler Burge, Ernst Tugendhat, and others Frege's commentators will present discordant interpretations of *Bedeutung*, which are committed to general aspects of Frege's logical/philosophical perspectives. Based on this, the main goal of this paper is to reconstruct the discussions associated to the interpretation and translation of the Fregean concept of *Bedeutung*, aiming to show that the traditional characterization of *Bedeutung* as reference brings a series of exegetical problems. On the one hand, *Bedeutung*, understood as reference, implies that sentences must be understood as a special kind of proper name, however, such an interpretation seems to be incompatible with the so-called *Fregean context principle*. On the other hand, revisionista interpretations, in turn, contradict Frege's supposed realism, besides not being compatible with

the presentation found in *Über Sinn und Bedeutung*. In this way, I will discuss the divergences in literature, explaining the main problems that prevent a uniform characterization of *Bedeutung* and the consequences arising from each interpretation.

Keywords: *Bedeutung*; Frege; Reference, Meaning; Significance

INTRODUÇÃO

Frege efetuou uma distinção que possivelmente tenha sido uma de suas mais importantes contribuições para o desenvolvimento posterior de toda filosofia da linguagem, a saber, a distinção entre *Sinn* e *Bedeutung*. O conceito de *Sinn* não traz consigo complicações em sua interpretação, tanto que é traduzido como *sentido* ou *sense* e é tomado como o conteúdo objetivo de uma expressão ou sentença. Contudo, a respeito do conceito de *Bedeutung*, a situação é significativamente mais complexa. Ele é um conceito extremamente fundamental para a compreensão da filosofia fregeana, mas, ao mesmo tempo, de difícil interpretação e até mesmo de tradução. *Bedeutung* faz parte de um grupo de conceitos da história da filosofia que geram controvérsias. No alemão, esse termo pode significar *sentido, significado, relevância, importância*, mas não *referência*.

Em artigos como *Funktion und Begriff* (1891) e, principalmente, em *Über Sinn und Bedeutung* (1892), Frege apresenta sua concepção de *Bedeutung* relacionada aos nomes próprios e às sentenças assertivas completas. No escrito póstumo *Ausführungen über Sinn und Bedeutung*, redigido possivelmente entre 1892 e 1895, Frege discute esta noção também com respeito a termos conceituais, entretanto, na literatura sobre Frege não encontramos total concordância sobre a interpretação desta noção. Por um longo período, optou-se, ao menos nas traduções inglesas, pelos termos *reference*¹ ou *denotation*². Com o passar do tempo, alguns autores optaram por novas traduções, tais como *meaning, significance, semantic role, truth-value potential*, etc. O principal problema vinculado a isto é que nenhuma dessas interpretações é totalmente neutra com respeito à exegese do conceito de *Bedeutung*.

Michael Beaney (1997), em *The Frege Reader*, tradução inglesa de uma série de artigos e fragmentos de textos de Frege, identifica esse problema e defende que uma tradução ideal deveria estar baseada no chamado *princípio de neutralidade exegética*, ou seja, deveria se evitar produzir versões com o intuito de resolver as questões de interpretação. Beaney, inclusive, evita traduzir o termo, optando por mantê-lo no original. O problema é que Frege utiliza o termo *Bedeutung* em pelo

¹ Dummett (1973), Sluga (1973) e (1980), Soames (1998).

² Burge (1986).

menos dois sentidos bem explícitos. Em algumas passagens é possível interpretá-lo como *referência*, como quando ele fala da relação de um nome com seu portador (1997, p. 153). Porém, em outros momentos, podemos interpretar o termo como *importância*, como, por exemplo, quando Frege argumenta que, para os propósitos da ciência, precisamos de *Bedeutung* e que a *Bedeutung* de uma sentença é aquilo que importa juntamente com o pensamento expresso por ela (1997, p. 157).

Posta a questão, procurarei apresentar as principais teses de Frege encontradas, em sua maioria, em *Über Sinn und Bedeutung* para, em seguida, reconstruir as discussões na literatura secundária. Há três interpretações de *Bedeutung* que pretendo focar. Primeiramente, apresentarei a interpretação “clássica”, isto é, *Bedeutung* como *reference* ou *denotation*, que possuem, nesse contexto, praticamente o mesmo significado. Em seguida, discutirei a interpretação de Dummett (1973, 1981), a qual utiliza *reference* nestes dois livros, embora em outras obras tenha optado por *meaning*. O detalhe importante na interpretação de Dummett são as noções de *semantic role* e a ideia de que a relação tida entre um nome e seu portador serve como protótipo para a explicação da relação de referência para os outros tipos de expressões, inclusive sentenças. Por fim, tratarei da interpretação “revisonista” de Tugendhat, que optará por traduzir o termo alemão por *significance*. A proposta de Tugendhat é buscar uma explicação unitária de *Bedeutung* que fosse aplicável aos três tipos de expressões – nomes, sentenças e predicados. Para isso, ele insere um termo técnico, denominado *truth-value potential*.

Com base nisso, minha proposta principal é reconstruir a discussão sobre a interpretação da concepção fregeana de *Bedeutung*, tentando mostrar as dificuldades exegéticas envolvidas na problemática. Além disso, procurei mostrar que uma análise do conceito passa pela identificação do ponto de partida tomado por Frege ao caracterizar os variados tipos de expressões que têm *Bedeutung*. *Bedeutung* inicialmente deve ser atribuída aos nomes próprios ou no contexto das sentenças? A resposta a essa pergunta é, muito provavelmente a chave para uma adequada compreensão da concepção fregeana, apresentada principalmente em *Über Sinn und Bedeutung*.

1. A APRESENTAÇÃO FREGEANA DO CONCEITO DE *BEDEUTUNG*

A distinção fregeana entre *Sinn* e *Bedeutung* aparece pela primeira vez em *Funktion und Begriff* de 1891. Nas obras que antecedem este artigo,

principalmente na *Begriffsschrift*³ de 1879, Frege ainda não tinha em mãos estes dois termos técnicos. Ao invés de *Sinn* e *Bedeutung*, Frege fala em *conteúdo julgável*, aquilo que se julga importante dentro de um processo inferencial (FREGE, 1997 p. 49). Já em *Funktion und Begriff*, temos explicitamente a distinção entre as duas noções. Lemos no texto (2009, p.93):

Temos de distinguir assim sentido de *Bedeutung*. Certamente, “ 2^4 ” e “ $4 \cdot 4$ ” têm a mesma *Bedeutung*, isto é, são nomes próprios do mesmo número, mas não têm o mesmo sentido. Daí terem “ $2^4 = 4^2$ ” e “ $4 \cdot 4 = 4^2$ ” a mesma *Bedeutung*, mas não o mesmo sentido; o que neste caso, significa não conter o mesmo pensamento.

Dito de uma maneira resumida, o conceito de *Bedeutung* surge em *Funktion und Begriff* motivado pelas discussões sobre os enunciados de identidade, onde há a busca pela explicação das diferenças de valor cognitivo entre certas expressões⁴. Neste texto, Frege já defende que nomes próprios, assim como sentenças assertivas completas, possuem *Bedeutung* e que existe uma espécie de conexão funcional entre a *Bedeutung* do todo, ou seja, da sentença e a *Bedeutung* de seus constituintes. Esse é o princípio de substitutividade, que será desenvolvido em *Über Sinn und Bedeutung*⁵.

Em *Über Sinn und Bedeutung*, Frege retoma novamente essa discussão com respeito aos enunciados de igualdade. Frege, inicialmente, tratará da concepção de *Bedeutung* com respeito aos nomes próprios. Na acepção fregeana, a noção de nome próprio (*Eigennamen*) é um sinal ou uma expressão saturada que “se refere” (*bedeutet*) a um objeto determinado. Um nome próprio de modo algum pode designar um conceito e, por isso, não pode tomar o lugar de um predicado. Entre os nomes próprios utilizados por Frege, ele identifica pelo menos nove, os quais nem sempre se confundem com o uso ordinário do termo ‘nome próprio’. Alcoforado (FREGE, 2009, 131) cita os seguintes exemplos de nomes próprios: 1. ‘Aristóteles’; 2. ‘Ulisses’; 3. numerais – como ‘2’; 4. demonstrativos singulares – como ‘este’; 5. denominações de objetos únicos – como ‘Vênus’; 6. descrições definidas – como ‘o discípulo de Platão’, ‘o mestre de Alexandre Magno’; 7. ‘Estrela da Manhã’; 8. ‘quem descobriu a forma elíptica das órbitas planetárias’; 9. sentenças ou proposições, enquanto expressões saturadas que designam valores

³ É possível falar que em Frege temos duas semânticas. A primeira delas é encontrada na *Begriffsschrift*, a segunda a partir da publicação de *Funktion und Begriff*.

⁴ Essa ideia é endossada por Sluga (1975).

⁵ Em *Funktion und Begriff* a *Bedeutung* de uma sentença é concebida como o valor que uma função ganha quando completada por um objeto.

de verdade⁶. Para não confundir as coisas, por enquanto tratarei, metodologicamente, as sentenças ou proposições separadamente.

A primeira vez que Frege fala em *Bedeutung*, em *Über Sinn und Bedeutung*, é no trecho que segue (1997, p. 152-153):

É, pois, plausível que exista, unido a um sinal (nome, combinação de palavras, letras), além daquilo por ele designado, que pode ser chamado de sua *Bedeutung*, ainda o que eu gostaria de chamar de o sentido do sinal, onde está contido o modo de apresentação do objeto. A *Bedeutung* de “estrela da tarde” e “estrela da manhã” é a mesma, mas não o seu sentido.

[...] por “sinal” e por “nome”, entendo qualquer designação que desempenhe o papel de um nome próprio, cuja *Bedeutung* seja um objeto determinado (esta palavra tomada na acepção a mais ampla), mas não um conceito ou uma relação [...]

Esse fragmento deixa claro a abrangência que a noção de nome próprio tem em Frege e a necessidade de que sua *Bedeutung* não seja confundida com um conceito ou com uma relação. A *Bedeutung* de um nome próprio é um único objeto, mesmo que ao nome possa estar associada uma série de modos de apresentação. Nomes próprios, como ‘o último filho de Leopold Mozart’, ‘o autor de *A Flauta Mágica*’ ou ‘Wolfgang Amadeus Mozart’ “*bedeuten*” o mesmo objeto, a saber, o compositor alemão Wolfgang Amadeus Mozart. Tais nomes contêm, evidentemente, modos de apresentação diferentes, fazem contribuições informativas diferentes sobre a *Bedeutung*, mas esta permanece inalterada.

Todavia, existem casos nos quais nomes próprios, mesmo tendo sentido, não designam nada. É possível citar alguns exemplos muito interessantes onde temos um sentido, mas não temos *Bedeutung*. O primeiro caso ocorre em nomes próprios que são utilizados na própria ciência. Frege dá dois exemplos, um tirado da astronomia e outro baseado em um teorema da Análise, mas poderíamos pensar em vários outros. ‘O corpo celeste mais distante da Terra’, primeiro exemplo de Frege, tem um sentido, podemos apreendê-lo, mas é muito duvidoso que tenha uma *Bedeutung*. O mesmo acontece com o outro exemplo dado, ‘a série que converge menos rapidamente’. Mas, diferentemente do primeiro exemplo, é provado matematicamente que tal nome não tem uma *Bedeutung*, pois, “... para cada série convergente dada, uma outra série que converge menos rapidamente pode sempre ser encontrada” (FREGE, 1997, p. 153).

O segundo caso no qual temos um sentido, mas não *Bedeutung*, diz respeito a nomes próprios que pertencem à ficção ou à poesia, como Frege fala em vários momentos. Nomes como ‘Ulisses’, ‘o herói da Odisséia de Homero’, ‘Sherlock

⁶ Percebe-se aqui que Frege faz uma assimilação entre sentenças e nomes próprios. Isso será muito importante para Dummett (1973, 1981), como se verá mais adiante.

Holmes’, ‘o amigo do Dr. Watson’ ou ‘Saci-Pererê’ também possuem um sentido, assim como os exemplos dados anteriormente, mas não possuem *Bedeutung*. Tais nomes são, na verdade, ‘nomes próprios aparentes’ ou ‘pseudo nomes próprios’. “Nomes que falham ao cumprir o papel usual de um nome próprio, que é nomear alguma coisa, podem ser chamados nomes próprios falsos” (FREGE, 1979, p. 130). Eles parecem desempenhar a função de um nome com *Bedeutung*, mas, em realidade, apenas tem um caráter estético e não científico. Os personagens que aparecem nas obras de arte não são cientificamente interessantes, no sentido em que Frege deseja construir uma ciência, mesmo que causem encanto estético.

Outra tese importante de Frege com respeito à *Bedeutung* dos nomes próprios está associada à circunstância em que usamos as palavras não da maneira costumeira, mas indiretamente, ou seja, quando fazemos uso do discurso indireto. Frege diz em *Über Sinn und Bedeutung* (1997, p. 153-154)

Se as palavras são usadas de modo costumeiro, o que se pretende é falar de sua *Bedeutung*. Mas pode acontecer que se deseje falar das próprias palavras ou de seu sentido. O primeiro caso se dá quando as palavras de outrem são citadas em discurso direto. Nesse caso, as palavras de quem cita “*bedeuten*”, imediatamente, às palavras de quem é citado, e somente estas últimas têm sua *Bedeutung* costumeira.

Um exemplo simples do uso do discurso indireto ocorre quando dizemos algo como: ‘Goethe disse “Escrever é um ócio muito trabalhoso”’. Neste caso, as palavras entre aspas não devem ser tomadas nem com o sentido e nem com a *Bedeutung* costumeiros (*gewöhnliche Bedeutung*). A *Bedeutung* passa a ser o sentido costumeiro das palavras entre aspas. As palavras no discurso indireto têm uma *Bedeutung* indireta (*ungerade Bedeutung*). A grande motivação de Frege para fazer a distinção entre *Bedeutung* costumeira e indireta é para não ter problemas com o princípio de substitutividade com respeito a expressões com a mesma *Bedeutung*.

Tal princípio de substitutividade, o qual Frege toma de Leibniz⁷, tem lugar importante na discussão sobre a *Bedeutung* das sentenças. Da mesma maneira que os nomes possuem um sentido e uma *Bedeutung*, as sentenças assertivas completas, as quais, segundo Frege, expressam um pensamento, também os possuem. A primeira questão que surge é se o pensamento é o sentido ou a *Bedeutung* das sentenças. Para solucionar isso, Frege apela para o princípio de substitutividade. Imagina-se um caso em que temos dois nomes cuja *Bedeutung* seja a mesma. “Se substituirmos uma palavra da sentença por outra palavra que

⁷ O princípio de Leibniz citado por Frege em *Über Sinn und Bedeutung* é o seguinte: “*Eadem sunt, quae sibi mutuo substitui possunt, salva veritate*”. Isso poderia ser traduzido por algo como “São iguais os que se podem substituir mutuamente, preservando a verdade”.

tenha a mesma *Bedeutung*, mas sentido diferente, esta substituição não poderá ter nenhuma influência sobre a *Bedeutung* da sentença” (FREGE, 1997, p. 156). Se na sentença ‘O discípulo de Platão foi mestre de Alexandre Magno’ substituirmos ‘O discípulo de Platão’ por outro nome próprio, cuja *Bedeutung* seja a mesma, como, por exemplo, ‘o autor da *Ética a Nicomaco*’, teremos uma nova sentença, que expressará um novo pensamento, mas a segunda sentença será verdadeira assim como a primeira. ‘O autor da *Ética a Nicomaco* foi discípulo de Platão’, entretanto, não tem o mesmo sentido da sentença anterior. Aquele que desconhece que ‘o discípulo de Platão’ e ‘o autor da *Ética a Nicomaco*’ são a mesma pessoa ou tem a mesma *Bedeutung* poderia tomar um pensamento como verdadeiro e outro como falso. Assim, Frege conclui que a *Bedeutung* de uma sentença não pode ser o pensamento expresso por ela. Mas qual seria, então, a *Bedeutung* de uma sentença assertiva completa? E qual a importância em se buscar uma *Bedeutung* para a sentença?

A resposta de Frege à primeira pergunta causou e ainda causa desconforto em vários autores da tradição e comentadores da obra fregeana. Frege afirma algo que já havia feito em *Funktion und Begriff*, que a *Bedeutung* de uma sentença assertiva é um valor de verdade. Poderíamos, segundo Frege (1997, p. 157), ficar apenas com o sentido de uma sentença, caso não quiséssemos ir além do pensamento. A busca pela *Bedeutung* de uma sentença está associada a uma atitude científica. Ao fazer ciência estamos preocupados com o valor de verdade de nossas sentenças, não apenas com o conteúdo expresso por elas. Por isso é importante que os termos, os nomes próprios que constituem a sentença, tenham uma *Bedeutung*, pois se um constituinte da sentença for um nome próprio aparente, desprovido de *Bedeutung*, a sentença como um todo também será desprovida de *Bedeutung*, ou seja, não terá valor de verdade. No seguinte trecho Frege desenvolve um pouco essa ideia (2009, p. 139):

Somos assim levados a reconhecer o *valor de verdade* de uma sentença como sendo sua *Bedeutung*. Por valor de verdade de uma sentença entendo a circunstância de ela ser verdadeira ou falsa. Não há outros valores de verdade. Por brevidade, chamo a um de o Verdadeiro e a outro de o Falso. Toda sentença assertiva, caso importe a *Bedeutung* de suas palavras, deve ser considerada como um nome próprio; e, sua *Bedeutung*, é ou o Verdadeiro ou o Falso. Estes dois objetos são reconhecidos, pelo menos tacitamente, por todo aquele que julgue, que considere algo como verdadeiro, até mesmo por um cético.

A tese fregeana de que todas as sentenças verdadeiras têm a mesma *Bedeutung* (o Verdadeiro) e todas as sentenças também têm a mesma *Bedeutung* (o Falso) deu origem a muitas discussões na literatura. Até porque o Verdadeiro e o Falso são tomados como dois objetos. Muitos dos problemas de interpretação

que serão discutidos nas próximas seções têm origem nessa passagem de *Über Sinn und Bedeutung*. Frege apresenta uma tese bastante nebulosa e que parece ser contraintuitiva, pois normalmente pensa-se que uma sentença, quando verdadeira, deve estar em alguma espécie de relação com um fato e não com um objeto, como o Verdadeiro. A maneira mais natural de analisar a verdade ou falsidade de uma afirmação ou sentença é por meio de sua conexão com a realidade. Uma sentença verdadeira descreveria um aspecto da realidade, uma sentença falsa não o faria. Uma sentença descreveria objetos, propriedades de objetos, relações, estados de coisas, fatos, entre outras entidades. Por isso, uma posição como a de Frege é um pouco estranha⁸.

A afirmação de que as sentenças verdadeiras têm como *Bedeutung* o Verdadeiro é conhecida na literatura como *slingshot argument* ou argumento da funda. Autores como Church⁹ (1943, apud KRÜGER, 1995), Gödel (1964, apud BURGE 1986, p. 97), Davidson (1969, 1984) e muitos outros tomaram o argumento de Frege de que todas as sentenças verdadeiras têm a mesma *Bedeutung* (e, do mesmo modo, todas as falsas) como base para criticar a teoria da verdade como correspondência. Assim, duas questões surgem: i) Frege antecipou esse argumento? e ii) Frege o utilizou para fazer uma crítica à teoria da verdade como correspondência? A resposta à primeira questão parece ser positiva, mesmo que Frege não tenha formalizado o argumento como outros autores o fizeram posteriormente. Em *Über Sinn und Bedeutung* encontra-se uma apresentação, mesmo que não muito desenvolvida, deste argumento. Contudo, não parece que ele o utilizou para criticar as teorias da correspondência. O contexto em que Frege apresenta o argumento não é o mesmo da crítica. Em *Der Gedanke* (1918), ele sequer cita o presente argumento ao defender que verdade é indefinível.

Dalia Drai (2002) discutirá o *slingshot*, mas especificamente a versão fregeana. Segundo Drai (2002, p. 194), a versão fregeana é de caráter duvidoso e uma de suas afirmações que obtiveram menos sucesso, posto que o tratamento fregeano de sentenças como nomes complexos é bastante problemático. Drai tentará tratar a principal objeção ao argumento dando uma resposta por meio de uma versão aperfeiçoada do mesmo. Para Drai (2002, p. 195) o argumento parte de duas hipóteses fundamentais. Em primeiro lugar, toma que, se substituirmos uma expressão em uma sentença por uma expressão co-referencial, a referência (Drai traduz *Bedeutung* por 'referência') da sentença completa permanecerá a

⁸ Conforme Oswaldo Chateaubriand (2001, p. 47).

⁹ Em Church (1956, p. 27) lemos: "Uma proposição é, então, verdadeira se ela determina ou tem o valor de verdade verdade, falsa se ela tem o valor de verdade falso.

mesma. Em segundo lugar, sentenças logicamente equivalentes são co-referenciais¹⁰. Contudo, essa segunda hipótese sofreu uma série de críticas e, devido a isso, Draí (2002, p. 196) substituirá a noção de equivalência lógica pela de sinonímia. A grande importância ao se tratar essa discussão é que a conclusão de Draí (2002) será que ao se efetuar essa substituição, cria-se a possibilidade de termos fatos como referentes de sentenças ao invés de valores de verdade.

A nova hipótese sustentada por Draí (2002, p. 196) é que expressões sinônimas têm a mesma referência. Na concepção fregeana, sentenças logicamente equivalentes não são necessariamente sinônimas. Draí (2002, p. 196) parte da concepção de sentido apresentada por Frege, utilizando o que ela chama de critério epistêmico. Duas sentenças A e B podem ser logicamente equivalentes, mas não sinônimas. Alguém que compreende as duas sentenças poderia acreditar que uma delas é verdadeira e, ao mesmo tempo, acreditar que a outra é falsa. Sentenças como “A Estrela da Manhã é um corpo iluminado pelo sol” e “A Estrela da Tarde é um corpo iluminado pelo sol” são sentenças logicamente equivalentes, mas possuem um sentido diferente, ou seja, não são sinônimas. Um problema grave da noção de equivalência lógica, segundo Draí (2002, p. 198), é que ela se aplica apenas a sentenças e não a expressões subsentenciais, tais como nomes próprios. Seria possível postular que duas expressões são logicamente equivalentes quando elas têm a mesma referência em todos os mundos possíveis, mas ainda assim isso requer o tratamento de sentenças e expressões subsentenciais similarmente. A noção de equivalência lógica requer que duas sentenças tenham o mesmo valor de verdade em todo mundo possível, mas isso, como visto não é possível.

Equivalência lógica não é um critério bom para sinonímia, pois existem contrastes epistêmicos no sentido. Draí (2002, p. 200) introduzirá uma noção mais estrita chamada de sinonímia epistemológica (*epistemological synonymity*). Duas sentenças A e B são sinônimas quando é impossível para um falante competente, que compreende perfeitamente as duas sentenças, acreditar em uma sem acreditar na outra. “A e B são sinônimos se e somente se elas têm a mesma estrutura e todo constituinte de A é sinônimo a um constituinte correspondente de B” (DRAI, 2002, p. 200). Assim, haveria uma espécie de isomorfismo intencional entre as sentenças A e B. Ao usar esse isomorfismo intencional, de acordo com Draí (2002, p. 203) poderia se definir a referência das sentenças de tal modo que ela irá satisfazer as duas hipóteses do argumento sem ter como consequência que todas as sentenças verdadeiras tenham a mesma referência.

¹⁰ Draí usará a reconstrução de Davidson (1984) do argumento.

Drai (2002) irá defender, por fim, que a partir do uso deste isomorfismo intencional é possível definir a referência de uma sentença como as referências de seus constituintes estruturados a partir da estrutura da sentença. E a estrutura de uma sentença é, por meio deste critério, idêntica a estrutura de todas as sentenças sinônimas a ela. Consequentemente, a referência de uma sentença voltaria a ser uma entidade composta por objetos estruturados por meio do sentido da sentença, uma vez que, Draí (2002) parte do princípio fregeano que o sentido determina a referência. Estas entidades seriam fatos e, portanto, poderia se voltar a pensar em fatos como referentes das sentenças ao invés de valores de verdade.

Embora essa posição seja interessante, em *Über Sinn und Bedeutung* não encontramos isso. Adicionalmente, Frege não aceita fatos como constituintes do reino da *Bedeutung*. Fatos na concepção fregeana não são entidades referidas por pensamentos, mas são eles próprios pensamentos. Assim, uma interpretação como a de Draí (2002) está muito distante dos textos de Frege.

Mas, retomando a apresentação da concepção fregeana de *Bedeutung*, em uma boa parte do artigo *Über Sinn und Bedeutung*, Frege ainda trata do sentido e da *Bedeutung* de sentenças subordinadas. Essas sentenças não vêm muito ao caso na discussão que está aqui em jogo e, por esse motivo, gostaria de apresentar, rapidamente, alguns comentários que Frege faz sobre a *Bedeutung* de termos conceituais, os quais encontramos no escrito póstumo *Ausführungen über Sinn und Bedeutung*.

Nesse escrito póstumo, Frege (1997, p. 173) afirmará que os termos conceituais, se utilizados corretamente em lógica, têm como *Bedeutung* um conceito. Ao tentar elucidar isso, Frege apoia-se em uma lógica extensionalista, a qual defenderá que um termo conceitual poderia ser substituído por outro termo conceitual, com a mesma extensão, sem prejuízo da verdade. Com isso, todo objeto que cair sob um conceito, irá cair sob todos os conceitos com a mesma extensão. Do mesmo modo que com os nomes, aquilo que se alterará será o pensamento expresso pela sentença. O valor de verdade, por sua vez, permanecerá inalterado. Contudo, a extensão do conceito não será a *Bedeutung* dele, visto que as extensões são objetos e não conceitos.

2. A INTERPRETAÇÃO “CLÁSSICA” DE *BEDEUTUNG* – *BEDEUTUNG* COMO REFERÊNCIA OU DENOTAÇÃO

Duas interpretações que poderiam ser chamadas de “interpretações clássicas”¹¹ do conceito *Bedeutung* em Frege, entre as várias que existem, são as de Tyler Burge (1986) e Wolfgang Carl (1994). Embora Burge traduza *Bedeutung* como *denotatio*, e Carl como *reference*, as duas traduções, nesse caso específico, podem ser tomadas como sinônimas¹². Talvez a grande diferença seja o fato de Carl seguir a linha de Sluga (1980) e interpretar Frege por um viés epistemológico. Primeiramente, farei a apresentação de Burge (1986) e, em seguida, de Carl (1994).

Burge (1986, p. 97), diferentemente de muitos outros autores que pensam que a tese fregeana de que sentenças denotam objetos não passaria de uma tese infeliz ou, como afirmou Dummett (1973, p. 196), um absoluto desastre para a sua posterior filosofia da linguagem, defenderá ser preciso tomar seriamente as conclusões fregeanas, visto que elas são chave para sua filosofia da linguagem, matemática e lógica. Para Burge (1986), a tese de que a denotação das sentenças são os objetos o Verdadeiro e o Falso possui motivações profundas, sendo que esta visão de valores de verdade como objetos não é tão estranha assim, mas tem bases mais pragmáticas do que usualmente se pensou.

Nessa tentativa de dar uma motivação segura à visão fregeana dos valores de verdade, Burge (1986, p. 98-99) identifica quatro teses relevantes, que são:

- a) Sentenças (quando não incompletas) têm denotações (*Bedeutungen*).
- b) A denotação de uma sentença é seu valor de verdade.
- c) Sentenças são do mesmo tipo lógico de termos singulares.
- d) A denotação de uma sentença é um objeto.

Os argumentos de Frege para essas teses, frequentemente, segundo Burge (1986, p. 99), pressupõem a sua distinção entre *Sinn* e *Bedeutung*, ou, na sua terminologia, sentido e denotação. E, na maioria das vezes, ainda pressupõe ou fazem uso do princípio de composição (*composition principle*). Para Burge (1986, p. 99), podemos identificar dois princípios de composição em Frege, sendo que o primeiro princípio é fundamental para o pensamento fregeano, enquanto que o segundo aparece ocasionalmente. Os dois princípios de composição citados por Burge são:

¹¹ Chamo estas interpretações de ‘clássicas’, pois elas interpretarão *Bedeutung* como sendo aquilo que é referido ou denotado por um nome. Essas são interpretações estabelecidas na tradição, embora elas sofram várias críticas. A maioria dos autores que discute o conceito de *Bedeutung* em Frege o interpreta como referência.

¹² É evidente que, em vários autores clássicos da filosofia da linguagem, ‘referência’ e ‘denotação’ não são sinônimos.

- (1) A denotação de uma expressão complexa é funcionalmente dependente apenas das denotações de suas expressões componentes logicamente relevantes.
- (2) O sentido de uma expressão complexa é funcionalmente dependente apenas dos sentidos de suas expressões logicamente relevantes.

A partir da postulação dessas teses e dos dois princípios de composição, Burge passa a tratar mais a fundo os argumentos de Frege.

A justificação da tese (a), de que sentenças têm denotação, se baseia no tratamento de predicados como expressões funcionais. Ao complementarmos uma expressão insaturada com um argumento obtemos uma expressão completa com uma *Bedeutung*. Já, a justificação da tese (b) funda-se no fato que o sentido de uma sentença, o pensamento expresso por ela, permanece o mesmo, independentemente de que os componentes da sentença tenham ou não denotação. Para o pensamento expresso pela sentença, não importa a denotação de suas partes. Isso, de acordo com Burge (1986), segue-se de (1) e (2). Além disso, segue-se também que o sentido de uma sentença não pode ser concebido como sua denotação. A reconstrução de Burge (1986), da tese (a) ao menos, não foge muito daquela realizada na seção anterior, mas tem alguns detalhes importantes. Segundo Burge (1986, p. 100), Frege não está usando o termo *denotação* com um sentido fixo ao argumentar para (a). Ao invés disso, ele está determinado a dar ao princípio de composição (1) um papel compreensivo em sua teoria lógica e está tentando ajustar o termo *denotação* para o papel em que o princípio possa ser útil em uma teoria lógica sobre sentenças.

O termo *denotação*, além do mais, não possui nenhuma implicação ontológica. *Bedeutung* é uma palavra comum no alemão e não há nenhuma estranheza em falar que sentenças têm uma *Bedeutung*. Contudo, Frege, em *Funktion und Begriffe Über Sinn und Bedeutung*, introduz a noção com respeito, primeiramente, a termos singulares. Segundo Burge (1986, p. 100), os exemplos dados por Frege nesses textos sugerem que nomeação (*naming*) ou referência (*reference*) são a primeira espécie de *Bedeutung*. Aqui, estas relações são consideradas como sendo obtidas entre nomes e seus portadores ou entre um termo complexo singular e o objeto que ele representa.

Burge (1986, p. 101) cita algumas passagens de Frege onde ele apresenta o argumento para justificar que a *Bedeutung* de uma sentença não pode ser o pensamento expresso por ela. Essas passagens foram citadas anteriormente

(3.2.1), exceto uma passagem de uma carta enviada a Bertrand Russell em dezembro de 1902, na qual Frege (1980, p. 152) afirma:

Agora, seria impossível ver porque era de valor para nós saber se uma palavra tem ou não uma *Bedeutung* se a proposição completa não tem uma *Bedeutung* e se esta *Bedeutung* não tinha nenhum valor para nós; pois se ela tem ou não *Bedeutung* isso não afeta o pensamento. Além disso, esta *Bedeutung* irá ser algo que tem valor para nós precisamente quando estamos interessados se as palavras são significativas e, portanto, quando perguntamos sobre verdade. A *Bedeutung* de uma proposição deve ser algo que não muda quando um sinal é substituído por outro com a mesma *Bedeutung*, mas com diferente sentido. Aquilo que não muda no processo é o valor de verdade.

A conclusão clara é que nosso interesse na denotação das partes das sentenças provém de nosso interesse na denotação da sentença completa, ou seja, no seu valor de verdade. Para Burge (1986, p. 101), o argumento de Frege deve ser visto à luz do princípio de composição (1) e do uso pragmático do termo *Bedeutung*. A denotação das sentenças é fundamental na teoria lógica fregeana e esta depende da denotação de suas partes constituintes. Se uma parte da sentença, como um nome, não tem denotação, então a sentença completa na qual este nome está inserido também não terá denotação, mesmo que a sentença expresse um pensamento.

A tese (b), de que a denotação das sentenças é um valor de verdade, evidentemente é um desdobramento da tese fregeana anterior, isto é, pressupõe seu argumento para a tese (a). Contudo, aqui se adentra mais profundamente em sua teoria lógica. Segundo Frege, a lógica tem como finalidade revelar certas normas que governam o pensamento, e a sentença é o correlato linguístico do pensamento. Como ele diz em *Der Gedanke*, “o pensamento, em si mesmo imperceptível pelos sentidos, veste-se com a roupagem perceptível da sentença, tornando-se, assim, para nós mais facilmente apreensível” (FREGE, 1997, 328).

O nosso interesse na denotação dos termos e das expressões funcionais, segundo Burge (1986, p. 102-103), é motivado pelo interesse nas propriedades normativas que regem o pensamento. Essas propriedades normativas são aquelas que as leis lógicas procuram revelar. As sentenças são de importância primária na teoria lógica fregeana e sua propriedade relevante é seu valor de verdade. O conceito de verdade passa a desempenhar um papel fundamental. “Verdade é a norma relevante governando nosso uso e interesse em sentenças e pensamentos.

O ponto da teoria lógica deve ser a análise das leis mais gerais governando esta norma” (BURGE, 1986 p. 104)¹³.

Na visão de Burge (1986), os argumentos de Frege para a defesa das teses (a) e (b) são razoavelmente sólidos. Não obstante, o mesmo não se dá naquilo que compete às teses (c) e (d). As dúvidas e críticas construídas contra a ideia de que sentenças são do mesmo tipo lógico que termos singulares e que a denotação das sentenças é um objeto parecem, segundo Burge (1986, p. 111), serem justificadas. O primeiro autor que atentou para os problemas dessas teses foi justamente Russell em uma carta endereçada a Frege em fevereiro de 1903. Nesta carta, que na verdade contém comentários sobre *Über Sinn und Bedeutung*, Russell irá criticar tanto a doutrina fregeana dos valores de verdade, bem como a assimilação das sentenças aos nomes próprios. No seguinte trecho, lemos explicitamente o ponto de Russell (FREGE, 1980, p. 155-156):

Eu li seu ensaio *Über Sinn und Bedeutung*, mas ainda estou em dúvida sobre sua teoria dos valores de verdade, simplesmente porque ela parece paradoxal para mim. Eu acredito que um juízo, ou mesmo um pensamento, é algo tão inteiramente peculiar que a teoria dos nomes próprios não tem aplicação a ele.

Essa crítica de Russell ecoou na tradição e fixou-se como a base para as gerações futuras desafiarem a doutrina fregeana. Mas Burge (1986, p. 111) pensa, corretamente, que Russell foi levado a tomar tudo isso como paradoxal, pois não levou em conta a importância e o lugar que isso tem no sistema fregeano. Ao considerar valores de verdade como objetos, segundo Burge, temos avanços pragmáticos, os quais teriam sido enfatizados por Frege em vários momentos. As motivações para (c) e (d) estariam envolvendo simplificações na teoria lógica. A busca pela construção de tal teoria, que fosse estabelecida por meio de uma linguagem clara e o mais simples possível e que tornaria a prática matemática mais rigorosa, mais compreensível e menos *ad hoc*, seriam pontos a favor da concepção fregeana. Além do mais, tal concepção não daria um papel central a certas considerações derivadas de intuições metafísicas.

A assimilação de sentenças a termos singulares, a tese (c), está vinculada com a distinção que Frege faz entre objetos e funções. A visão fregeana consiste basicamente na ideia de que nenhum objeto é uma função e nenhuma função é um objeto. Segundo Burge (1986, p. 114), a construção de predicados como expressões funcionais é a base mais óbvia e amplamente aceita para a tese (c) e,

¹³ Contudo Russell (1910, apud BURGE 1986, P. 105-106) não concordou com a teoria fregeana dos valores de verdade como denotação das sentenças. Ele defendeu que existe uma variedade de diferentes tipos de denotação para as sentenças, ao invés de apenas valores de verdade. Russell falará em fatos, estados de coisas, proposições, etc.

consequentemente, para a tese (d). Na *Begriffsschrift* de 1879, Frege tomou predicados como sendo signos funcionais, sendo que, em seguida, adotou a ideia de que as funções eram as denotações dos predicados, ou seja, conceitos. Os objetos, nesse sentido, funcionariam como argumento para os conceitos de primeiro nível. Tais objetos, tomados do ponto de vista lógico, são completos ou, como Frege afirma, saturados. As funções, por serem insaturadas, necessitariam de complementação, necessitariam de um objeto que caísse sob o conceito. Contudo, as sentenças, devido ao fato de não serem expressões funcionais, não têm funções como denotação. Assim, decorre que termos singulares e sentenças, por serem saturados, só podem ter como denotação objetos, no caso das sentenças, valores de verdade¹⁴.

Com certeza, tal assimilação entre nomes e sentenças causa muita estranheza. Normalmente se toma esses dois tipos de expressões como tendo grandes diferenças em teorias semânticas, mas a razão principal para Frege tratar sentenças como nomes parece estar vinculado com seu programa logicista. Para a fundamentação da aritmética na lógica eram necessários objetos lógicos fundamentais e estes eram os valores de verdade. “Os valores de verdade eram os objetos lógicos básicos dos quais todos os outros seriam gerados” (BURGE, 1986, p. 122). Contudo, após o fracasso do programa logicista, Frege passou a dar menor importância aos valores de verdade.

Wolfgang Carl (1994) também discutirá de maneira detalhada a concepção fregeana de *Bedeutung*. Mas Carl optará por traduzir o termo como *referência*. A maior desvantagem citada na literatura contra a tradução de *Bedeutung* como *referência* é que tal tradução pode supor que haja uma relação semântica entre um nome e o objeto designado por ele. Mas, para Carl, isso não é um problema. O grande problema na tradução de *Bedeutung* consiste no fato de que os termos *Sinn* e *Bedeutung* são, em vários contextos, utilizados como sinônimos. Assim, a tradução de *Bedeutung* como *referência* parece, para Carl (1994, p. 115), ser inofensiva a respeito disso, além de ter se estabelecido na literatura.

A grande diferença entre a interpretação de Carl (1994) e a de Burge (1986) é que o primeiro defenderá que a distinção entre sentido e referência em Frege é o resultado de suas investigações sobre condições de conhecimento, ou seja, possui um fundo epistemológico. Visto que a filosofia fregeana buscava combater as teorias céticas, idealistas e empiristas, nada mais importante do que a análise da noção de verdade de uma maneira objetiva. O avanço do sentido de uma sentença

¹⁴ Na *Begriffsschrift*, diferentemente os valores não são valores de verdade, mas circunstâncias e até mesmo fatos.

ou pensamento para o seu valor de verdade é a expressão mais clara dos pressupostos epistemológicos da distinção entre sentido e referência. Sair do universo da ficção e adentrar no universo da ciência é a meta fregeana ao fazer a distinção. E isso necessita levar em conta a concepção de juízo defendida por Frege. Essa concepção, diferentemente da tradição, entenderá por juízo o reconhecimento da verdade de um pensamento. Uma explicação de juízo tem de aclarar a relação entre um pensamento e seu valor de verdade.

A noção de referência, segundo Carl (1994, p. 116), foi introduzida por Frege para estabelecer sua nova concepção de juízo. O valor de verdade de uma sentença passou a consistir em um dos componentes da noção de *conteúdo julgável*, encontrada na *Begriffsschrift*. Tal valor de verdade passou a ser a referência de tal conteúdo e de grande importância para a ciência. “A referência, portanto, demonstra ser, em todos os pontos, essencial para a ciência” (FREGE, 1979, p.123). Temos, com isso, uma atitude de investigação científica relacionada com o valor de verdade das sentenças. A referência das sentenças, para Carl (1994), e suas conexões com as noções de juízo e conhecimento fornecem a armação básica para a determinação da referência dos outros tipos de expressões.

Assim como o fez Burge (1986), Carl (1994, p. 120) também distinguirá entre certas teses ou afirmações relacionadas à teoria semântica das sentenças em Frege. Entretanto, Carl (1994) postulará cinco teses, muito semelhantes às teses encontradas por Burge (1986), a saber:

- I. O pensamento expresso por uma sentença é seu sentido.
- II. Sentenças podem ter referência.
- III. A referência de uma sentença é seu valor de verdade.
- IV. A sentença é um nome próprio.
- V. A referência de uma sentença é um objeto.

As afirmações I a III são, de acordo com Carl (1994), essenciais em *Über Sinn und Bedeutung* para efetuar a distinção entre sentido e referência no que diz respeito às sentenças assertivas e Frege estaria preocupado com sua justificação. Por outro lado, as teses IV e V estão associadas com sua teoria sobre as funções e, mesmo que Frege pense que elas se seguem das teses anteriores, para Carl (1994) isto não está justificado.

No geral, a apresentação realizada por Carl (1994) dos argumentos de Frege para essas teses em pouco se diferencia da apresentação de Burge (1986). Um ponto de desavença entre os dois autores é o fato de que, enquanto Burge (1986, p. 122) irá enfatizar que verdade e força assertiva são ideias primitivas em Frege e que ele não explica o valor da busca pela verdade, Carl (1994, p. 135) pensará que

Frege buscou dar uma explicação para isso. A preocupação com a verdade estaria ligada a uma preocupação com o conhecimento. Ao proferir uma sentença com força assertiva, há explicitamente a manifestação dessa preocupação. "... o uso assertivo das sentenças tem de estar conectado com nossa preocupação com o conhecimento" (CARL, 1994, p. 143).

Um ponto muito importante na reconstrução de Carl (1994) da concepção fregeana de *Bedeutung* (ou referência, no caso) diz respeito à importância primária dada às sentenças. A referência das sentenças funcionaria como uma espécie de quadro para a explicação da referência dos outros tipos de expressões, como nomes e termos conceituais. O fato de Frege ter partido da distinção entre sentido e referência, primeiramente no que tange aos nomes, parece ter confundido muitos intérpretes. A referência das expressões constituintes da sentença é explicada, segundo Carl (1994, p. 116), em termos da contribuição que estas expressões fazem para a referência da sentença na qual elas ocorrem. Dummett (1981) defendeu, baseado na apresentação fregeana, que a relação entre nomes e seus portadores funcionaria como um protótipo para a explicação dos outros tipos de expressões, inclusive sentenças assertivas. Para Carl (1994), isto não estaria correto, pois Dummett levaria em conta um realismo fregeano que, segundo ele, seria inexistente. Esse realismo, postulará que existe um mundo independente da mente, sendo que é em virtude de como as coisas são neste mundo que aquilo que dizemos é verdadeiro ou falso. Esse 'mundo real' objetivo é chamado reino da *Bedeutung* e teria como constituintes valores de verdade. Carl (1994, p. 126-127) não aceita isso, pois, segundo ele, as referências de nossas palavras não pertencem a este 'mundo real', entendido conforme o realismo. Não há uma boa razão para comprometer Frege com essa posição metafísica.

Para esclarecer isso, parto para a apresentação da interpretação de Dummett em *The Interpretation of Frege's Philosophy* (1973) e *Frege: Philosophy of Language* (1981).

3. A INTERPRETAÇÃO DE DUMMETT DE *BEDEUTUNG* EM FREGE

Michael Dummett, em *Frege: Philosophy of Language* (1973) e em *The Interpretation of Frege's Philosophy* (1981) também irá discutir detalhadamente a concepção fregeana de *Bedeutung*. Nestes livros Dummett traduzirá o termo *Bedeutung* por referência.

Para Dummett (1973, p. 81), Frege não estava satisfeito com o modo como a lógica lidava com a linguagem e, assim ele procurou dar um tratamento mais geral

a ela, não apenas aquele necessário às teorias matemáticas. Frege preocupou-se com o funcionamento da linguagem e isto, de acordo com Dummett (1973, p. 83), dará origem a sua teoria do significado (*theory of meaning*). Essa teoria do significado seria constituída por três ingredientes principais, a saber: sentido (*sense*), tom (*tone*) e força (*force*), mas não pela noção de referência.

Tal noção é requerida em Frege somente quando a noção de verdade está em jogo. Quando necessitamos determinar o valor de verdade de uma sentença, faz-se necessário a referência dos termos que a constituem. Se a referência fosse um constituinte do significado, então o sentido de uma palavra seria determinado por ela e nada mais seria preciso para definir o valor de verdade das sentenças nas quais a palavra ocorre. Palavras com a mesma referência teriam que ter o mesmo sentido e isso é absolutamente absurdo para Frege. De qualquer modo, Dummett (1973, p. 93) afirmará que, mesmo não sendo um constituinte da teoria do significado, a noção de referência desempenha um papel vital na teoria.

Na mesma linha de Burge (1986) e Carl (1994), Dummett (1973) também identifica uma série de teses relacionadas à concepção fregeana de *Bedeutung*. A fim de não as repetir, atentar-se-á à tese de que valores de verdade são os referentes das sentenças. Segundo Dummett (1973, p. 183), a relação entre uma sentença e seu valor de verdade pode ser analisada de duas maneiras: ou é a *mesma* relação que a tida entre nomes e seus portadores ou é *análoga* a ela. Todavia, enquanto um objeto, o referente de um nome, é algo saturado ou completo, uma sentença é uma expressão que é, como diz Dummett, pré-eminentemente completa, ela é formada a partir da complementação de uma expressão incompleta, ou seja, uma função. Com isso, poder-se-ia inferir que sentenças e nomes são de diferentes tipos lógicos. “Nomes próprios e sentenças, apesar de serem ambas expressões completas no sentido fregeano, obviamente funcionam de diferentes maneiras” (DUMMETT, 1973, p. 183). Nesse sentido, se nomes e sentenças forem de diferentes tipos lógicos, seus referentes, os objetos e os valores de verdade, também teriam de ser construídos por Frege como sendo de diferentes tipos lógicos. Assim a relação entre eles seria apenas análoga.

Contudo, ao se assumir que sentenças são um tipo especial de nome, um nome próprio complexo, e que os valores de verdade são objetos, poderíamos reconhecer a relação tida entre eles como sendo a mesma. A relação entre um nome e seu portador seria, desse modo, tomada como um protótipo para a relação entre os outros tipos de expressões e suas referências. E parece que é exatamente isso que Frege faz em *Über Sinn und Bedeutung*.

A tese de que valores de verdade são os referentes das sentenças e que eles são tomados como objetos constitui, para Dummett (1973, p. 183), uma grande simplificação na ontologia fregeana. Entretanto, tal posição dá origem a uma análise da linguagem um tanto quanto implausível. Sentenças seriam um caso especial de nomes próprios e os valores de verdade seriam casos especiais de objetos. Igualmente, predicados e expressões relacionais seriam casos especiais de expressões funcionais e os conceitos e relações, casos de funções. Para Dummett (1973, p. 184), a assimilação de sentenças a nomes próprios tem um efeito fatal na teoria fregeana do significado, além de ter efeitos desastrosos em sua filosofia da linguagem. Como diz Dummett (1973, p. 196), o fato de sentenças serem tomadas simplesmente como casos de nomes próprios faz com que os objetos o Verdadeiro e o Falso, os referentes das sentenças, não tenham nenhuma característica especial frente aos outros objetos lógicos. Eles seriam apenas dois objetos no meio de um universo vasto de objetos e, conseqüentemente, não haveria nada único sobre sentenças. Outro problema grave identificado por Dummett (1973, p. 644-645) é que tal doutrina tem como efeito o abandono do princípio de contexto apresentado por Frege nas *Grundlagen der Arithmetik*. O fato de sentenças serem do mesmo tipo lógico de nomes próprios implica que o sentido das outras expressões não pode consistir na contribuição que eles fazem para a determinação do sentido das sentenças na qual eles ocorrem.

A partir disso, Dummett introduz uma ideia, que foi alvo das críticas de Sluga (1975), principalmente, e também de Carl (1994), de que existe um componente ou um ingrediente realista na teoria fregeana da referência. Tal ingrediente realista estaria relacionado com a ideia de que a relação nome/portador (*the "name/bearer relation"*) serviria como um protótipo para a explicação da relação de referência em geral e, também, com uma tese, introduzida por Dummett, de que a concepção de referência deve ser concebida como papel semântico (*semantic role*). A noção de papel semântico pode ser definida em termos da contribuição que uma expressão faz para a determinação do valor de verdade de uma sentença na qual ela ocorre. Assim, para Dummett (1973, 1981), a concepção fregeana de *Bedeutung* teria dois elementos básicos: a relação nome/portador como protótipo e a noção de papel semântico.

O matiz realista da concepção de referência em Frege conceberá que a referência de uma expressão é seu correlato extralinguístico no mundo real, ou, como Dummett (1973, p. 197) também fala, no reino da *Bedeutung*. Isso está vinculado com a ideia de que toda vez que utilizamos um nome existe algo objetivamente do qual estamos falando. Tal realismo de Frege teria como alvo o

idealismo dominante na filosofia alemã no período (ver cap.2.2). A referência das expressões não poderia ser confundida com elementos psicológicos. Dummett (1973, p. 197-198) exemplifica isso na seguinte passagem:

Quando digo “Mont Blanc é a maior montanha da Europa”, é, ele (Frege) diz, da montanha atual com a neve e o gelo que estou falando, não de alguma representação mental da montanha; e ele adiciona, em outro lugar, é se esse objeto cai ou não sob o conceito ‘maior montanha da Europa’ – um conceito que faz parte do mundo real, do reino da referência, como é a montanha em si mesma – que determina se o que eu estou falando é verdadeiro ou falso. Não pode ser que, quando estou falando de um objeto atual no mundo real, apenas consigo falar de alguma representação dele; pois, se necessário, posso especificar que pretendo referir ao objeto atual, dizendo, por exemplo, ‘Eu quero dizer a montanha real, não a representação dela’.

Entretanto, Sluga (1975) atacará fortemente essa interpretação realista. Em meio a uma avalanche de críticas a *Frege: Philosophy of Language*, Sluga (1973) tomará uma posição interpretativa completamente diferente da de Dummett. Para Sluga (1975, p. 474), em primeiro lugar, as motivações de Frege eram, antes de qualquer coisa, vinculadas com problemas de filosofia da matemática e não com a construção de uma teoria do significado. O ponto de partida de Frege, relacionado a questões da matemática, não era somente um ponto de partida histórico, mas algo que permeou toda sua obra. As preocupações de Frege com questões da chamada teoria do significado foram devidas inteiramente a questões de filosofia da matemática. Assim, a distinção entre sentido e referência (Sluga também opta por traduzir *Bedeutung* por *referência*) deveria ser tomada no contexto epistemológico.

Segundo Sluga (1975, p. 477), obviamente há um contraste entre realismo e idealismo, contudo Dummett dá uma variedade de interpretações pouco clara sobre o pretense realismo fregeano e, adicionalmente, atribui uma série de considerações ontológicas ao pensamento de Frege bastante controversas. De acordo com Sluga (1975, p. 477), Frege parece, ao longo de seus escritos, muito mais preocupado com questões epistemológicas que dizem respeito à natureza e ao status das verdades matemáticas do que com a construção de uma ontologia. Frege estaria, assim, na esteira de uma tradição kantiana.

Outro ponto salientado por ele é que Frege, em oposição ao que diz Dummett (1973, p. 644-645), não abandona o princípio de contexto. Nas *Notes for Ludwig Darmstaedter* de 1919 (Frege, 1979 p. 253), segundo Sluga (1975, p. 476), há evidências de que Frege manteve o princípio em questão. Além disso, as afirmações de que sentenças são nomes próprios e de que os significados das sentenças são primários, são absolutamente incompatíveis, e isso descaracterizaria a plausibilidade da interpretação de Dummett.

Em *The Interpretation of Frege's Philosophy* de 1981, capítulo 7, Dummett irá retomar e desenvolver alguns pontos que ficaram um pouco obscuros na obra anterior. Mas, na maior parte do tempo, ele se preocupará em rebater tanto as críticas construídas por Sluga (1975), assim como as críticas de Tugendhat (1970, 1998), as quais serão expostas a seguir.

Com respeito a Sluga, Dummett (1981, p. 152) é bastante superficial e pouco claro na resposta às críticas construídas pelo primeiro. Sluga (1975) não aceita o suposto realismo fregeano defendido por Dummett e, conseqüentemente, discorda da relação nome/portador como protótipo, visto que ela consiste num desdobramento do pretense realismo. Sluga (1975, p. 477-478) pensa que atribuir a Frege esse realismo é ignorar o contexto histórico da filosofia dele. Frege tinha como objetivo dar uma resposta acerca da natureza das verdades matemáticas, tinha um empreendimento epistemológico, portanto. A resposta dada por Dummett (1981, p. 152) baseia-se na ideia de que Sluga assimilou os dois elementos anteriormente citados, constituintes da concepção fregeana de *Bedeutung*, como sendo somente um. A noção de papel semântico seria uma noção distinta da relação nome/portador como protótipo, as quais Sluga teria tomado como virtualmente idênticas e incompatíveis. De qualquer maneira, Dummett (1981) prioriza bastante a discussão com Tugendhat. Por tal motivo, apresento agora a interpretação, que pode ser chamada de interpretação 'revisonista' do conceito de *Bedeutung* em Frege, realizada por Tugendhat.

4. A INTERPRETAÇÃO 'REVISIONISTA' DE TUGENDHAT: *BEDEUTUNG* COMO *SIGNIFICÂNCIA*

Ernst Tugendhat (1998), no artigo *El significado de la expresión "Bedeutung" em Frege*¹⁵, resultado de uma conferência apresentada em Oxford em 1969, afirma explicitamente que a tradução de *Bedeutung* por *referência* é defeituosa. Esta tradução, segundo Tugendhat, faz supor que Frege entendeu por *Bedeutung* de uma expressão o objeto designado por ela, mas isso não pode estar correto, pois Frege fala, no escrito póstumo *Ausführungen über Sinn und Bedeutung*, de *Bedeutung*¹⁶ não somente no caso de nomes e sentenças, mas também de predicados. Não obstante, diferentemente de nomes e sentenças, predicados não designam objetos.

¹⁵ No original de 1970 *The Meaning of Bedeutung in Frege*.

¹⁶ Paulo Alcoforado, na tradução brasileira deste texto, opta por 'Digressões sobre o Sentido e a Referência'. Já na tradução inglesa dos *Nachgelassene Schriften* (Escritos Póstumos), encontra-se 'Comments on Sense and Meaning'.

Assim, Tugendhat defende o uso de uma terminologia diferente. No seu uso corrente, *Bedeutung* corresponde ao que alguns autores traduziram para o inglês como *meaning*, ou seja, *significado*. Mas também é possível, em vários contextos, traduzir o termo como *importância* ou *significância/significação*. Para Tugendhat (1998, p. 144), Frege evidentemente não entendeu por *Bedeutung* o que a palavra significa nos contextos semânticos correntes, mas sim o seu segundo sentido, *significância*. Este termo engloba tanto a noção utilizada nas traduções de *Bedeutung* como *meaning*, bem como a noção de *importância*. Além disso, segundo Tugendhat (1998, p. 144), ela está relativamente livre de certas associações determinadas na teoria semântica.

Contudo, a partir disso, ele procura construir uma interpretação que consiga dar uma explicação unitária do que Frege quer dizer com significação, que seja aplicável aos vários tipos de expressões – nomes, sentenças e predicados –, e que não traga as dificuldades provenientes do uso da noção de referência. Para tanto, baseado em Rudolf Carnap, parte da análise da possibilidade de se abordar a noção de significância num sentido próximo ao de extensão. Se assim fosse, esta posição não implicaria necessariamente, exceto no caso dos nomes, que a extensão devesse ser um objeto. Duas sentenças teriam a mesma extensão caso tivessem o mesmo valor de verdade, dois nomes, caso designassem o mesmo objeto. Entretanto, mesmo indo na direção certa, esta alternativa não satisfaz Tugendhat (1998, p. 146), pois a expressão ‘extensão’ se define diferentemente com respeito aos nomes, sentenças e predicados.

Por conseguinte, para explicitar a noção de significação, Tugendhat (1998, p. 147) propõe o termo técnico *potencial de valor de verdade*, o qual é, em certos aspectos, uma espécie de equivalência extensional e corresponde, segundo ele, ao que Dummett (1973, 1981) denominou *papel semântico*. Dois nomes ‘a’ e ‘b’ têm o mesmo potencial de valor de verdade quando cada um é, nas palavras de Tugendhat (1998, p.148), ampliado/estendido a uma sentença por meio da mesma expressão e ambas as sentenças resultantes têm o mesmo valor de verdade. ‘A estrela da Manhã’ e ‘A estrela da Tarde’, por exemplo, têm o mesmo potencial de valor de verdade, pois ao serem inseridas em uma função como ‘x é um corpo iluminado pelo Sol’, trarão como resultado duas sentenças com o mesmo valor de verdade. Essa definição pode ser expandida também para sentenças e predicados, entretanto, sentenças que têm o mesmo potencial de valor de verdade simplesmente têm o mesmo valor de verdade.

A explicação de Tugendhat (1998) tem duas importantes vantagens. A primeira delas é a importância central dada às sentenças. A unidade semântica

primária, na sua análise, não é um nome, mas sim uma sentença. E isso é confirmado em várias passagens da obra de Frege (1987, p. 23) onde há a postulação do princípio de contexto, o qual sustenta que um nome somente obtém significado no contexto de uma sentença. Assim, para Tugendhat (1998, p.150), Frege procedeu de maneira inversa na apresentação da sua teoria da *Bedeutung* e isto deve ter sido a razão principal para utilizar a terminologia dos nomes para a significação das sentenças, o que acarretou as conseqüentes confusões na interpretação. De acordo com o princípio de contexto, há uma conexão funcional entre a parte e o todo. A parte, no caso um nome, somente pode ser definido com base na função que ele desempenha no todo, isto é, na sentença. Com isso, a interpretação de *Bedeutung* como significação e, conseqüentemente, como potencial de valor de verdade lança luz sobre a natureza das sentenças e sua composição, coisa que a interpretação como referência não faz adequadamente. A interpretação de Tugendhat (1998), desse modo, torna desnecessário assimilar sentenças a nomes próprios.

A segunda vantagem desta análise é no tratamento dado aos predicados. Frege defende que predicados também possuem uma *Bedeutung*, sendo a *Bedeutung* de um predicado um conceito. Entretanto em *Über Begriff und Gegenstand*, ele faz uma distinção entre conceito e objeto, defendendo que, em nenhuma circunstância, as duas noções devem ser confundidas. Isso cria uma grande dificuldade, portanto, ao se aplicar aos predicados o mesmo que foi aplicado aos nomes e sentenças. Um conceito não é um objeto e, assim, a consequência óbvia é que a referência de um predicado não pode ser um objeto. Mas isso não ocorre ao se falar em significação. Dois predicados têm o mesmo potencial de valor de verdade se tiverem a mesma extensão e as sentenças na qual eles ocorrem tiverem o mesmo valor de verdade.

Dummett (1973), entretanto, fará várias críticas a esta nova tentativa de Tugendhat de explicar o conceito fregeano de *Bedeutung*. Para Dummett (1973, p. 199), a proposta de Tugendhat de explicar referência, na sua terminologia, por meio de potencial de valor de verdade deixa de lado a relação nome/portador como protótipo e apresenta a concepção de referência somente como papel semântico. O potencial de valor de verdade de uma expressão seria tão somente o papel semântico que esta expressão desempenharia, isto é, sua contribuição para a determinação do valor de verdade da sentença na qual ela ocorre.

Dois problemas rapidamente suscitados por Dummett (1973) contra a interpretação de Tugendhat são que: 1) em primeiro lugar, tal interpretação contravém o realismo de Frege, deixando a explicação de *Bedeutung* num âmbito

puramente semântico. O fato de Tugendhat (1998) negar a relação nome/portador como protótipo implicará uma negação da tese central do realismo fregeano. Tal interpretação “despiu a noção de referência do caráter de ser uma *relação* com algo extralinguístico” (DUMMETT, 1973, p. 200). A relação de referência tornar-se-ia simplesmente uma relação entre expressões; 2) em segundo lugar, Tugendhat não dá, na opinião de Dummett (1973, p. 199), uma explicação razoável e clara daquilo que realmente é o chamado potencial de valor de verdade.

Além disso, as pretensas vantagens da interpretação de *Bedeutung* como potencial de valor de verdade não seriam tão vantajosas como pensou Tugendhat (1998). A desnecessária assimilação de sentenças a nomes, por exemplo, não é uma vantagem desta interpretação, pois o próprio Dummett (1973, p. 200) reconhece que a suposição de que valores de verdade são objetos não passaria de uma afirmação arbitrária de Frege. Outra crítica a Tugendhat consiste no fato de que a noção de referência posta por Dummett (1973, 1981) é mais básica do que a noção de papel semântico ou a noção de potencial de valor de verdade de Tugendhat. Papel semântico é apenas um constituinte da noção de referência em Frege.

Tugendhat (1998, p. 158), no *Postscriptum* de 1975, rebaterá as críticas de Dummett (1973) afirmando que a tese central de seu artigo não foi rebatida em *Frege – Philosophy of Language*, ao contrário, parece ter sido confirmada. A busca por uma explicação unitária do conceito de *Bedeutung* em Frege aplicável a todos os três tipos de expressões – nomes, sentenças e predicados – somente pode ser alcançada por meio da inserção da noção de potencial de valor de verdade, a qual corresponde ao que Dummett (1973, 1981) chama papel semântico. A principal crítica de Dummett (1973, p. 200) a Tugendhat consistiria na tese de que a interpretação de *Bedeutung* como significação e, conseqüentemente, como potencial de valor de verdade, iria na contramão do realismo fregeano, pois esta interpretação ignora a relação nome/portador como protótipo.

Entretanto Tugendhat (1998, p. 160) discorda totalmente disso. Segundo ele, se tomarmos o realismo de Frege como concebendo que as sentenças são verdadeiras ou falsas independentemente da questão de se podemos reconhecer sua verdade, então a tese de que as sentenças são primárias com respeito aos nomes não contravém de forma alguma o realismo entendido desta maneira. A decisão de se uma sentença é verdadeira não é algo extralinguístico. Além disso, a própria relação nome/portador como protótipo permite uma interpretação tanto realista como idealista. Sem contar que tal relação supõe que os predicados e seus referentes devam estar em uma condição semelhante aos nomes e seus portadores. Essa pretensa relação análoga não fica nada clara em Frege com

respeitos aos predicados e, na reflexão de Dummett, segundo Tugendhat (1998, p. 162), falta uma explicação sobre isso. A conclusão do *Postscriptum* de Tugendhat (1998) é que a relação nome/portador como protótipo é uma explicação insustentável para a compreensão da significação dos outros tipos de expressões. As noções de potencial de valor de verdade ou papel semântico em Dummett, por outro lado, teriam sucesso no esclarecimento da questão.

Uma coisa precisa ser levada em conta, contra as interpretações de Carl (1994), Sluga (1975) e Tugendhat (1998), os quais negam o realismo de Frege. Uma interpretação realista de Frege está muito mais próxima de uma interpretação fiel de seus textos. Evidentemente, não se pode negar que ele tem preocupações epistemológicas. Inclusive, o contexto da identificação entre fatos e pensamentos verdadeiros se dá em um contexto epistêmico. Apesar disso, encontramos várias passagens de Frege (1979, p. 3, 127, 134, 137, 148, 206, 1997, p. 157-15, 337) onde ele defende que pensamentos, funções, números, valores de verdade, etc. são independentes da mente daquele que os apreende. Nesse sentido, parece correto dizer Frege postula um realismo, mesmo que isso não implique um realismo ontológico platônico. E, esse realismo, está associado também à concepção de *Bedeutung*. O Verdadeiro, por exemplo, faz parte do terceiro reino, sendo, portanto independente da mente. É verdade que Frege busca, em oposição ao empirismo e ao idealismo, provar a objetividade que certas noções possuem, mas isso pode, tranquilamente ser associado a um realismo. Além disso a interpretação de Dummett de *Bedeutung* como sendo, por um lado, papel semântico e, por outro lado, um protótipo para a explicação da *Bedeutung* de outras expressões parece bastante plausível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Gottlob Frege teve grande influência no desenvolvimento da filosofia contemporânea, principalmente nas discussões centrais da Filosofia Analítica da Linguagem. Porém, mesmo com toda influência e repercussão de sua obra, como visto, conceitos centrais, tais como *Bedeutung*, trazem dificuldades exegéticas significativas. O debate em torno da concepção fregeana de *Bedeutung* diz respeito também a interpretações e comprometimentos com determinadas abordagens acerca da filosofia de Frege. Se Frege for entendido enquanto um realista (ontológico), como leituras tradicionais o fazem, então abordagens como as de Dummett ganham respaldo. Porém, o princípio fregeano do contexto faz supor que partir da *Bedeutung* de nomes próprios em direção à *Bedeutung* de sentenças é implausível. A *Bedeutung*, assim como o sentido (*Sinn*) de uma

expressão, é dada a partir do contexto de uma sentença assertiva completa. Nomes próprios somente têm sentido e *Bedeutung* no contexto da sentença.

A proposta do artigo, embora não seja dar uma resposta definitiva à problemática, focou em mapear, discutir e explicitar toda a dificuldade encontrada na literatura secundária de Frege sobre a questão. Entre os leitores não especializados de Frege popularizou a ideia de se falar em *referência*, porém tal uso, sem um conjunto de justificativas adequadas, pode ser altamente enganador e até mesmo errôneo.

REFERÊNCIAS

BURGE, T. Frege on Truth. In: *Frege Synthesized: Essays on the Philosophical and Foundational Work of Gottlob Frege* (Synthese Library). Ed. by L. Haaparanta and J. Hintikka. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1986, p. 97- 154.

CARL, W. *Frege's Theory of Sense and Reference. Its Origins and Scope*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CHATEAUBRIAND, O. *Logical Forms. Part I – Truth and Description*. Campinas: Unicamp, 2001.

CHURCH, A. *Introduction to Mathematical Logic*. Princeton: Princeton University Press, 1956.

DAVIDSON, D. *Inquiries Into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

_____. True to the Facts. *The Journal of Philosophy*, vol. 66, Nº 21, 1969, p. 748-764.

DRAI, D. The Slingshot Argument: An Improved Version. *Ratio* (new series) XV 2 June 2002, p. 194-204.

DUMMETT, M. *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

_____. *Frege. Philosophy of Language*. London, Harper and Row, 1973.

FREGE, G.. The Thought. *The Frege Reader*. Ed. by M. Beaney. Oxford: Blackwell, 1997, 325-345.

_____. *The Frege Reader*. Ed. by M. Beaney. Oxford: Blackwell, 1997.

_____. *Posthumous Writings*. Ed. por H. Hermes, F. Kambartel e F. Kaulbach, e trad. por P. Long and R. White, Oxford: Basil Blackwell. Trad. inglesa de G. Frege, *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Band 1, ed. por H. Hermes, F. Kambartel e F. Kaulbach, Hamburg: Meiner, 1979.

_____. *Kleine Schriften*. Ed. By I. Angelelli, second edition. Hildesheim: Olms, 1990.

_____. *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*. Ed. by Brian McGuinness. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

_____. *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Ed. by McGuinness and Kaal. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

_____. *Frege's Lectures on Logic: Carnap's Student Notes. 1910-1914*. Trad. e editado por Erich H. Reck e Steve Awodey; baseado no texto alemão, editado com introdução e anotação de Gottfried Gabriel. Chicago: Open Court Publishing Company, 2004.

_____. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. Trad. Paulo Alcoforado. São Paulo: Edusp, 2009.

_____. *The Basic Laws of Arithmetic. Exposition of the System*. Trad. Montgomery Furth. Los Angeles: University of California Press, 1964.

_____. *Os Fundamentos da Aritmética*. Uma Investigação Lógico-Matemática sobre o Conceito de Número. Trad. Luís Henrique dos Santos. In. Frege/Peirce: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Die Grundlagen der Arithmetik*. Stuttgart: Reclams Universal, 1987.

_____. *Gottlob Freges Brietwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges*. Ed. by G. Gabriel, H. Hermes, C. Thiel, & A. Veraart. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976.SL

KRÜGER, L. Has the Correspondence Theory of Truth Been Refuted? From Gottlob Frege to Donald Davidson. *European Journal of Philosophy*, 3:2, 1995, p. 157-173.

SLUGA, H. *Gottlob Frege. The Arguments of the Philosophers*. London and New York, 1980.

_____. Frege as a Rationalist. In. Schirn (Org.) *Studien zu Frege*. Vol. 1, 1973, p. 27-47.

_____. Frege and the Rise of Analytic Philosophy. *Inquiry*, 18, 1975, 471-498.

SOAMES, S. *Understanding Truth*. New York: Oxford University Press, 1998.

TUGENDHAT, Ernst. El significado de la expresión "Bedeutung" en Frege. In: *Ser, Verdad, Acción: Ensayos Filosóficos*. Barcelona: Gedisa, 1998.

_____. The Meaning of "Bedeutung" in Frege. *Analysis*, vol. 30, 1970, p. 177-189.

Frege on Singular Senses¹

Frege sobre os sentidos singulares

Marco Ruffino

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

 0000-0001-5619-0016

ruffinomarco@gmail.com

Abstract: In this article the author discusses what seems to be a puzzle for Frege's notion of singular senses (i.e., the senses of singular terms), in particular senses of definite descriptions. These senses are supposed to be complete (or saturated), but they are composed of the incomplete (unsaturated) senses of conceptual terms (i.e., conceptual senses). The author asks how the definite article (or what it expresses) transforms an unsaturated sense into a saturated one and reviews some attempted explanations in the literature. He argues that none of them is compatible with Frege's views in semantics. Next, he discusses an alternative that Frege himself endorses and argues that it is also incompatible with his semantics. The author concludes that Frege has no coherent view on the senses of definite descriptions. If we assume that every name expresses a descriptive sense, then we must conclude that Frege has no coherent explanation for singular senses in general.

Keywords: Frege, definite article, proper names, reference.

Resumo: Neste artigo, o autor discute o que parece ser um enigma para a noção de Frege de sentidos singulares (ou seja, os sentidos dos termos singulares), em particular os sentidos das descrições definidas. Estes sentidos devem ser completos (ou saturados), mas são compostos pelos sentidos incompletos (insaturados) dos termos conceituais (i.e., dos sentidos conceituais). O autor pergunta como o artigo definido (ou o que ele expressa) transforma um sentido insaturado em saturado e revisa algumas tentativas de explicação na literatura. Ele argumenta que nenhuma delas é compatível com a posição de Frege na semântica. Em seguida, ele discute uma alternativa que o próprio Frege endossa e argumenta que ela também é incompatível com sua semântica. O autor conclui que Frege não tem uma visão coerente sobre os sentidos das descrições definidas. Se assumirmos que cada nome expressa um sentido descritivo, então devemos concluir que Frege não tem uma explicação coerente para os sentidos singulares em geral.

Palavras-chave: Frege, artigo definido, nomes próprios, referência.

¹ Artigo publicado originalmente na *Grazer Philosophische Studien*, v. 98, issue 2, 2021, pp. 316-339. © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2020, e aqui republicado com permissão dos editores. DOI da publicação original: 10.1163/18756735-00000118

The purpose of this paper is both historical and critical: I intend to discuss Frege's view on the senses ("Sinn") of singular terms (which I will call singular senses) as opposed to senses of conceptual expressions (which I will call conceptual senses), i.e., how they are formed and what their structure is. On the one hand, I will stay as close as possible to Frege's writings and try to extract his exact view from them. On the other hand, I will argue that a surprising incoherence appears along the way. I start by reviewing some well-known elements of Frege's doctrine of sense and reference. As I intend to show, when these elements are brought together in a non-standard way, a puzzle seems to emerge regarding singular senses: where does their saturation come from? There are some proposals in the literature on Frege or in theories inspired by Frege and I shall review the most significant, but each of them seems either to be directly incompatible with other important aspects of Frege's doctrine or to betray the spirit of the Fregean notion of sense. Frege says remarkably little about the senses of singular terms; one can find only a few scattered remarks about this topic in his writings. But some things that he does say suggest an approach to singular senses that is blatantly incompatible with the rest of his semantics. So, my conclusion will be that, for all the elegance and epistemic advantages of the Fregean notion of sense, he has no coherent view on singular senses. This might be alarming, for these are supposed to be the most basic senses from an epistemic point of view. And, given the complementarity of singular senses and conceptual senses, the incoherence might infect the latter notion as well (and, a fortiori, the notion of sense as a whole).

1 PROPER NAMES

According to the standard interpretation of Frege's doctrine of sense and reference, any singular term essentially expresses a sense ("otherwise it would be an empty sequence of sounds and it would be wrong to call it a name" (NS, p. 135/PW, p. 124)), and only accidentally has a reference (i.e., might have it or not).² The reference of a singular term (if it has one) is the object uniquely "determined" by the sense. Frege characterizes senses as containing the "modes of presentation" of the reference (1892, p. 26). He employs the famous metaphor of saturation/unsaturation to elucidate a categorical distinction between singular senses and conceptual senses. The senses of singular terms like 'Lisbon', 'the capital of Portugal' and 'this city' and of complete sentences are, according to him,

² It is less clear whether a predicate or conceptual word can express a sense without having a reference.

complete or saturated, while the senses of conceptual terms like ‘city’ or ‘capital’ or of predicates like ‘is a city’ or ‘is a capital’, as well as of functional expressions like ‘the capital of’ are incomplete or unsaturated.

Frege also defends on many occasions (e.g., in a famous letter to Husserl (WB, p. 96/PMC, p. 63)) the thesis (which is, strictly speaking, independent from the previous one) that, as regards saturation/unsaturation, there is a kind of isomorphism between the levels of language, sense and reference. According to this thesis, complete or saturated expressions have saturated senses, and thereby refer (if they have a reference at all) to complete or saturated entities (ordinary objects or truth-values). Unsaturated expressions have unsaturated senses and refer to unsaturated entities (first or higher-order functions, concepts, etc.). Frege considers ordinary proper names, complex demonstratives and definite descriptions as belonging to the broad category of proper names (“Eigennamen”). In many passages he indicates that he takes this category as including any expression (simple or complex) that is meant to stand for a single object (e.g., 1892, p. 27; NS, p. 107/PW, p. 97, n. 2; NS, p. 262/PW, p. 243; NS, p. 193/PW, p. 178; WB, p. 154/PMC, p. 96). He never explicitly states that one of these categories of names is more basic or paradigmatic in the sense that all other categories could be seen as disguised forms of it. But the few illustrations that he provides of senses of proper names are descriptive senses. One occurs in a famous footnote (1892, p. 27) in which he comments that people might associate different senses with a name like ‘Aristotle’, and gives as examples “the pupil of Plato and teacher of Alexander the Great” and “the teacher of Alexander the Great who was born in Stagira” (1892, p. 28). Another occurs in a similar remark about the understanding that two persons might have of a name like ‘Dr. Gustav Lauben’ as “the doctor who is the only doctor living in the house known to both of them” (1918–19, p. 65). Based on these passages, many contemporary readers or critics of Frege (e.g., Kripke (1980, p. 27), Kaplan (1989, p. 516), Soames (2005, p. 9), among many others) interpret him as holding what is called a descriptivist theory of singular terms, i.e., the view that ordinary proper names and demonstratives have a descriptive sense, which means that they express the same sense as some definite description. However, another group of readers think that there is not enough evidence to see him as holding this view, especially in the case of demonstratives (e.g., Dummett (1973, p. 110, p. 135), Carl (1994, p. 184), Evans (1982, p. 18) and McDowell (1977)). Evans in particular thinks that some room is left in Frege’s theory for non-descriptive singular senses. A prototypical case of a non-descriptive sense would be that of the first-person pronoun ‘I’ which, according to Frege (1918–19, p. 66), whenever

thought by a person contains a “special and primitive” form of presentation of the same person, and this form of presentation is not captured by any description of the form ‘the person so and so’.

There are, hence, two alternative interpretations. According to the first, Frege reduces all singular terms to implicit forms of definite descriptions. According to the second, there might be singular terms that are not so reducible and, hence, even if we get a clear understanding of the nature of definite descriptions, we might not necessarily know what the senses of ordinary proper names and complex demonstratives are. I think that the first interpretation has stronger support in Frege’s few examples of singular senses, but I shall not dwell on this. What follows in this paper does not depend on accepting this interpretation. If the first interpretation is correct, then the problem that I will discuss generalizes to the totality of singular senses. But if it the second interpretation is correct, then the problem is primarily one for definite descriptions, and that is enough of a problem since definite descriptions are one of the fundamental referring expressions for Frege. And this means that an entire tradition of interpreting Frege along the lines suggested by Strawson (1950) has to be seen as highly problematic.³

2 A PUZZLE: WHAT SATURATES THE SENSE OF A PROPER NAME?

Whatever the correct interpretation of ordinary proper names is, the fact is that singular senses are supposed to be saturated, and in this respect they all belong to the same category. In some passages Frege insists that the thought corresponding to a singular judgment (i.e., a thought that a particular object has a certain property) is composed of parts corresponding to the syntactic parts of the sentence expressing it. One part (the one corresponding to the predicate) is unsaturated, and the other (corresponding to the name) is saturated (NS, p. 203/PW, p. 187; NS, p. 217/PW, p. 201). Let us look inside the sense of a definite description and consider how it is composed. The prototypical form of a definite description is ‘the F’, where ‘F’ is the name of a simple or compound concept and,

³ Another (related) issue that I shall bypass in this paper is whether proper names can express senses in the absence of a reference. Some authors, most notably McDowell (1977, pp. 172–73) and Evans (1982, p. 22), interpret the Fregean semantics as having the notion of reference as primary and the notion of senses as derivative. Hence, they claim, we should not take Frege as allowing proper names with a sense independently of having a reference. Fictional names, for instance, which do not have a reference, have only a pseudo-sense. Sentences of which a part lacks a reference express only “mock-thoughts”. I think this is incorrect and that the evidence strongly supports the interpretation of senses existing in the absence of reference. I agree with Bell (1990) that Evan’s interpretation is ultimately untenable and renders Frege’s views on sense and reference inconsistent and largely ad hoc. But I shall leave this issue aside here. I will be interested only in the structure of singular senses, whether or not they are necessarily connected with a reference.

hence, has a sense as well. One important question to be raised is whether there is any difference between the sense of 'F' and the sense of 'the F', i.e., whether the addition of the definite article essentially changes the sense expressed. Of course, there must be a difference, since the former has a concept as reference, and the latter has an object. Although different senses might have the same reference, there cannot be one sense with different references. Moreover, the former has, according to Frege, an unsaturated sense, while the latter has a saturated one. An unsaturated sense can never be the same as a saturated one. If this is so, the difference between the sense of 'the F' and of 'F' can only be due to the semantic contribution of the definite article. But what exactly is the semantic contribution of the definite article that transforms the unsaturated sense of 'F' into the saturated sense of 'the F'? Where does saturation come from? This, I think, poses a puzzle for the interpretation of Frege's notion of singular senses of definite descriptions. In trying to solve the puzzle, we have to keep in mind a principle that is at the bottom of Frege's semantics, namely:

(P) A complex sense is composed only of senses.

Frege assumes or explicitly endorses (P) on several occasions (e.g., WB pp. 127–8/PMC pp. 79–80; WB p. 86/PMC p. 55; WB p. 231/PMC p. 149; WB p. 245/PMC p. 163; NS pp. 208–9/PW pp. 191–2; 1892, p. 33; 1892a, p. 205). (P) implies that no complex sense can result from the combination of simple senses with things that are not senses. Hence, it rules out combinations of senses and extensions (objects, etc.) as composing “hybrid” senses. An important corollary of (P) is the following:

(P) Only a sense can saturate another sense.*

This precludes, e.g., the possibility that an object like Lisbon can saturate the sense of 'is a capital' to produce a complete sense (the thought that Lisbon is a capital). Only a sense, e.g., the sense of 'Lisbon' can do that. But it also precludes the possibility that anything like a psychological attitude (intention, belief, speech act or something of the sort) can saturate the unsaturated sense. This will be relevant in what follows.

3 SOME NON-SOLUTIONS

Before discussing some possible solutions (or non-solutions) for the puzzle, it might be useful to review the conditions that Frege places on the acceptability of definite descriptions (or, more broadly speaking, on the correct use of the definite article) in scientific contexts. There are, according to him, two crucial conditions for expressions of the form 'the F' to have a reference: first, there must be at least

one object instantiating F (existence) and, second, there must be at most one object instantiating F (uniqueness). Sometimes Frege mentions only existence as a requirement (e.g., in GLA, §97) and sometimes only uniqueness (e.g., in 1892, p. 5; GGA II, §100; WB, p. 195/PMC, p. 127; NS, p. 178/PW, p. 163), but most of the time he stresses both existence and uniqueness (e.g., in GLA, §74, n.1; 1892a, p. 204; WB, p. 89/PMC, p.58; WB, 154/PMC, p. 96; NS, 193/PW, 178). It seems that he gives equal weight to existence and uniqueness as conditions for the legitimate use of the definite article and nowhere, as far as I know, recognizes any asymmetry between the two conditions. So, apparently, what goes for one condition goes for the other as well.⁴

Let us now go back to the puzzle of how senses of conceptual words in definite descriptions get saturated. There is a more or less natural answer to the puzzle, in the spirit of (though not identical with) Russell's classical analysis of definite descriptions: the definite article attached to a conceptual term expresses the two conditions above (existence and uniqueness), i.e., it contributes to the sense of the definite description with a sense of a second-order function corresponding to the conjunction of the existence and uniqueness clause. In other words, the definite article in 'the F' has as reference the conjunction of the second-order function corresponding to 'there is one x such that Fx' with the second-order function corresponding to 'there is at most one x such that Fx', and its sense is the conjunction of the senses for these second-order functions.

This is a convenient way of accommodating the sense of the definite article. But it is incompatible with Frege's view. First, the sense of a predication with a definite description as subject turns out to be not that of a singular thought (as Frege thinks it should be), but of an existential thought. Frege regards it as essential to definite descriptions that they are proper names, i.e., they are at least meant to be referential devices (although they may fail in referring). Second, and more importantly, Frege explicitly rejects the thesis that existence is part of the thought expressed by a sentence with a definite description. E.g., in the following famous passage of "Über Sinn und Bedeutung" (1892), in which he discusses the sentence 'The one who discovered the elliptic form of the planetary orbits died in misery' (1892, p. 40):

⁴ One might be tempted to read Frege as holding a view similar to Hilbert and Bernays' (1934, §8) according to which the definite article can be used only if a proof of existence and uniqueness is available. However, Frege does not hold this view either in his theory of language or in his formal system. The operator that replaces the definite article in the formal system of GGA I can be placed in front of any argument (name of object) without any proof of existence or uniqueness.

Now languages have the fault of containing expressions which fail to designate an object (although their grammatical form seems to qualify them for that purpose) because the truth of some sentence is a prerequisite. Thus it depends on the truth of the sentence 'There was someone who discovered the elliptic form of the planetary orbits' whether the subordinate clause 'The one who discovered the elliptic form of the planetary orbits' really designates an object, or only seems to do so while in fact is bedeutungslos. And thus it may appear as if our subordinate clause contained as a part of its sense the thought that there was somebody who discovered the elliptic form of the planetary orbits. If this were right, the negation would run:

'Either the one who discovered the elliptic form of the planetary orbits did not die in misery or there was nobody who discovered the elliptic form of the planetary orbits'.

The last sentence is clearly meant as a *reductio*, since the negation of 'The one who discovered the elliptic form of the planetary orbits died in misery' is not the one presented.⁵ That is to say, existence is not, in his view, part of the thought expressed by a sentence containing a definite description. As I will discuss soon, existence is only a presupposition that has to be true if the thought is to be true or false. In this passage, Frege mentions only existence, and is silent about uniqueness. According to modern linguistics, it is not incoherent to treat definite descriptions as presupposing existence and expressing uniqueness (hence, considering both conditions as having different weights). But this hardly seems to be Frege's view since, as we saw, he usually considers the two conditions on a par, and nowhere mentions any asymmetry between them. So, I take it that this remark (and others to the same effect that I will quote later) about existence not being part of the thought expressed are meant to apply to uniqueness as well, i.e., uniqueness is not part of the thought expressed either.

Chateaubriand (2001, 2005, 2007) suggests that the sense of a definite description could be a property that contains uniqueness as part of its content. The sense of a singular term like 'the F' would be, according to this proposal, a property of the form

$$Fx \wedge (\forall y)(Fy \rightarrow y=x).^6$$

This proposal is, like the previous one, incompatible with the view that uniqueness is not part of the content (as I said, this is most likely Frege's view assuming that he considers uniqueness on a par with existence).

Another suggestion could be formulated adopting a Carnapian representation of intensions as functions from possible worlds into the set of

⁵ As Atlas (1975, p. 31) points out, in this argument Frege seems to assume that the only way in which the thought of existence could be part of the overall thought would be as one of its conjuncts.

⁶ Although this formula is a conjunction, it should be read as a property of one variable ('x'). We could also represent it using lambda-notation as $(\lambda x)[Fx \wedge (\forall y)(Fy \rightarrow y=x)]$

(appropriate) extensions. The sense of a definite description can be represented as a partial function from the set of possible worlds into the set of objects. (If a possible world receives a value by the function, of course the value has to be an object existing in that world. There might be worlds where there is no object satisfying the description, and hence the function assigns no value to that world.) The sense of a predicate might be seen as a function associating a set of objects to each possible world. The difference between both senses would be a functional one. The sense of the definite article could then be seen as a second-order function from the set of functions of the second kind (i.e., senses of predicates) into the set of functions of the first kind (i.e., senses of definite descriptions). Both Chateaubriand's and the Carnapian representation of senses deviate from Frege's proposal in two fundamental aspects. First, the senses under consideration would be functions and, as such, unsaturated entities according to Frege's ontology, while the senses of definite descriptions are saturated. Second, and more importantly, in Frege's view senses cannot be concepts. Concepts are functions, and functions are too coarse grained to explain the cognitive dimension of predicates. E.g., two concepts like *successor of 1* and *prime even number* univocally instantiated by the same object would count as the same sense according to both proposals; but this is incompatible with the spirit of the Fregean notion of sense, which is supposed to play an epistemic role.

Dummett (1973, p. 94 and p. 530) regards the definite article in definite descriptions as a second-order operator on a par with, e.g., the abstraction operator (as in 'the class of x s such that Fx '), and the numerical operator (as in 'the number of x s such that Fx '). According to this suggestion, the definite article has as reference a second-order function that associates with any concept F the one and only object that is F . (Presumably it has to be a partial function, for there are concepts that do not have one unique instance, and in these cases the function is undefined; or else, the function can be completed by stipulation, i.e., by associating any arbitrarily chosen object with those concepts that fail to have one and only one instance.) One could further explore Dummett's parallel of the definite article with the other operators. In the case of 'the class of x s such that Fx ' we know, as a result of Russell's paradox, that not all concepts generate a corresponding class, and hence this expression only has a reference if the concept generates a class. However, the claim that F generates a corresponding class does not seem to be part of the content of a sentence containing 'the class of x s such that Fx ': this claim is simply a presupposition that one makes in order to use the term referentially. Something similar happens in the case of the numerical operator: for

a concept F to have a corresponding number, according to Frege, it must have sharp delimitation, i.e., it must yield a truth-value for any object as argument. But we would hardly regard the thought expressed by a numerical equation like ‘the number of x s such that Fx is identical with 5’ as including the clause that F is sharply delimited. As it happens in the case of the abstraction operator, there are conditions for the numerical operator to generate a referential singular term when attached to a predicate, but these conditions do not necessarily show up in the content expressed by the singular term, or by a more complex expression (e.g., a sentence) containing the singular term as part. Whenever we say something using ‘the class of x s such that Fx ’ (or ‘the number of x s such that Fx ’) we presuppose that F generates such a class (or is sharply delimited), but this is not part of our thought. We could perhaps say the same about definite descriptions: there are two conditions for definite descriptions to be referential singular terms, namely, existence and uniqueness, but, as in the case of the abstraction and numerical operators, these conditions do not have to show up in the content expressed by the description.

There is a serious drawback with Dummett’s interpretation, however. If the definite article corresponds to a function that simply assigns an object to the concept F , but it is not part of its sense that the object assigned is the one and only F , then we have a barren explanation of the saturation of senses in definite description. This attribution of an object to the property, without any rule or specification, seems entirely arbitrary and *ad hoc*. If there must be an intuitive and natural connection between the sense of ‘ F ’ and the sense of ‘the F ’, then the sense of the definite article must somehow contain an instruction to pick the one and only F , and not simply give us as if “by magic” the one and only F . Otherwise there would be no principled reason for regarding as the correct reference of the definite article the function that gives the one and only F to F instead of, say, the function that gives any other arbitrary non- F to it. In other words: the solutions suggested by Dummett can only yield an interesting explanation of the saturation of the incomplete sense expressed by ‘ F ’ if the definite article has as reference the second-order function that he suggests, and additionally has a sense that somehow embodies existence and uniqueness as the rule behind this function. But this is precisely something that Frege denies in the famous passage of “*Über Sinn und Bedeutung*” (1892, p. 40) quoted above.

Dummett also draws a contrast between the sense of proper names and the sense of predicates in terms of the discriminatory knowledge that is required for grasping each of them (1973, p. 229). The contrast, however, does not help us with

the puzzle. For we still need an explanation of what turns a criterion for deciding whether any object has a property (or a set of properties) into a criterion for discriminating a particular object as the referent of a name. For instance, I may be able to decide whether any person (including Obama) has the property corresponding to ‘president of the US reelected in 2012’. But something else is necessary for me to say that Obama is the referent of ‘the president of the US reelected in 2012’. Simply having a property (or a set of properties) is not in itself a reason to consider one particular object as the referent of a name unless there is something special about that object (like being the only one with that property). Uniqueness is not given in the sense of a property (except when we have uniqueness as part of the form of the property, but this only happens for special properties, and cannot be assumed as a general solution to the puzzle). Hence, to consider Obama as the referent of ‘the president of the US reelected in 2012’ we need to add something to the content of ‘president of the US reelected in 2012’, and that something, as it seems, has to be the contribution of the definite article.

None of the alternatives reviewed so far gives a solution to the puzzle: we still have no account of what bridges the gap between unsaturated conceptual senses and saturated senses of definite descriptions. These alternatives are adopted by Fregean scholars or Frege-inspired philosophers, but Frege himself nowhere endorses any of them, and they are in fact incompatible with his broader views on senses and definite descriptions. In the next section I will discuss an alternative that Frege does suggest and endorses (and, as it seems, never gives up). But, as I shall argue, it is also incompatible with Frege’s semantics.

4 THE PRESUPPOSITION-INDICATOR INTERPRETATION

Although Frege considers that existence is not part of the official content of a thought expressed by a sentence containing a definite description, he says on a number of occasions that it is a *presupposition* (“*Voraussetzung*”) of the use of the description in contexts in which truth and falsity matter.⁷ Contemporary linguistic theory standardly distinguishes two notions of presupposition, namely, semantic and pragmatic presupposition (e.g., Keenan (1971), Karttunen (1973) and Levingson (1983)). The semantic notion is sometimes explained in terms of truth: a sentence (or utterance) A semantically presupposes a sentence (or utterance) B

⁷ As I said, he most likely thinks the same about uniqueness, although there is no decisive textual evidence for this.

iff (i) if A is true, then B is true and (ii) if A is false, then B is true.⁸ The pragmatic notion is sometimes explained (e.g., by Stalnaker (1970)) in terms of the beliefs that the speaker of an utterance takes for granted and assumes that the audience does the same. In the semantic notion, it is a sentence (or utterance or proposition) that has presuppositions, i.e., presupposition is a relation between sentences (or utterances or propositions); in the pragmatic conception, it is a speaker who has presuppositions, i.e., presupposition is a relation between the speaker and sentences (or utterances or propositions). In the several passages in which he talks about presuppositions Frege does not seem to distinguish between these different notions, and sometimes has the semantic and sometimes the pragmatic notion in mind.⁹ E.g., in the following passages, he seems to have semantic presupposition in mind.

The first one was already quoted (Frege 1892, p. 40):

Now languages have the fault of containing expressions which fail to designate an object (although their grammatical form seems to qualify them for that purpose) because the truth of some sentence is a prerequisite. Thus it depends on the truth of the sentence 'There was someone who discovered the elliptic form of the planetary orbits' whether the subordinate clause 'The one who discovered the elliptic form of the planetary orbits' really designates an object, or only seems to do so while in fact is *bedeutungslos*. And thus it may appear as if our subordinate clause contained as a part of its sense the thought that there was somebody who discovered the elliptic form of the planetary orbits. If this were right, the negation would run:

'Either the one who discovered the elliptic form of the planetary orbits did not die in misery or there was nobody who discovered the elliptic form of the planetary orbits'.

The second one is this (Frege 1892, 42 n. J):

The sense of the sentence 'After Schleswig-Holstein was separated from Denmark, Prussia and Austria quarreled' can be rendered in the form 'After the separation of Schleswig-Holstein from Denmark, Prussia and Austria quarreled'. In this version, it is surely sufficiently clear that the sense is not to be taken as having as part the thought that Schleswig-Holstein was once separated from Denmark, but that this is the necessary presupposition in order for the expression 'after the separation of Schleswig-Holstein from Denmark' to have a *Bedeutung* at all.

But in the following passages he seems to have pragmatic presupposition in mind since he talks about things that the speaker does while uttering names or assertions.

⁸ This requires a distinction between logical consequence and entailment, which is a weaker relation. A sentence entails its presupposition but does not imply it logically.

⁹ Atlas (1975) points out this ambiguity in Frege's notion of presupposition. He actually detects a third notion of presupposition that he calls assertoric, which can be seen as a relation between the illocutionary act of assertion and propositions. In many passages in which pragmatic presupposition is intended, Frege talks about what is involved in making assertions. This indicates, I think, that he does not distinguish pragmatic from assertoric presuppositions either.

For instance (Frege 1892, pp. 31–2):

[B]ut how do you know that the name ‘The Moon’ has any *Bedeutung*? How do you know that anything whatsoever has a *Bedeutung*? I reply that when we say ‘The Moon’, we do not intend to speak of our idea of the Moon, nor are we satisfied with the sense alone, but we presuppose a *Bedeutung* [...] Now we can of course be mistaken in the presupposition, and such mistakes have indeed occurred [...] in order to justify speaking of the *Bedeutung* of a sign, it is enough, at first, to point out our intention in speaking or thinking.

Or (Frege 1892, p. 40):

If anything is asserted there is always an obvious presupposition that the simple or compound proper names used have a *Bedeutung*. If therefore one asserts ‘Kepler died in misery’, there is a presupposition that the name ‘Kepler’ designates something; but it does not follow that the sense of the sentence ‘Kepler died in misery’ contains the thought that the name ‘Kepler’ designates something.

In the first passage the notion of presupposition is explained in terms of the speaker’s intention, and in the second in terms of what is required for the speech act of assertion. Frege is not referring here to a relation that exists between thoughts but rather to something that speakers do, i.e., pragmatic presupposition. Since Frege makes no distinction between semantic and pragmatic presupposition and seems to oscillate between both notions, I take him to assume that both go together, i.e., every semantic presupposition of a thought P (i.e., what is required for P to have a truth-value) is at the same time a pragmatic presupposition (i.e., something that an ideal speaker believes or takes for granted) in asserting or simply considering P in a context in which truth-value matters.¹⁰

Is there any relation between the definite article in a definite description and the presupposition (semantic or pragmatic)? Frege seems to suggest that the presence of the definite article plays the role of an indicator of the presupposition without thereby having it as meaning. In other words, the definite article marks a presupposition or an attitude on the speaker’s part but has no meaning of its own. There are a number of passages in which the vocabulary employed by Frege suggests that he has something along these lines in mind. Let us look at some of them.

The first passage I want to consider is from “*Über Schoenflies: Die logischen Paradoxien der Mengenlehre*” (1906), in which Frege explicitly connects the presupposition with the use of the definite article (NS 194/PW 179):

[G]iven a concept, you may not presuppose without further question that an object falls under it. But someone does that [“das tut man aber”] when, by means of a

¹⁰ The converse might not be true, i.e., there might be pragmatic presuppositions (beliefs) that are not semantic presuppositions. This is in accordance with the contemporary view on presuppositions (e.g., Stalnaker (1970)).

definite article or demonstrative, he forms out of a concept-word a proper name destined for use in science.

That is to say, the definite article in proper names (definite descriptions) for use in science indicates something that the speaker does, i.e., the presupposition. The definite article indicates that an object falls under the concept but cannot express it as part of its sense since, as we saw from the passage of “*Über Sinn und Bedeutung*” (1892, p. 40), existence is not part of the thought expressed by a sentence containing it.

The next two passages are important because of the vocabulary that Frege employs when describing the presence of the definite article. The first one is from GLA §66 in which he justifies taking the expression ‘the direction of a’ as a proper name. The definite article plays a crucial role here (my emphasis.): “In the proposition “the direction of a is identical with the direction of b” the direction of a plays the part of an object. [Footnote]: This is *shown* by the definite article [Der bestimmte Artikel deutet dies an]”.

Frege uses the verb ‘*andeuten*’, which Austin translates as ‘show’, but this might be misleading, since its meaning in German is weaker than that (at least in one connotation of ‘show’). ‘*Andeuten*’ is closer to ‘give a hint’ or ‘give a signal’, which suggests that the definite article does not mean, but only indicates something. The same suggestion can be read, as I see it, in a footnote that occurs only in the unpublished version of “*Über Begriff und Gegenstand*” (which the editors of Frege’s *Nachlass* placed together with the published version), where he remarks (NS p. 110/PW p. 100; my emphasis.): “The definite article does not add a new characteristic mark. What it does do is to indicate [liegt in ihm angedeutet]: (1) That there is such a result. (2) That there is only one such.”

Here again the same verb (‘*andeuten*’), i.e., the same careful characterization that occurs in the passage from the footnote of GLA §66, indicates something weaker (from the semantic point of view) than ‘*bedeuten*’. Just some few lines below (in the same footnote) Frege adds a remark that seems to pull in the opposite direction, i.e., of the definite article contributing to the sense of the definite description (NS p. 112/PW p. 102):

It is, accordingly, clear that the definite article makes an essential contribution [wesentlich ... mitbestimmt] to the sense of our sentence and that the position here is consequently quite different from what it is in the case of ‘The capital of the German Empire is the city of Berlin’, where if you leave out ‘the city of’ you are only suppressing a qualification which is incidental to the sense.

The German verb *'mitbestimmt'* (which might be understood in some different ways, e.g., 'helps to determine', 'has a voice', etc.) was translated by Geach as 'makes a contribution', thereby suggesting that the definite article expresses a sense that combines with the sense of the conceptual term to build the singular sense of the definite description. But the passage doesn't have to be taken in the way suggested by Geach's translation, especially if we consider the context in which it occurs. Frege is arguing against Kerry's contention that the expressions 'the result of additively combining 3 and 1' and '*result of additively combining 3 and 1*' belong to the same category (which means, according to Kerry, that the number 4 and the concept result of additively combining 3 and 1 are the same). Frege criticizes Kerry for not taking into account the presence of the definite article as an indicator of a categorical difference between both expressions. But there is no indication in the text (except for the translation that Geach chooses for '*mitbestimmt*') that the categorical difference is due to a proper semantic contribution given by the definite article. It seems that Frege's remark is intended only as stressing the point (ignored by Kerry) that definite descriptions must be taken as singular terms, being therefore essentially different from conceptual terms.

The last passage I want to consider relates to the so-called "Paradox of the Concept Horse", i.e., reference to an object instead of a concept in using the expression 'the concept so-and-so', and it is quite helpful in elucidating the kind of role that the definite article has for Frege. It appears in the "*Logik in der Mathematik*" from 1914 (NS, p. 269/PW, pp. 249–50; my emphasis):

It is indeed strictly a mistake to say 'The concept positive number is satisfied', for by saying this I seem to make [Ich mache dadurch] the concept into an object, as the definite article 'the concept' shows [erkennen lässt].¹¹ It now looks as though 'the concept positive number' were a proper name designating an object and as if the intention were to assert of this object that it is satisfied.

As the passage suggests, the definite article indicates a sort of act on the speaker's part, i.e., the act of referring to an object instead of a concept. (To make a concept into an object, strictly speaking, is an absurdity from Frege's realistic point of view, so what he means is to refer to one entity and not to the other.) The second sentence of this translation contains the term "intention", which does not really occur in the German text, but Frege formulates it entirely in the subjunctive mood, suggesting that this is something that I "want" to happen (i.e., 'the concept

¹¹ Here again the standard English translation might be misleading. 'Erkennen lässt' is closer in meaning to 'gives a hint' or 'indicates'.

positive number' designating an object). Again, the definite article seems to indicate what my intention as a speaker is.

These passages taken together suggest, I submit, the following interpretation: for Frege, the definite article has no properly semantic contribution; its primary function is to indicate, in the language, the *presupposition* of existence and uniqueness or the *intention* on the speaker's part of capturing one and only one object by means of a certain conceptual content. If this is correct, there is an interesting parallel between placing a definite article in front of a conceptual expression and asserting a complete content. In the same way that the assertion of a thought does not add any content to it (1918/19, p. 61), the definite article does not add any content to a definite description. Assertion is an act on the speaker's part made explicit by the assertion-sign, and the use of the definite article also makes explicit a special act on the speaker's part which we might perhaps call an *individuation claim*. The latter adds nothing to the content of the definite description, but merely gives expression to the speaker's expectation that the descriptive content individuates one and only one object. On the other hand, the predicate *is true* can occur without properly displaying this speech act in a non-scientific context, since it can well be employed in mock assertions, e.g., when an actor in the stage says '*it is true that I am the only son of Zeus*'. Similarly, the use of the definite article in some contexts may occur in mock individuation claims, e.g., when the same actor says 'the blue unicorn just crossed the sky'.

What emerges from these considerations is that the definite article in definite descriptions should probably be interpreted as a marker or indicator of the presupposition (combined with an intention to refer to the object uniquely satisfying the conceptual content). In this respect, the definite article is similar to Frege's judgment stroke: the latter does not affect the content that is asserted, but is simply the mark of a speech act, an attitude on the speaker's part regarding a particular content. And an individuation-claim does not affect the descriptive content of the definite description at all, but simply indicates an expectation on the speaker's part that this content captures one and only one object. I will call *Presupposition-Indicator* the thesis that the definite article in definite descriptions serves primarily to indicate an individuation-claim (but does not necessarily express it semantically). As we saw, the evidence coming from Frege's own remarks gives support to the interpretation that he holds Presupposition-Indicator and gives no support at all to the contrary thesis, i.e., that the definite article has a semantic content for him. All possibilities that we considered as

obvious candidates for the semantic content of the definite article are either explicitly ruled out by him or incompatible with some aspect of his doctrine of sense.

5 THE INCONSISTENCY BETWEEN PRESUPPOSITION-INDICATOR AND FREGE'S SEMANTICS

But if Frege embraces Presupposition-Indicator (and this is the only interpretation that emerges more or less clearly from his remarks), then his semantics is hardly coherent. The first and most serious problem is that, according to (P*), only senses can saturate unsaturated senses. Only senses can lead to individuation. But, according to Presupposition-Indicator, the definite article does not contribute a sense; it does not affect the descriptive content of the definite description. It only expresses an intention or expectation, in the same way that the assertion sign does not affect the thought, but only expresses endorsement. So, it cannot saturate the sense of conceptual expressions to build a saturated sense of definite descriptions.

Second, there is a problem regarding the specification of the propositional content of a sentence with a definite description as subject. In the case of a quantified sentence like 'every *A* is *B*' or 'some *A* is *B*' we can see how the senses of '*A*' and '*B*' combine to form a thought, namely, they are tied together by the sense of 'every *X* is *Y*' which is a binary second order function. But no such thing can happen in the case of 'the *A* is *B*', since the definite article is merely an indicator of an expectation or attitude: it does not combine with senses to form thoughts. There is simply no explanation of how the sense of '*A*' and '*B*' combine to form a thought here. We seem to be forced to say that entertaining the sense of 'the *F*' (or 'the *F* that is *G* and *H*') is not distinct, as regards the content, from entertaining the sense of '*F*' (or of '*F* and *G* and *H*...'), since nothing corresponds to the definite article to "singularize" the sense of 'the *F*' (or 'the *F* that is *G* and *H*').

Third, this theory is incompatible with Frege's view of quantification. In a number of places (e.g., in NS, p. 274/PW, p. 254) he excludes the possibility that a quantifier might attach directly to a singular term beginning with the definite article (like, e.g., 'the greatest soccer player in history exists'), presumably because the quantifier can only attach to a conceptual term. But the definite article in 'the greatest soccer player in history', according to Presupposition-Indicator, does not add anything to the content of the description; it only marks an expectation or attitude. Hence, there should be no difference in terms of content between 'greatest soccer player in history' and 'the greatest soccer player in history', and

quantification should be allowed in both cases. But, as it seems, the expression resulting from placing a quantifier (e.g., existential) before ‘the greatest soccer player in history’ would not be coherent according to Frege.

Fourth, there is a disharmony between this theory and the spirit of Frege’s doctrine of thoughts. He famously distinguishes between: (i) the grasping of a thought, (ii) the judgment (i.e., the act of recognizing that it is true), and (iii) the assertion (which is the expression of the judgment) (e.g., in 1918–19, p. 62). Moreover, he distinguishes the very existence of the thought from the grasping of it by anyone at any time. The thought exists independently of anyone entertaining it. There is no reason to suppose that Frege would see singular thoughts as an exception to this. But if he holds Presupposition-Indicator, his theory has the consequence that, in order to simply entertain a singular thought (no matter whether we are in the realm of science or in the realm of fiction), our intellect has to play some active role in the very formation of the thought since we must first singularize the conceptual content of the description. This mental act (the individuation claim) is not the same as judging; it comes before judging. Yet the very existence of a singular thought would require an individuation claim (otherwise nothing singularizes a conceptual sense) and, hence, a subject. But it seems unlikely that Frege would accept that a mental act would take part in the very composition of a thought content.

6 THE *ERSATZ*-DEFINITE ARTICLE IN GGA I §11

Part of the problem discussed so far disappears for Frege’s formal analogue (which he calls “Ersatz”) of the definite article in his formal system. In GGA I §11 he famously introduces the \backslash -operator, very much in the same spirit in which Russell introduces the inverted iota notation. He defines it in the following way (where a is any object):

- $$\backslash a = (i) \Delta \text{ iff } a \text{ is a value-range of a function } F \text{ that yields the value True only to } \Delta$$
- (ii) a otherwise.

In a more contemporary set theoretical terminology, if a is an object of the form $\{\Delta\}$, $\backslash a$ has Δ as value, and if a has any other form, $\backslash a$ has simply a as value. Presumably, if a is the extension of a concept F we could read $\backslash a$ as representing ‘the F . If F is true of one and only one object, ‘the F will refer to that object; but if F is empty, or is true of more than one object, then ‘the F will refer to the extension

itself. If a is not an extension of a concept, there is no intuitive reading of λa in natural language. The λ -operator is not a second-order operator (as the definite article in natural language would presumably be) but it can be combined with the value-range function $\varepsilon'\Phi(\varepsilon)$ (which takes first-order functions as arguments and has their value-ranges as values) thereby yielding the second-order function $\lambda\varepsilon'\Phi(\varepsilon)$. Its value is the unique object satisfying the concept (if the argument is a concept under which a unique object falls) or the value-range itself (in all other cases, i.e., if there is no such unique object, or if the function taken as argument is not a concept). So, most likely Frege's intention was to treat the whole complex $\lambda\varepsilon'\Phi(\varepsilon)$ as the formal *Ersatz* of the ordinary definite article. It has different semantic properties from those suggested by Presupposition-Indicator. The λ -operator (and hence the $\lambda\varepsilon'\Phi(\varepsilon)$ function) has both a sense and a reference (as Frege claims and attempts to prove in GGA I §29–31), and, hence, does contribute to the sense and reference of a definite description.

Is this a solution to the problem that we have been discussing? The answer depends on how we understand the role of the *Ersatz* and its relation to the ordinary definite article. The latter is part of ordinary language which is, for many purposes, defective, and the defects can be avoided in a formal language by means of technicalities that do not necessarily bear resemblance to the original expressions. But do we have to say that the introduction of the technicalities in Frege's formalism *solves* the problems and tensions present in ordinary language, or do they just *avoid* them? Frege himself is not completely clear about this. The *Ersatz* is highly artificial and only remotely resembles the definite article. As said before, it has no intuitive reading when taking as argument a function that is not a concept (at least Frege does not bother to explain such a reading). And because the explanation of its value for each argument involves the existence and uniqueness of objects satisfying the concepts, there is a fundamental difference between it and the definite article: as we saw, sentences containing the definite article do not have, for Frege, an existential or uniqueness clause as part of their senses. Moreover, the λ -operator is a full first-order function (and, therefore, $\lambda\varepsilon'\Phi(\varepsilon)$ is a full second-order function) while the definite article could, at most, be regarded as a partial function, as Frege himself notices (GGA I §11):

Here, then, we have a substitute for the definite article of language, which serves to form proper names out of concept-words. [...] Here is a logical risk. For if we were to form out of the words 'square-root of 2' the proper name 'the square-root of 2', we would commit a logical error, since this proper name would be, without further stipulation, ambiguous and just for that reason without reference [...] This risk carried by the definite article is now avoided altogether, since ' $\lambda\varepsilon'\Phi(\varepsilon)$ ' always has a reference, whether the function $\Phi(\xi)$ is not a concept, or a concept under which more

than one or no object falls, or whether it is a concept under which one and only one object falls.

The “logical risk” is something always present in any use of the definite article (being perhaps essential to it), while it does not exist at all for the λ -operator.

Anyway, this formal *Ersatz* for the definite article never seems to play a role in Frege’s broader views outside his formal system.¹² For example, his remark (already quoted) on the definite article corresponding to a presupposition (and not to a total function) in “*Über Schoenflies: Die logischen Paradoxien der Mengenlehre*” (NS, p. 194/PW, p. 179) occurs in 1906, after the publication of GGA I (1893) and the formal alternative of the *Ersatz*. Hence, he seems to have retained the view of the definite article as a marker even after introducing the artificial definite article in his formal system.

7 DEFINITE DESCRIPTIONS: DEVICES OF SINGULAR REFERENCE OR QUANTIFIERS?

More recently there has been an influential line of thought among some philosophers and linguists (e.g., Barwise and Cooper (1981), Evans (1982), and Neale (1990), among others) with an entirely different approach to definite descriptions. This approach breaks with the view that they are genuinely referential devices, and treats them as quantifier phrases instead,¹³ i.e., as particular cases of expressions resulting from the combination of determiners (‘all’, ‘some’, ‘most’, ‘few’, etc.) with conceptual expressions (‘men’, ‘student’, ‘King of France’, etc.) or, more generally, open formulas. Barwise and Cooper (1981) famously call expressions of this kind *generalized quantifiers*. A definite description can be treated as a particular kind of generalized quantifier; the definite article is, according to this approach, a determiner, along with ‘all’, ‘some’, ‘most’, ‘few’, etc. A variation of this approach (advocated by Evans (1982, chap. 3)) is to treat the definite article as a binary quantifier, i.e., as a second-order function that has two concepts as argument and associates a truth-value with them. (‘The A is B ’ can be treated as ‘the(A, B)’, i.e., as the application of the quantifier ‘the’ to the conceptual expressions ‘ A ’ and ‘ B ’: ‘the (A, B)’ is true iff there is one and only one A and it is B .)

¹² Frege clearly introduces the λ -operator in such a way that it can be placed in front of any argument (object) whatsoever, no matter whether there is one and only one object having a certain property (i.e., the intended reference of the complex formed by the operator and an extension). So, again, Frege’s λ -operator is fundamentally different from Hilbert and Bernays’ (1934, §8) definite article, since no proof is required for its use.

¹³ I do not mean the analysis of sentences containing definite descriptions as quantified sentences, as Russell classically proposes; I mean treating definite descriptions as being themselves quantifiers.

This is not the place to discuss the advantages of this perspective (in its several variations) according to its proponents; I simply want to point out that this theoretical alternative was clearly available to Frege. He could easily and naturally have extended his own account of quantifiers as second-order functions to the definite article (provided he abandoned the idea that existence and uniqueness are just presuppositions). The latter could refer to a binary function that takes two concepts as arguments, in the same way that he himself treats ‘Every A is B ’ as having the form ‘Every (A , B)’ (i.e., the binary second-order function corresponding to the universal quantifier applied to the concepts A and B), and ‘Some A is B ’ as having the form ‘Some (A , B)’, (i.e., the second-order function corresponding to the existential quantifier applied to A and B). On some few occasions Frege contrasts the combination of concept words with the definite article (or demonstrative expressions) with the combination of concept words with indefinite articles, universal or existential quantifiers, but only to stress a categorical gap between the resulting expressions (e.g., in NS, p. 230/PW, p. 213; WB, p. 150/PMC, P. 92). No fundamental reason is presented for his insistence on this asymmetry. Apparently, he wants to retain by all means the referential function of definite descriptions, and this is *prima facie* incompatible with the quantificational approach. (As we saw, according to one interpretation, definite descriptions are for him the primary way of referring to objects, so if they are not referential devices after all, then there is simply no singular reference at all.)

8 CONCLUSION

As we saw, Frege holds all of the following theses (most of them quite explicitly and with full generality), including Principles (P) and (P*):

- (i) Definite descriptions are singular referential devices;
- (ii) The sense of a proper name determines its reference (if there is one);
- (iii) The senses of proper names are saturated and the senses of conceptual expressions are unsaturated;
- (iv) The definite article in a definite description adds nothing to its sense;
- (P) A complex sense is composed only of other (possibly more basic) senses;
- (P*) Only a sense can saturate an unsaturated sense.

The resulting doctrine is, as I tried to argue, not coherent, and leaves unexplained the sense of definite descriptions. As noticed before, it is a matter of controversy among scholars whether Frege holds the additional thesis

(v) Proper names express the same sense as definite descriptions.

If we interpret him as holding (v) with full generality, then we have to conclude that he has no coherent explanation of singular senses in general (and, hence, no coherent explanation of singular thoughts and, ultimately, of senses). But even if we do not read him as holding (v) with full generality, we have to conclude that his view on definite descriptions is not coherent. This is very damaging for a certain tradition of interpreting Frege in the style suggested by Strawson's (1950) theory. For this interpretation cannot explain the transformation of a conceptual content (unsaturated sense) into a singular content (saturated sense) by means of the semantic contribution of the definite article, since it assumes that the definite article is a mere presupposition-indicator. The leap from descriptive content or conceptual sense to singular content or singular sense is thus not explained except by the speaker's abandoning the descriptive content and just having a particular object in mind (in Donnellan's sense). Hence the Strawsonian interpretation is untenable since it is incompatible with the rest of Frege's semantics. Moreover, for those expressions that are not equivalent with definite descriptions, there seems to be no explanation at all of the singularity of their senses except the very presence of the reference. Hence, as it seems, Frege would have to surrender to some form of Russellianism.

It is surprising that philosophers of language both from the descriptivist and from the referentialist side, who either endorse or criticize Frege's notion of singular sense, seem to overlook this problem. And the problem arises quite apart from the exegetical question of whether he reduces all forms of proper names to definite descriptions. Most authors just mention the fact that senses are responsible for the difference in cognitive value between identities like 'Hesperus = Hesperus' and 'Hesperus = Phosphorus', and therefore the sense of 'Hesperus' and 'Phosphorus' must be different. But we hardly find a more substantial explanation of the nature of the sense of proper names or an explanation of the structure of the sense of definite descriptions themselves. If my discussion in this paper is correct, there is unfortunately no explanation consistent with everything Frege holds.

ACKNOWLEDGEMENTS

I am indebted to Gottfried Gabriel, Nathan Salmon, Eros Corazza, François Recanati, Ed Zalta, Dirk Greimann, Ludovic Soutif, Ernesto Perini-Santos, Filipe Martone, Matheus Valente, and to an anonymous referee for several suggestions made on earlier drafts of this paper. Research for this paper was supported by FAPESP (Grant 2018/17011-9) and by CNPq (Grant 301317/2017-8).

REFERENCES

- Atlas, Jay 1975. "Frege's Polymorphous Concept of Presupposition and its Role on a Theory of Meaning". *Semantikos* 1, 29–44.
- Barwise, Jon, Cooper, Robin 1981. "Generalized Quantifiers and Natural Languages". *Linguistics and Philosophy* 4, 159–219.
- Beaney, Michael 1997. *The Frege Reader*. Oxford: Blackwell.
- Bell, David 1990. "How 'Russellian' Was Frege?". *Mind* 99, 267–77.
- Carl, Wolfgang 1994. *Frege's Theory of Sense and Reference*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chateaubriand, Oswaldo 2001. *Logical Forms. Part I*. Campinas: Coleção CLE.
- Chateaubriand, Oswaldo 2005. *Logical Forms. Part II*. Campinas: Coleção CLE.
- Chateaubriand, Oswaldo 2007. "The Truth of Thoughts: Variations on Fregean Themes". *Grazer Philosophische Studien* 75, 199–215.
- Donnellan, Keith 1966. "Reference and Definite Descriptions". *The Philosophical Review* 75, 281–304.
- Dummett, Michael 1973. *Frege. Philosophy of Language*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Evans, Gareth 1982. *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.
- Frege, Gottlob 1884. *Die Grundlagen der Arithmetik*. (GLA). Breslau: Verlag von Wilhelm Koebner. *The Foundations of Arithmetic*. Translated by John Langshaw Austin. Oxford: Blackwell, 1950.
- Frege, Gottlob 1892. "Über Sinn und Bedeutung". *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100, 25–50. Reprinted in Beaney (1997), translated by Max Black, 151–71.
- Frege, Gottlob 1892a. "Über Begriff und Gegenstand". *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 16, 192–205. Reprinted in Beaney (1997), translated by Max Black, 181–93.
- Frege, Gottlob 1893. *Die Grundgesetze der Arithmetik* (Vol. I). (GGA I). Jena: Pohle. In *Basic Laws of Arithmetic*. Translated and edited by Philip Ebert, Marcus Rossberg and Crispin Wright. Oxford: Oxford University Press (2013).

- Frege, Gottlob 1918–19. “Der Gedanke. Eine logische Untersuchung”, *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* III, 36–51. Reprinted in Beaney (1997), 325–345.
- Frege, Gottlob 1976. *Nachgelassene Schriften*. (NS). Edited by Hahns Hermes & Friedrich Kambartel & Friedrich Kaulbach. Hamburg: Felix Meiner Verlag. *Posthumous Writings*. (PW). Translated by Peter Long & Roger White. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Frege, Gottlob 1976. *Wissenschaftlicher Briefwechsel*. (WB). Edited by Gottfried Gabriel & Hans Hermes & Friedrich Kambartel & Friedrich Kaulbach. Hamburg: Felix Meiner Verlag. *Gottlob Frege: Philosophical and Mathematical Correspondence*. (PMC). Translated by Hans Kaal. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- Hilbert, David, and Bernays, Paul 1934. *Grundlagen der Mathematik I*. Heidelberg: Springer.
- Kaplan, David 1989. “Demonstratives. An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals”. In: *Themes From Kaplan*. Edited by Joseph Almog, John Perry and Howard Wettstein. New York: Oxford University Press, 481–563.
- Karttunen, Lauri 1973. “Presuppositions of Compound Sentences”. *Linguistic Inquiry* IV (2), 169–93.
- Keenan, Edward 1971. “Two Kinds of Presupposition in Natural Language”. In: *Studies in Linguistic Semantics*. Edited by Charles Fillmore and D. Terence Langendoen. New York: Holt, Rinehart, and Winston, 413–61.
- Kripke, Saul 1980. *Naming and Necessity*. Harvard University Press.
- Levingson, Stephen 1983. *Pragmatics*. New York: Cambridge University Press.
- McDowell, John 1977. “On the Sense and Reference of a Proper Name”. *Mind* 86, 159–85.
- Neale, Stephen 1990. *Descriptions*. Cambridge, Mass.: The MIT Press/Bradford Books.
- Soames, Scott 2005. *Reference and Descriptions*. Princeton: Princeton University Press.
- Stalnaker, Robert 1970. “Pragmatics”. *Synthese* 22 (1/2), 272–89.
- Strawson, Peter 1950. “On Referring”. *Mind* 59 (235), 320–44.

Sobre as mudanças na conceitografia: papel formal dos valores de verdade

On the changes in concept-script: the formal role of truth-values

 10.21680/1983-2109.2022v29n59ID29630

Alessandro Bandeira Duarte

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

 0000-0002-4011-5000

dedekind@ufrrj.br

Resumo: O objetivo do presente artigo é indicar a função que a distinção entre sentido e referência desempenha dentro da perspectiva logicista de Frege. Em particular, a partir da distinção, Frege busca introduzir os valores de verdade como objetos, os quais desempenham um papel central no sistema lógico das *Leis básicas da aritmética*.

Palavras-chave: Sentido e referência; Valores de verdade; Frege; Axioma IV; Teorema IVa

Abstract: The paper's aim is to discuss the role that the distinction between sense and meaning plays within Frege's logical perspective. In particular, with the distinction, Frege intends to introduce the truth-values as objects, which play a central role in the logical system of *Basic laws of arithmetic*.

Keywords: Sense and meaning; Truth-values; Frege; Axiom IV; Theorem IVa

1. INTRODUÇÃO

O objetivo do presente artigo é indicar a função que a distinção entre sentido e referência desempenha dentro da perspectiva logicista de Frege. Em particular, a partir da distinção, Frege busca introduzir os valores de verdade como objetos, os quais desempenham um papel central no sistema lógico das *Leis básicas da aritmética* (LBA). Esse fato é mencionado no prefácio de LBA (vol. 1):

The old primitive signs that re-occur outwardly unaltered, and whose algorithm has hardly changed, have however been provided with different explanations. What was formerly the content-stroke reappears as the horizontal. These are consequences of a deep-reaching development in my logical views. Previously I distinguished two components in that whose external form is a declarative sentence: 1) acknowledgment of truth, 2) the content, which is acknowledged as true. The content I called judgeable content. This now splits for me into what I call thought and what I call truth-value. This is a consequence of the distinction between the sense and the reference of a sign. In this instance, the thought is the sense of a proposition and the truth-value is its reference. In addition, there is the acknowledgment that the truth-value is the True. For I distinguish two truth-values: the True and the False. I have justified this in more detail in my above mentioned essay *Über Sinn und Bedeutung*. Here, it might merely be mentioned that only in this way can indirect speech be accounted for correctly (FREGE, 2013, p. X).

Com intuito de entendermos melhor a passagem acima, é necessário, antes, compreendermos o sistema lógico desenvolvido entre 1879 e 1884. Esse será o tema da seção 2. Será visto que o sistema lógico de Frege não é completamente extensional. Além disso, a conceitografia¹ não é completa, uma vez que uma fórmula necessária ao sistema não pode ser derivada.

Na seção 3, discuto a conceitografia de LBA, mostrando como a introdução dos valores de verdade como objetos permite a inclusão do axioma IV no sistema, a partir do qual se segue o teorema IVa, cujo equivalente na linguagem da Conceitografia não é derivável.

2. SISTEMA LÓGICO DA CONCEITOGRAFIA E DOS FUNDAMENTOS DA ARITMÉTICA

2.1 A conceitografia em 1879

Como é bem conhecido, pelo menos até 1903, Frege defendeu o logicismo, tese segundo a qual a aritmética dos números naturais é redutível à lógica. No intuito de estabelecer rigorosamente essa tese, Frege percebeu a necessidade de criar uma linguagem artificial – denominada de conceitografia –, a partir da qual conceitos aritméticos pudessem ser logicamente definidos sem qualquer tipo de ambiguidade e provas de teoremas aritméticos pudessem ser estabelecidas sem a intrusão velada de qualquer elemento estranho à lógica. Dessa necessidade surgiu a publicação de seu primeiro livro, *Conceitografia*. Esse livro é dividido em três partes:

¹ Usaremos “conceitografia” para nomear o sistema lógico de Frege.

1. na primeira, Frege explica as noções lógicas primitivas e as regras de inferência, introduzindo seus respectivos símbolos. Além disso, há certas regras sintáticas implícitas que permitem produzir expressões complexas significativas a partir desses primitivos;
2. na segunda, os axiomas lógicos são apresentados e vários teoremas lógicos são derivados a partir desses axiomas junto com as regras de inferência;
3. na terceira, Frege introduz quatro definições de conceitos aritméticos referentes à teoria das sequências, a partir das quais teoremas matemáticos são derivados².

2.1.1 Os primitivos lógicos

O sistema lógico da *Conceitografia* é constituído dos seguintes símbolos lógicos primitivos:

- a) letras latinas minúsculas: a, b, c, d, \dots cujo papel semântico é similar ao papel desempenhado na álgebra, a saber, o de expressar generalidade³;
- b) traço de juízo: \vdash , que tem o papel de transformar um termo em fórmula⁴;
- c) traço de conteúdo: $_$, cujo papel sintático é anexar-se a termos que expressam conteúdos conceituais asseríveis, formando novo termo⁵;
- d) traço condicional: \sqsupset , que funciona como implicação material⁶;
- e) traço de negação: \neg , que funciona como a negação⁷;
- f) letras góticas: α, β, \dots e \forall , que ocorrem junto com símbolo que expressa o quantificador universal⁸;
- g) quantificador universal: \sim ⁹;
- h) identidade de conteúdo: \equiv ¹⁰.

2 Dentre esses teoremas os mais importantes são: fórmula 81 (indução matemática), fórmula 98 (transitividade do ancestral forte) e 133 (tricotomia induzida por uma relação funcional).

3 Cf. FREGE, 2019, §1.

4 Cf. FREGE, 2019, §2.

5 Cf. FREGE, 2019, §2.

6 Cf. FREGE, 2019, §5.

7 Cf. FREGE, 2019, §7.

8 Cf. FREGE, 2019, §11.

9 Cf. FREGE, 2019, §11.

10 Cf. FREGE, 2019, §8.

Antes de continuarmos, algumas explicações são necessárias. A conceitografia é uma lógica de termos. Todo termo da conceitografia expressa um conteúdo conceitual, o qual pode ser de dois tipos:

- i. conteúdo conceitual asserível;
- ii. conteúdo conceitual não-asserível.

Antes de continuarmos, algumas explicações são necessárias. A conceitografia é uma lógica de termos. Todo termo da conceitografia expressa um conteúdo conceitual, o qual pode ser de dois tipos:

- i. conteúdo conceitual asserível;
- ii. conteúdo conceitual não-asserível.

iii. Na linguagem natural, conteúdos conceituais asseríveis seriam expressos por sentenças declarativas. Contudo, não é muito claro que tipo de entidade são os conteúdos conceituais asseríveis. Em §3 da *Conceitografia*, Frege parece estabelecer um critério de identidade para estas entidades: dois conteúdos conceituais asseríveis serão iguais se (?) e somente se eles tiverem o mesmo conjunto de consequências dentro de uma mesma teoria. Esse critério suscitou debate na literatura secundária. Por exemplo, Beaney (2007, p. 100) sustenta que o critério de identidade é dado por equivalência lógica. Rodrigues Filho (2007, p. 81-2) e Haddock (1986, p. 38-41; 2006, p. 6) rejeitam essa posição de Beaney, pois o critério implicaria que todos os teoremas da aritmética teriam o mesmo conteúdo conceitual asserível. De acordo com Rodrigues Filho (2007), no critério de identidade para conteúdos conceituais asseríveis, Frege teria uma outra noção de equivalência que seria mais forte que equivalência lógica e que evitaria tal consequência indesejável. Eu concordo com Rodrigues Filho e Haddock e penso que esse critério não pode ser dado por equivalência lógica. Todavia, diferentemente de Rodrigues Filho, defendo que Frege tinha em mente na §3 apenas a condição: dois conteúdos conceituais são iguais somente se eles têm o mesmo conjunto de consequências (dentro de uma mesma teoria). Essa condição é capturada pelo axioma 52 da *Conceitografia*¹¹.

De acordo com Makin (1994, p. 83), uma vez que os conteúdos conceituais asseríveis são portadores da verdade e ocorrem em cadeias referenciais, eles

11 Cf. DUARTE, 2009, cap. 2.

poderiam ser considerados como entidades próximas às proposições russellianas. Na visão Haddock (2006, p. 4-5), conteúdos conceituais asseríveis seriam uma sequência de símbolos à qual se poderia anexar o traço de conteúdo ou a combinação do traço de conteúdo e do traço de juízo. Na interpretação de Haddock, os conteúdos conceituais asseríveis seriam entidades linguísticas. Essa interpretação, contudo, tem o seguinte defeito: o que diferenciaria a expressão “casa”, à qual não se poderia anexar o traço de conteúdo, da expressão “há casa”, à qual se poderia anexar o traço de conteúdo? Em uma carta a Husserl (1980, p. 63), Frege afirma que conteúdo conceitual asserível é uma mescla de pensamento e valor de verdade, o que concorda, em certo sentido, com a posição de Makin. De fato, de acordo com a interpretação que defenderei aqui, conteúdos conceituais asseríveis são entidades intensionais. Isso acarretará que o sistema lógico da Conceitografia é igualmente intensional, uma vez que se pode produzir um termo bem-formado, usando-se a identidade de conteúdo flanqueada por símbolos que expressam conteúdos conceituais asseríveis¹²

Conteúdos conceituais não-asseríveis seriam expressos por termos singulares como “2” ou “1+1”. Essa distinção será importante quando chegarmos na aplicação sintática do traço de conteúdo.

Na *Conceitografia*, Frege rejeita a análise de sentenças em termos de sujeito e predicado¹³. Na visão dele, a análise correta é em termos de função e argumento¹⁴ e uma mesma sentença pode ter mais de uma análise¹⁵. Contudo, tais análises não modificam o conteúdo conceitual asserível expresso¹⁶.

Há uma ambiguidade em relação às letras latinas. Às vezes elas percorrem conteúdos conceituais asseríveis,¹⁷ às vezes elas podem percorrer conteúdos conceituais asseríveis ou conteúdos conceituais não-asseríveis^{18 19} e às vezes elas são usadas como expressando funções^{20 21}.

¹² No prefácio da *Conceitografia*, Frege afirma que a fórmula $\vdash (\ulcorner a \equiv a)$ poderia ser introduzida no sistema como um axioma. Como veremos, o termo $\ulcorner a$ expressa um conteúdo conceitual asserível. Nesse caso, o termo “a” deve também ser conteúdo conceitual asserível. Além disso, as definições da parte 3 da *Conceitografia* são identidades flanqueadas por símbolos que expressam conteúdos conceituais asseríveis.

¹³ Cf. FREGE, 2019, §3.

¹⁴ Cf. FREGE, 2019, §9.

¹⁵ Cf. FREGE, 2019, §9.

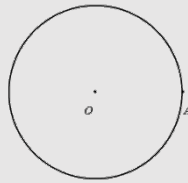
¹⁶ Implicitamente, Frege também analisa termos singulares complexos em vista de função e argumento: “Se, em uma expressão, cujo conteúdo não precisa ser asserível, um sinal simples ou composto ocorre em um ou mais lugares, e se o pensarmos como substituível por outro [sinal], mas sempre substituível pela mesma expressão em todos os lugares ou em algum desses lugares, então chamamos de função a parte invariante da expressão e chamamos de argumentos a parte substituível” (FREGE, 2019, p. 55, meu grifo).

¹⁷ Isso é certamente o caso de “a” e “b” na fórmula $\ulcorner \ulcorner a \ulcorner b \ulcorner a$. Mais para frente veremos as regras sintáticas.

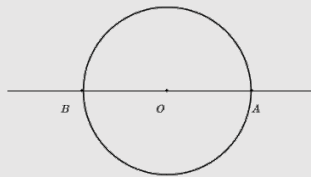


¹⁸ As letras “c” e “d” ora são usadas como percorrendo conteúdos conceituais asseríveis (veja fórmula 2 da *Conceitografia*), ora podem ser usadas como percorrendo conteúdos conceituais não-asseríveis ou asseríveis

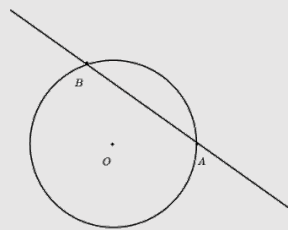
Outro ponto bastante controverso diz respeito à identidade de conteúdo. Frege parece dar uma interpretação metalinguística a esse símbolo, assumindo que ele relaciona nomes para conteúdos conceituais. O ponto dele parece ser o seguinte: se a identidade de conteúdo relacionasse os próprios conteúdos conceituais, então toda identidade verdadeira expressaria a autoidentidade, de forma que elas seriam necessariamente verdadeiras (analíticas). Todavia, de acordo com Frege, tal resultado é insatisfatório, pois algumas identidades são sintéticas.²² Frege apresenta um exemplo em que o mesmo ponto pode ser determinado de formas distintas. Sejam um círculo qualquer de centro *O* e um ponto fixo *A* na circunferência desse círculo, conforme a figura abaixo:



Seja uma reta que passe pelos pontos *A* e *O*, chegando no lado oposto da circunferência, produzindo o ponto *B*, de acordo com a próxima figura:



Agora, pense nessa reta movimentando-se, mas mantendo o ponto *A* fixo. Cada ponto de interseção entre a reta e a circunferência será chamado de ponto *B*. Exemplo:



(fórmulas 52, 54, 57, 58). De fato, veremos que as fórmulas 52, 54 e 57 têm uma interpretação “proposicional” também.

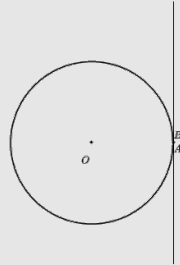
19 Em geral, “*x*”, “*y*” e “*z*” parecem ser usadas como percorrendo conteúdos conceituais não-asseríveis.

20 Na fórmula 22, “*f*” percorre claramente conteúdos asseríveis. Por outro lado, na fórmula 58, “*f*” percorre funções unárias. Em várias fórmulas da terceira parte, “*f*” percorre funções binárias. Em geral, as letras “*g*”, “*h*” e “*F*” são usadas como percorrendo funções unárias.

21 A introdução do horizontal dissipará tal ambiguidade. Isso será visto mais para frente.

²² “Disso se segue que os nomes diferentes para o mesmo conteúdo nem sempre são uma mera questão irrelevante de forma; pelo contrário, eles atingem a própria essência da coisa, quando eles estão associados a modos diferentes de determinação [do conteúdo]. Neste caso, o juízo que tem por objeto a identidade de conteúdo é sintético, no sentido kantiano” (FREGE, 2019, p. 52-53).

Quando essa reta é tangente à circunferência passando pelo ponto A, o ponto B é determinado pela descrição “ponto que corresponde à linha perpendicular ao diâmetro”.



Nesse caso, temos que o ponto A é o mesmo que o ponto B. Esses dois nomes distintos determinam dois modos de determinação do mesmo conteúdo²³. Uma vez que Frege tem apenas uma entidade semântica na *Conceitografia* – os conteúdos conceituais –, ele foi obrigado a estipular que “ \equiv ” relaciona nomes, sendo que nomes diferentes podem²⁴ designar modos distintos de determinação do conteúdo, o que explicaria a diferença cognitiva entre “ $a \equiv a$ ” e “ $a \equiv b$ ”.

2.1.2 Regras de boa-formação e de inferência

Não há na *Conceitografia* qualquer regra explícita de boa-formação de expressões. Contudo, é possível determinar certas regras que são usadas na parte 1 do livro. Em relação às regras de inferência, Frege sustenta a posição segundo a qual a única regra de inferência do sistema é o *modus ponens* (MP)²⁵. Todavia, como será visto, Frege faz uso de outras regras distintas de MP.

Apresento agora as regras sintáticas de boa-formação:

- (1) as letras latinas são termos²⁶ (exceto aquelas que, no contexto, designam funções em geral);
- (2) Se Φ^n expressa uma função n-ária e $\delta_1, \dots, \delta_n$ são termos, então $\Phi(\delta_1, \dots, \delta_n)$ é um termo;

23 Cf. FREGE, 2019, §8. No seguinte link, há uma animação da situação apresentada por Frege: <https://www.geogebra.org/m/sejvbe7u>.

24 Nas definições, tanto o *definiendum* como o *definiens* são nomeados por diferentes nomes. Contudo, por estipulação, afirma-se que esses nomes são sinônimos.

25 Cf. FREGE, 2019, §6.

26 Os termos expressam conteúdos conceituais.

- (3) Se δ_1, δ_2 são termos, então $(\delta_1 \equiv \delta_2)$ é um termo que expressa um conteúdo conceitual asserível;
- (4) Se Δ_1, Δ_2 são termos que expressam conteúdos conceituais asseríveis, então $\text{---} \Delta_1, \text{---} \Delta_2, \text{---} \Delta_1, \text{---} \Delta_2, \text{---} \Delta_1$ serão termos que expressam conteúdos conceituais asseríveis²⁹;
- (5) Se $\text{---} \Phi(\delta)$ é um termo, então $\text{---}^a \Phi(a)$ é um termo que expressa um conteúdo asserível;
- (6) Se $\text{---} M_\alpha \Phi(\alpha)$ é um termo, então $\text{---}^{\mathfrak{F}} M_\alpha \mathfrak{F}(\alpha)$ é um termo que expressa um conteúdo asserível³⁰;
- (7) Nada mais é termo
- (8) Uma fórmula é obtida adicionando-se o traço de juízo a termos da forma $\text{---} \Delta: \vdash \Delta$ ³¹

As regras de inferências são:

(MP) De $\text{---} \Delta_1, \text{---} \Delta_2$ inferir $\text{---} \Delta_2$.

(GU) De $\text{---} \Phi(\delta)$, inferir $\text{---}^a \Phi(a)$ (generalização universal)

(Conf) de $\text{---} \Phi(\delta)$, em que δ não ocorre em Δ , inferir $\text{---}^a \Phi(a)$ (confinamento da generalidade ao consequente).

(Sub 1) Qualquer substituição uniforme de conteúdos conceituais asseríveis por outros conteúdos conceituais asseríveis em uma

fórmula produz uma nova fórmula. Exemplo: seja a fórmula $\text{---} \Delta: \vdash \Delta$

²⁷ “Nem todo conteúdo pode tornar-se um juízo, mesmo quando --- antecede a seu sinal; a ideia de “casa”, por exemplo, não se torna. Por esta razão, distinguimos entre conteúdos asseríveis e não-asseríveis. [...] O que quer que se siga o traço de conteúdo deve sempre ser um conteúdo asserível” (FREGE, 2019, p. 36).

²⁸ “Se A e B significam conteúdos asseríveis, então surgem as seguintes quatro possibilidades:

1. A é afirmado e B é afirmado
2. A é afirmado e B é negado
3. A é negado e B é afirmado
4. A é negado e B é negado

Agora, $\text{---} \Delta: \vdash \Delta$

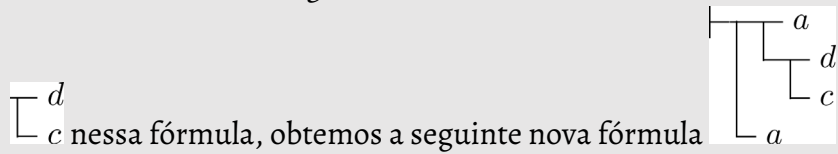
significa o juízo de que a terceira dessas possibilidades não ocorre, mas as outras três sim” (FREGE, 2019, p. 30-40).

²⁹ As regras de Frege não são puramente sintáticas.

³⁰ M expressa uma função de segunda ordem.

³¹ Landini (2012, p. 47-48) apresenta regras similares.

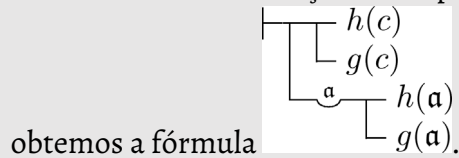
(axioma 1 da *Conceitografia*). Substituindo-se uniformemente b por



(Sub 2) Qualquer substituição uniforme de uma função por outras funções em uma fórmula produz uma nova fórmula. Exemplo: seja a

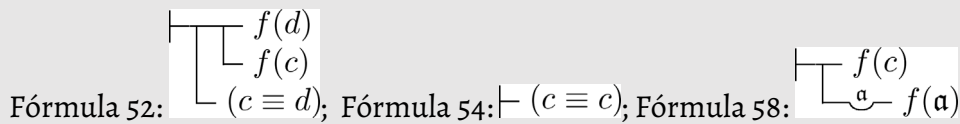
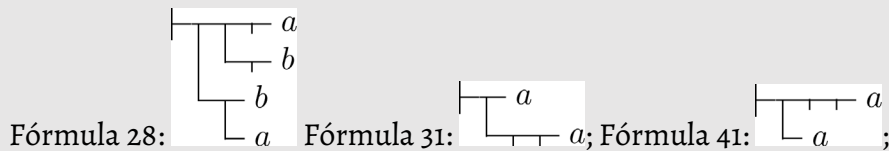
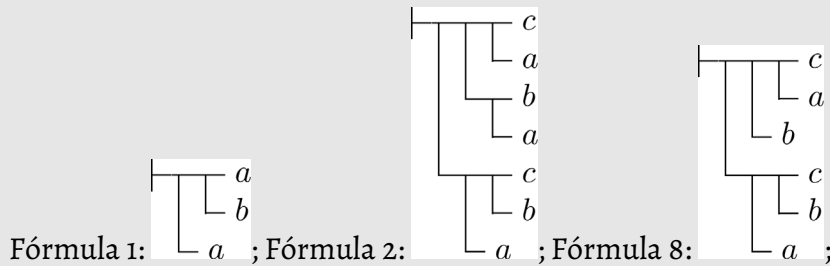
fórmula $\vdash f(c)$ (axioma 58 da *Conceitografia*). Substituindo-se

uniformemente a função $f(\Gamma)$ pela função $\vdash g(\Gamma)$ nessa fórmula,



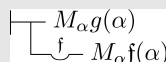
2.1.3 Axiomas da *Conceitografia*

Na parte 2 da *Conceitografia*, Frege estabelece 9 axiomas, a saber:



Na literatura secundária, estes axiomas são divididos da seguinte forma: 1), 2), 8), 28), 31), 41) formam o sistema proposicional Fregeano. A adição de 52), 54) e 58) produzem o sistema axiomático da lógica de primeira ordem com identidade³². Contudo, na lógica de termos de Frege, tal divisão seria irrelevante.

³² Na parte 3 da *Conceitografia*, Frege faz certas substituições no axioma 58, transformando-o em uma versão de segunda ordem, que poderia ser formulado da seguinte forma:



De fato, o axioma 52 e o axioma 54 podem ter uma interpretação proposicional. Além disso, o teorema 57

$$\frac{\frac{\frac{}{f(c)} \quad \frac{}{f(d)}}{f(c) \equiv f(d)}}{c \equiv d}}$$

também tem uma interpretação proposicional. Há pelo menos duas evidências que corroboram com a minha afirmação. A primeira está relacionada com uma afirmação feita por Frege no prefácio da *Conceitografia*

Já observei que as fórmulas (31) e (41) podem ser reduzidas a uma única fórmula

$$\vdash (\ulcorner a \equiv a \urcorner)$$

com a qual são possíveis outras simplificações (FREGE, 2019, p. 31).

Na passagem, Frege sugere que a fórmula $\vdash (\ulcorner a \equiv a \urcorner)$ poderia ser adicionada como um axioma no sistema e que esta inclusão produziria uma simplificação no sistema axiomático. A interpretação mais plausível é que desta fórmula os axiomas 31 e 41 seriam derivados. Se isso é o caso, então a identidade de conteúdo funcionaria como uma espécie de equivalência³³.

O ponto é: como 31 e 41 seriam derivadas no sistema? Minha sugestão é a seguinte: 31 e 41 são derivadas, usando-se o axioma 52 e o teorema 57. Nesse caso, essas fórmulas têm uma interpretação proposicional. A derivação é como se segue. Assuma

$$i) \vdash (\ulcorner a \equiv a \urcorner)$$

Usando a regra (Sub 1) na fórmula 52, obtemos a seguinte fórmula:

$$ii) \frac{\frac{\frac{}{f(a)} \quad \frac{}{f(\ulcorner a \urcorner)}}{f(a) \equiv f(\ulcorner a \urcorner)}}{(\ulcorner a \equiv a \urcorner)^{34}}$$

Usando a regra (Sub 2) na fórmula ii), obtemos:

$$iii) \frac{\frac{\frac{}{a} \quad \frac{}{\ulcorner a \urcorner}}{a \equiv \ulcorner a \urcorner}}{(\ulcorner a \equiv a \urcorner)}$$

A substituição da função foi a seguinte: a função $f(\Gamma)$ é substituída pela função Γ ³⁵. De i) e iii), aplicando-se MP, obtemos a fórmula 31³⁶.

33 Chateaubriand (2001, p. 270) afirma que a identidade de conteúdo em $\vdash (\ulcorner a \equiv a \urcorner)$ expressaria a equivalência lógica.

34 Aqui substituímos c por $\ulcorner a \urcorner$ e d por a .

35 Essa função é uma espécie de função identidade, em que o valor da função para um certo argumento é o próprio argumento. Em LBA, essa função será substituída pela função dada pelo horizontal.

36 A fórmula 41 é obtida de forma semelhante a partir da fórmula 57.

A segunda evidência tem a ver com as definições da *Conceitografia*. As definições na parte 3 têm a seguinte forma

$$\Vdash (A \equiv B).$$

A é o *definiens* e B é o *definiendum*. \Vdash indica que, por estipulação, A tem o mesmo conteúdo conceitual que B . De acordo com Frege, as definições são transformadas em uma espécie de axioma: $\vdash (A \equiv B)$. Depois, usando o axioma

52 e o teorema 57 e (Sub 2), Frege obtém o seguinte, respectivamente: $\boxed{\vdash B}$ e

$$\boxed{\vdash A}$$

$\vdash B$. Novamente, nas definições, a identidade de conteúdo funciona como uma espécie de equivalência.

Na *Conceitografia*, as seguintes fórmulas são deriváveis a partir do axioma 52 e do teorema 57, substituindo-se a função $f(\Gamma)$ por Γ :

$$52^*) \quad \boxed{\vdash B} \quad \boxed{\vdash A} \quad \boxed{\vdash (A \equiv B)} \quad 57^*) \quad \boxed{\vdash A} \quad \boxed{\vdash B} \quad \boxed{\vdash (A \equiv B)}_{37}$$

Obviamente, A e B devem ser conteúdos conceituais asseríveis³⁸. E de 52* e 57*, poderia ser obtida a fórmula

$$(*) \quad \boxed{\vdash (A \equiv B)}_{39}$$

Isso corrobora a afirmação de que a identidade de conteúdo parece funcionar como uma espécie de equivalência em certos casos. Além disso, podemos interpretar o axioma 52 e o teorema 57 como instâncias da condição segundo a qual se dois conteúdos conceituais asseríveis são idênticos, então eles têm o mesmo conjunto de consequências (dentro de uma mesma teoria).

Contudo, a inversa da fórmula (*), a saber,

$$(**) \quad \boxed{\vdash (A \equiv B)} \quad \boxed{\vdash A} \quad \boxed{\vdash B} \quad \text{ou} \quad \boxed{\vdash (A \equiv B)} \quad \boxed{\vdash B} \quad \boxed{\vdash A} \quad 40$$

37 Cf. DUARTE, 2009 e KIMBERLY HECK; MAY, 2020.

38 Em Duarte (2014), aponte um problema relacionado com a regra de substituição para funções que não teria uma aplicação universal no sistema lógico de 1879 e 1884. Com as mudanças na conceitografia em LBA, (Sub 2) tornou-se universalmente válida.

39 Tradução: $(A \equiv B) \supset ((A \supset B) \& (B \supset A))$

não é derivável no sistema da *Conceitografia*⁴¹.

Iremos ver que, nos *Fundamentos da aritmética* (§ 73), a fórmula (***) parece ser pressuposta no esboço de prova do Princípio de Hume a partir da definição explícita do operador-cardinalidade em termos de extensão de conceitos.

2.2 O sistema lógico dos *Fundamentos da aritmética*

No prefácio da *Conceitografia*, Frege apresenta a futura direção de suas pesquisas

Como disse no início, a aritmética foi o ponto de partida do processo intelectual que me conduziu a minha conceitografia. A esta ciência, portanto, pensei aplicá-la de início, procurando analisar mais detidamente seus conceitos e fundamentar de modo mais aprofundado suas proposições. Por enquanto, no terceiro capítulo [da *Conceitografia*], desenvolvo algo que aponta para essa direção. O prosseguimento da rota indicada — a elucidação dos conceitos de número, grandeza, etc. — será objeto de outras investigações que virão a lume após este livro.

Em 1884, Frege publicou *Os fundamentos da aritmética*, no qual trata justamente da elucidação do conceito de número cardinal. Contudo, antes de entrar na discussão sobre *Os fundamentos*, gostaria de analisar uma carta que Frege enviou a Marty em 1882⁴² e uma missiva dessa carta, pois elas podem esclarecer – ou melhor, obscurecer – a interpretação do livro de 1884.

Na carta enviada em 1882, Frege afirma que estava próximo de terminar um livro no qual ele tinha discutido sobre o conceito de número cardinal e derivado os princípios da aritmética por meios puramente lógicos⁴³. O pensamento imediato é que Frege se refere aos *Fundamentos*. Contudo, a carta enviada a Marty tinha o objetivo de convencê-lo a escrever uma resenha sobre a *Conceitografia*, pois, de acordo com Frege, isso chamaria a atenção para sua notação lógica. Na carta, Frege deixa claro que o livro fora escrito na conceitografia⁴⁴. Assim, a carta de Frege a Marty em 1882 sugere que o tal livro mencionado não é os *Fundamentos*. Além disso, é muito provável que o sistema lógico contido nesse livro é muito próximo do sistema lógico da *Conceitografia*, que foi apresentado na seção 2.1.

40 Tradução: $((A \supset B) \& (B \supset A)) \supset (A \equiv B)$

41 Quem primeiro chamou minha atenção para esse ponto foi Chateaubriand (2001, cap. 8). Landini (1996) também aponta para esse fato. Em Duarte (2009, apêndice 1), apresento uma prova de independência de (***)
San Millán (2015, cap. 4) apresenta uma nova prova de independência de (***)

42 A carta é datada de 29 de agosto de 1882.

43 Cf. FREGE, 1980, p. 99.

44 Cf. FREGE, 1980, p. 102.

Cerca de 10 dias depois, Frege recebeu uma missiva da carta enviada a Marty cujo remetente é Carl Stumpf⁴⁵. Nessa missiva, é sugerido que Frege publicasse um livro introdutório ao livro mencionado na carta na linguagem ordinária, pois isso facilitaria o entendimento de um público mais amplo, o que ajudaria a publicação do livro com teor mais técnico⁴⁶. As duas cartas sugerem a seguinte interpretação: o livro *Os fundamentos da aritmética* seria uma espécie de introdução, prolegômeno ao livro técnico de 1882. Esse ponto será relevante para a discussão a seguir⁴⁷.

2.2.1 Quebra-cabeça

Um dos objetivos de Frege *nos Fundamentos* é definir o conceito de número cardinal (*Anzahl*), a partir do qual os princípios da aritmética seriam derivados. *Nos Fundamentos*, Frege apresentou três definições, sendo as duas primeiras descartadas. Aqui não discutirei a primeira definição⁴⁸. A segunda definição ocorre nas seções 62-63 dos *Fundamentos*. De acordo com Frege, os números cardinais são objetos e poderiam ser introduzidos por meio da seguinte definição contextual:

$$\text{(Princípio de Hume)} \quad N_x F(x) \equiv N_x G(x). \equiv .F1 - 1G^{49}.$$

Aqui, " $N_x \dots x \dots$ " é o operador-cardinalidade *o número de* e " $\dots 1 - 1 \dots$ " expressa a relação de correspondência 1-1 entre conceitos.

Como é bem conhecido, Frege rejeitou o Princípio de Hume como definição por causa do Problema de Júlio César. De acordo com ele, o Princípio de Hume não consegue decidir o valor de verdade de identidades do tipo

$$N_x F(x) \equiv q,$$

quando q não é dado na forma $N_x \dots x \dots$.

Na seção 68 dos *Fundamentos*, Frege apresenta a terceira e última definição de número cardinal em termos das extensões de conceito:

$$\text{(Explícita): } N_x F(x) \equiv \text{Ext}_X (X1 - 1F)^{50}.$$

45 A carta é datada de 9 de setembro de 1882. Não se sabe exatamente por que a missiva está em nome de Stumpf. A edição alemã apresenta algumas conjecturas. Cf. FREGE, 1976, p. 256.

46 Cf. FREGE, 1980, p. 171-2.

47 Não é objetivo desse artigo apresentar uma interpretação geral dos *Fundamentos*. Desejo apresentar apenas um dos quebra-cabeças que ocorre nesse livro.

48 Essa definição ocorre nas seções 55 e 56 dos *Fundamentos*.

49 Em palavras: *o número de F tem o mesmo conteúdo que o número de G é gleichbedeutend a os conceitos F e G estão em uma correspondência 1-1.*

50 Em palavras: *o número de F é a extensão do conceito estar em correspondência 1-1 com F.* Há um debate na literatura secundária em relação à definição explícita. Ruffino (1996, 2000) e Landini (2006, 2012) defendem que a definição dos *Fundamentos* é similar à definição das Leis Básicas, uma vez que eles sustentam a tese da identificação das expressões "*o conceito f*" e "*a extensão do conceito f*". Schirn (1990) rejeita a tese da identificação e Blanchette (1994) afirma a definição em termos de extensões de conceito de segunda ordem.

Na seção 73, Frege esboça uma prova do Princípio de Hume a partir da definição explícita. É aqui que temos um quebra-cabeça. Em primeiro lugar, a prova parece depender de alguma versão do axioma V que rege a introdução das extensões. Contudo, em nenhum momento tal versão é mencionada. Além disso, na seção 107 dos *Fundamentos*, Frege afirma que não atribui qualquer importância à introdução das extensões de conceito, que é um fato surpreendente se levarmos em conta que os *Fundamentos* é uma espécie de introdução ao livro mencionado na carta de 1882. Na conceitografia de 1879 não há qualquer axioma que rege as extensões. Se Frege tivesse adicionado um novo axioma em 1882, ele teria de ter informado o fato nos *Fundamentos*. Portanto, sou extremamente cético se Frege tinha o axioma V no sistema lógico de 1884.

Todavia, não é esse o quebra-cabeça central. Se tentarmos reconstruir a prova de Frege que ocorre na seção §73, logo observamos que a prova dependeria da fórmula (**), a qual não é derivável no sistema lógico de 1879. Assuma que Frege tivesse a seguinte versão do axioma V:

$$\text{(Axioma V)} \text{Ext}_Z M(Z) \equiv \text{Ext}_Z N(Z). \equiv \dot{\vdash} (M_\alpha f(\alpha) \equiv N_\alpha f(\alpha)).$$

Em §73 dos *Fundamentos*, Frege esboçou a prova dos teoremas 1 e 2 abaixo:

$$\text{(Teorema 1)} N_x F(x) \equiv N_x G(x). \supset .F1 - 1G$$

Esboço de prova: assumamos que $N_x F(x) \equiv N_x G(x)$. Aplique a definição explícita. Assim, temos: $\text{Ext}_Z (Z1 - 1F) \equiv \text{Ext}_Z (Z1 - 1G)$. Pelo suposto axioma V, obtemos $\dot{\vdash} (f1 - 1F \equiv f1 - 1G)$. Instanciando universalmente, chegamos a $H1 - 1F \equiv H1 - 1G$. Daí não é difícil derivar $F1 - 1G$, uma vez que $N_x F(x) \equiv N_x G(x) \supset .F1 - 1G$ é uma relação de equivalência. O problema encontra-se na volta.

$$\text{(Teorema 2)} F1 - 1G \supset N_x F(x) \equiv N_x G(x)$$

No esboço de prova de Frege, ele diz que devemos assumir que $F1 - 1G$. A prova ocorre em duas etapas: 1) devemos assumir primeiro que $H1 - 1F$ e derivar que $H1 - 1G$, sendo H arbitrário; 2) devemos assumir depois que $H1 - 1G$ e derivar $H1 - 1F$, sendo novamente H arbitrário.

A prova de 1) e 2) não são difíceis, uma vez que $\dots 1 - 1 \dots$ é uma relação de equivalência. A prova de 1) se dá assumindo que $H1 - 1F$ e $F1 - 1G$. Assim, por construção da relação composta, segue-se que $H1 - 1G$. Assim, temos: (a) $H1 - 1F \supset H1 - 1G$.

A prova de 2) é similar. Assuma $H1 - 1G$ e $F1 - 1G$. Uma vez que $F1 - 1G$, então a relação inversa produz $G1 - 1F$. E de $H1 - 1G$ e $G1 - 1F$,

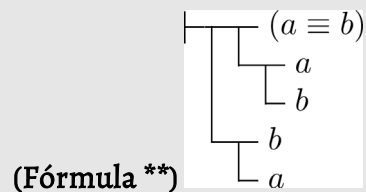
Para a nossa discussão aqui, é irrelevante se a definição é em termos de extensões de conceito de primeira ordem ou em termos de extensões de conceito de segunda ordem.

por meio da construção da relação composta, obtemos $H1 - 1F$. Assim, temos:
(b) $H1 - 1G \supset H1 - 1F$.

O esboço de Frege termina aqui. Mas note que a prova não está completa. Frege teria de obter o lado direito do suposto axioma V. Isso significa que de (a) e (b) Frege teria de derivar $H1 - 1G$, a partir da qual seria obtida fórmula $\ulcorner (f1 - 1F \equiv f1 - 1G)$ por generalização universal. Daí ele obteria o lado esquerdo do axioma V: $F1 - 1G \supset N_x F(x) \equiv N_x G(x)$. Aplicando a definição de número, Frege obteria $F1 - 1G$.

Mas a obtenção de $H1 - 1G$ a partir de (a) e (b) depende da fórmula (**), que é independente dos axiomas do sistema lógico de 1879. Uma possível resposta poderia ser a seguinte: Frege incluiu a fórmula (**) no sistema lógico de 1882 como novo axioma ou incluiu alguma outra fórmula a partir da qual a fórmula (**) seria derivada.

Essa resposta é insatisfatória pela seguinte razão: a fórmula (**) é falsa ou amplamente discutível na interpretação semântica de Frege. Nos *Fundamentos*, as sentenças ainda expressam conteúdos conceituais asseríveis, que são entidades intensionais próximas às proposições. Portanto, a inclusão da fórmula (**) no sistema lógico implicaria que todos os teoremas da conceitografia expressariam o mesmo conteúdo conceitual asserível (mesma proposição). Esse resultado é simples de demonstrar. Suponha que

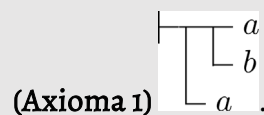


foi adicionada como axioma (ou é um teorema). Sejam A e B quaisquer fórmulas da conceitografia:

(i) $\ulcorner A$

(ii) $\ulcorner B$.

Além disso, temos o axioma 1



Com substituições uniformes para conteúdos conceituais asseríveis no axioma 1, (i), (ii) e MP, obtemos

(i*) $\ulcorner B$ e (ii*) $\ulcorner A$.

E de (i*) e (ii*), juntamente como a fórmula (**), obtemos $\vdash (A \equiv B)$ via MP. Esse resultado é inaceitável para Frege⁵¹.

O quebra-cabeça, enfim, é: como Frege derivou os princípios da aritmética no livro mencionado na carta de 1882? Uma interpretação padrão seria que ele fez algo similar ao que foi feito nos *Fundamentos* em 1884, a saber, Frege derivou o Princípio de Hume a partir da definição explícita e os princípios da aritmética foram derivados com auxílio apenas do Princípio de Hume. Como mostrei, essa interpretação é, no mínimo, duvidosa. Em Duarte (2009), defendi a hipótese de que no livro mencionado na carta de 1882 Frege tivesse considerado o Princípio de Hume como primitivo no sistema. De fato, todos os teoremas mencionados nos *Fundamentos* (§§72-83) são deriváveis na teoria obtida a partir do sistema lógico de 1879 juntamente com a inclusão do Princípio de Hume e das definições do número zero, do número um e da relação de predecessor^{52 53}.

3. SISTEMA LÓGICO DAS LEIS BÁSICAS DA ARITMÉTICA

Na seção 2, apresentei o sistema lógico da *Conceitografia* e assumi que este sistema lógico estava na base do livro mencionado na carta de 1882 e dos *Fundamentos*. Como observei, esse sistema tem uma interpretação intensional devido aos conteúdos conceituais asseríveis, que se assemelham a proposições. Além disso, as regras sintáticas de Frege permitem que nomes para conteúdos conceituais asseríveis flanqueiem o símbolo para identidade de conteúdo, cuja interpretação semântica também é intensional.

Na introdução, citei uma passagem de Frege na qual ele apresenta um conjunto mínimo de mudanças na conceitografia, que terão um enorme impacto no sistema lógico das *Leis básicas*. O cerne dessas mudanças encontra-se na distinção entre sentido e referência de uma expressão. No sistema lógico de 1879-1884, Frege tinha apenas uma entidade semântica no seu sistema: os conteúdos conceituais. Agora os conteúdos conceituais são divididos em duas entidades semânticas: de um lado o objeto referido por uma expressão, de outro o sentido.

Na lógica das *Leis básicas*, os termos referem-se a objetos. Há uma disputa interpretativa, mas podemos considerar que os termos que ocorrem nas *Leis básicas* referem-se a percurso de valores e valores de verdade. Com a introdução de valores de verdade, o sistema lógico de Frege torna-se extensional. Com isso, uma fórmula similar à fórmula (**) – teorema IVa – é deduzida no sistema, a

51 Cf. FREGE, 1984, p. 240-1.

52 Cf. DUARTE, 2009, cap. 4.

53 Landini (2012, cap. 4) propõe uma saída interpretativa para o quebra-cabeça. Infelizmente, por falta de espaço, não discutirei a proposta dele aqui. Deixarei essa discussão para um próximo artigo.

qual é usada na derivação de um teorema similar ao teorema 2 acima⁵⁴. A derivação do teorema IVa é devido à introdução de um novo axioma no sistema, o axioma IV.

3.1 Os primitivos lógicos das Leis básicas

Em termos de primitivos lógicos, as mudanças não são significativas, sendo a única mudança a substituição de “ \equiv ” por “ $=$ ”:

1. Letras latinas: a, b, c, d, \dots ;
2. Letras funcionais: f, g, F ;
3. Horizontal: $_$;
4. Traço de juízo: \perp ;
5. Traço condicional: \sqsupset ;
6. Traço de negação: \neg ;
7. Letras góticas: $\mathfrak{a}, \mathfrak{b}, \dots$ e \mathfrak{F} ;
8. Quantificador universal: \forall ;
9. Identidade: $=$

Contudo, em termos semânticos, as mudanças são drásticas. Agora o horizontal se refere a um conceito, cuja estipulação semântica é:

$$_ \Delta = \begin{cases} V, & \text{se } \Delta = V \\ F, & \text{se } \Delta \neq V \end{cases}$$

O horizontal pode ser aplicado a qualquer termo do sistema para produzir um novo termo, que será sempre um nome de um valor de verdade. Assim,

$$_ 2$$

é bem-formada no sistema das *Leis básicas* e refere-se ao Falso, uma vez que 2 não é o Verdadeiro.

A nova interpretação do horizontal tem consequências para a interpretação do traço condicional e do traço de negação, que se tornam funções de verdade (conceitos). Além disso, não há mais quaisquer restrições na aplicação desses símbolos aos termos do sistema. Por exemplo,

$$\sqsupset 2 \text{ e } \neg 2$$

são expressões bem-formadas que se referem ao Verdadeiro. E, portanto, poderiam ser afirmadas

⁵⁴ Cf. FREGE, 2013, p. 85.

$$\frac{\frac{\frac{}{2}}{2} \text{ e } \frac{}{2}}{2}}{2}$$

Termos que se referem a valores de verdade podem ocorrer flanqueando o símbolo de identidade. Por exemplo,

$$\frac{\frac{}{2} = \frac{}{2}}{2}$$

Como ambos os termos têm a mesma referência – o Verdadeiro –, essa fórmula refere-se igualmente ao Verdadeiro e, portanto, pode ser afirmada:

$$\frac{}{\frac{\frac{}{2} = \frac{}{2}}{2}}$$

Desse modo, quaisquer dois termos que se referem ao mesmo valor de verdade, mesmo que expressem sentidos distintos, podem ser colocados em uma identidade, a qual se referirá ao Verdadeiro⁵⁵.

Dentro do contexto das *Leis básicas*, uma versão similar à fórmula (**)

$$\frac{\frac{\frac{\frac{}{(a = b)}}{a} \text{ e } \frac{}{b}}{b} \text{ e } \frac{}{a}}{a}}{a} \quad (\#)$$

é quase plausível. Se *a* e *b* se referem a valores de verdade, então a fórmula (#) é verdadeira. Contudo, ela falha quando ou *a* ou *b* (ou ambos) não se referem a valores de verdade. Por exemplo, a seguinte instância da fórmula (#)

$$\frac{\frac{\frac{\frac{}{(2 = 3)}}{2} \text{ e } \frac{}{3}}{3} \text{ e } \frac{}{2}}{2}}{2}$$

é falsa, uma vez que $\frac{}{2}$ e $\frac{}{3}$ se referem ao verdadeiro e $2 = 3$ se refere ao Falso.

Esse problema é superado afirmando a identidade em termos de valores de verdade da seguinte forma:

(Teorema IVa) $\frac{\frac{\frac{\frac{}{(\neg a = \neg b)}}{a} \text{ e } \frac{}{b}}{b} \text{ e } \frac{}{a}}{a}}{a}$ ⁵⁶

55 Esse ponto é enfatizado por Frege em um artigo no qual ele discute o sistema lógico de Peano. Veja nota 52.

56 Assim a fórmula $\frac{\frac{\frac{\frac{}{(\neg 2 = \neg 3)}}{2} \text{ e } \frac{}{3}}{3} \text{ e } \frac{}{2}}{2}}{2}$

Frege poderia ter incluído IVa no sistema lógico como um novo axioma, contudo, em vez disso, ele introduz no sistema o axioma IV:

$$\begin{array}{l} \vdash (\neg a) = (\neg b) \\ \vdash (\neg a) = (\neg b) \end{array}$$

O axioma afirma a existência de exatamente dois valores de verdade. Assim, ou o valor de verdade de $\neg a$ é o mesmo que o de $\neg b$ ou o valor de verdade de $\neg a$ é o mesmo que o de $\neg b$ ⁵⁷.

O axioma IV parece afirmar uma intuição mais simples e óbvia que o teorema IVa. Além disso, a introdução do axioma IV parece simplificar o sistema, pois dele se segue, além do teorema IVa, o teorema IVb

(Teorema IVb): $\vdash (\neg a) = (\neg\neg a)$,

a partir do qual Frege deriva fórmulas similares aos axiomas 31 e 41 da *Conceitografia*, seguindo as provas que indiquei anteriormente na seção 2.

É possível conjecturar que as mudanças na conceitografia tenham sido motivadas pela busca da prova do Princípio de Hume a partir da definição explícita do operador cardinalidade. É bastante plausível assumir que Frege não tinha uma prova formal em 1884, o que indica que ele provou os princípios da aritmética por outros meios em 1882. Quando ele tentou executar a prova que ele indicou nos *Fundamentos*, ele percebeu a necessidade de uma fórmula como (**). Contudo, a introdução da fórmula não era possível no sistema intensional de 1879-1884. As mudanças na conceitografia, alavancadas principalmente com a distinção de sentido e referência de uma expressão e com a introdução dos valores de verdade como objetos, tornaram o sistema extensional, possibilitando o caminho para prova do Princípio de Hume⁵⁸.

4. CONCLUSÃO

O objetivo do artigo era indicar que a distinção entre sentido e referência e a introdução dos valores de verdade como objetos desempenharam um papel central na lógica de Frege e no projeto logicista. Para esse fim, apresentei o sistema lógico da *Conceitografia* e dos *Fundamentos*. Argumentei que o sistema nesse período era intensional, devido aos conteúdos conceituais asseríveis que

refere-se ao Verdadeiro, pois o valor de verdade de $\neg 2$ é o mesmo que o de $\neg 3$

57 Note que no sistema lógico da *Conceitografia* o axioma IV não valeria. Se A e B são termos que expressam conteúdos conceituais asseríveis, não é o caso que ou $A \equiv B$ ou $A \equiv \neg B$

58 Na verdade, o teorema IVa desempenha um papel fundamental na prova do teorema 1 de BLA, o que permite a Frege eliminar a introdução de extensões de conceitos de ordem superior. A teoria dos percursos de valores de Frege depende do teorema 1. Assim, é possível conjecturar que Frege não tinha qualquer tal teoria em 1884. Cf. DUARTE, 2009, cap. 3.

são semelhantes a proposições e à identidade de conteúdo. Além disso, indiquei que o sistema de Frege não era completo, no sentido em que uma fórmula necessária para a prova do Princípio de Hume a partir da definição explícita de número não poderia ser derivada nem adicionada como novo axioma. Devido a esse fato, há uma espécie de quebra-cabeça nos *Fundamentos*.

Na seção 3, indiquei que as mudanças ocorridas nas *Leis básicas*, calcadas na distinção entre sentido e referência e na introdução dos valores de verdade como objetos, produziram um sistema lógico extensional, o qual permitiu a introdução do axioma IV. E a partir desse axioma foi possível derivar o teorema IVa, que desempenha um papel central na prova do Princípio de Hume nas *Leis básicas*.

BIBLIOGRAFIA

BEANEY, M. Frege's use of function-argument analysis and this introduction of truth-values as objects. *Grazer Philosophische Studien*, v. 75, p. 93-123, 2007.

BLANCHETE, P. Frege's reduction. *History and Philosophy of Logic*, v. 15, p. 85-103, 1994.

CHATEAUBRIAND, O. *Logical forms part I: truth and description*. Campinas, SP: Coleção CLE, 2001.

DUARTE, A. B. *Lógica e aritmética na filosofia da matemática de Gottlob Frege*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2009.

DUARTE, A. B. Sobre um problema relacionado com a regra de substituição para funções em *Begriffsschrift*. IN: SMITH, P. J. et al. *Crença, verdade, racionalidade: ensaios de filosofia analítica*. Salvador, BA: EDUFBA, 2014, p. 189-200.

DUMMETT, M. *Frege: philosophy of language*. 2ª edição. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.

FREGE, G. *Wissenschaftlicher Briefwechsel*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976.

FREGE, G. *Philosophical and mathematical correspondence*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

FREGE, G. *Collected papers on mathematics, logic and philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

FREGE, G. *Basic laws of arithmetic*. Tradução de Philip. A. Erbert & Marcus Rossberg. Oxford: Oxford University Press, 2013.

FREGE, G. *Os fundamentos da aritmética: uma investigação lógico-matemática sobre o conceito de número*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2021.

FREGE, G. *Conceitografia: uma linguagem formular do pensamento puro decalcada sobre a da matemática*. Introdução, tradução e notas de Paulo Alcoforado, Alessandro Duarte e Guilherme Wyllie. Rio de Janeiro: Nau, 2019.

HADDOCK, G. On Frege's two notions of sense. *History and Philosophy of Logic*, v. 7, n. 1, p. 31-41, 1986.

HADDOCK, G. *A critical introduction to the philosophy of Gottlob Frege*. Hampshire: Ashgate Publishing, Ltd., 2006.

KIMBERLY HECK, R.; MAY, R. The birth of semantics. *Journal for history of analytical philosophy*, v. 8, n. 6, p. 1-31, 2020.

LANDINI, G. Decomposition and analysis in Frege's *Grundgesetze*. *History and philosophy of logic*, v. 17, n. 1, p. 121-139, 1996.

LANDINI, G. Frege's cardinals as concept-correlates. *Erkenntnis*, v. 65, p. 207-43, 2006.

LANDINI, G. *Frege's notations: what they are and how they mean*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

MAKIN, G. *The metaphysicians of meaning: Russell and Frege on sense and denotation*. Londres: Routledge, 2000.

RODRIGUES FILHO, A. A. *Frege, fazedores de verdade e o argumento da funda*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2007.

RUFFINO, M. *Frege's notion of logical objects*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade da Califórnia, Los Angeles, 1996.


RUFFINO, M. Extension as representative objects in Frege's logic". *Erkenntnis*, v. 53, n. 2, p. 239-52, 2000.

SAN MILLÁN, J. B. *La lógica de Gottlob Frege: 1879 – 1903*. Tese (Doutorado em Lógica Pura e Aplicada) – Universidade de Barcelona, 2015.

SCHIRN, M. Frege's objects of a quite special kind. *Erkenntnis*, v. 32, p. 27-60, 1990.


Frege on the Ontological Presuppositions of Scientific Discourse

Frege acerca dos pressupostos ontológicos do discurso científico

 10.21680/1983-2109.2022v29n59ID29584

Dirk Greimann

Universidade Federal Fluminense (UFF)

 0000-0002-7828-3501

dirk.greimann@gmail.com

Abstract: According to the standard conception of ontological commitment, which goes back to Quine, we are ontologically committed to acknowledge those and only those entities whose existence is a condition for the truth of our theories. Frege has sketched, in the context of his critique of the idealist interpretation of scientific language, a more complete approach according to which we are committed to accept also those entities whose existence is a condition for successful communication in science. He argued, for instance, that we must acknowledge a Platonic realm of objective senses because the existence of such entities is a condition for communicating non-trivial scientific discoveries. The aim of this paper is to reconstruct and defend Frege's approach. The main thesis defended is that, although Frege's analysis of ontological commitment is largely obsolete, his general approach to derive our ontological commitments from both the truth and the success conditions of scientific discourse is correct.

Keywords: Ontological commitment, Quine, Frege, success conditions of scientific discourse, linguistic solipsism

Resumo: De acordo com a concepção padrão do compromisso ontológico, que remonta ao Quine, estamos ontologicamente obrigados a reconhecer aquelas e apenas aquelas entidades cuja existência é uma condição para a verdade das nossas teorias. Frege esboçou, no contexto da sua crítica à interpretação idealista da linguagem científica, uma abordagem mais completa segundo a qual estamos obrigados a aceitar também as entidades cuja existência é uma condição para o sucesso da comunicação na ciência. Ele argumentou, por exemplo, que devemos reconhecer um reino platônico de sentidos objetivos porque a existência de tais entidades é uma condição para a comunicação de descobertas científicas não triviais. O objetivo deste artigo consiste em reconstruir e defender a abordagem do Frege. A tese principal defendida é que, embora a análise do Frege do compromisso ontológico seja largamente obsoleta, a sua abordagem geral de derivar os nossos compromissos ontológicos tanto das condições de verdade como das condições de sucesso do discurso científico é correta.

Palavras-chave: Compromisso ontológico, Quine, Frege, condições de sucesso do discurso científico, solipsismo linguístico

INTRODUCTION

For Quine, ontology is the theory of what there is. Its task is to specify which sorts of entities exist. His methodology of ontology tell us under which conditions we have to recognize a given sort of entities in our ontology and under which conditions we have to reject this. It mainly consists of two complementary principles. The first is the ‘principle of ontological economy’, according to which we must not recognize a given sort of entities in ontology when these entities are ‘dispensable’ (or ‘not necessary’ or ‘redundant’) in science, and the second is the ‘principle of ontological commitment’, according to which we have to recognize the entities that are indispensable (or ‘necessary’) in science. Quine uses the first principle to reject the ontological recognition of impure numbers and the second to justify his realism about abstract objects.

The task of his theory of ontological commitment is to explain more closely under which conditions we are obliged to recognize a given sort of entities in our ontology. It mainly claims that we must recognize all entities whose existence is presupposed by the sentences that are affirmed in the rest of our overall theory of the world. This norm can be derived from the norm of logical consistency. It would be incoherent to assert the sentence ‘Some unicorns are black’ in biology and to deny the sentence ‘There are unicorn’ in ontology. The reason is that the truth of ‘There are unicorns’ is a condition for the truth of ‘Some unicorns are black’.

The core of Quine’s theory of ontological commitment is his criterion of ontological commitment. It reads:

(C) A theory is committed to those and only those entities to which the bound variables of the theory must be capable of referring in order that the affirmations made in the theory be true. (Quine 1948, p. 13-14)

Note that (C) contains two criteria: one for semantic ontological commitment, and one for pragmatic ontological commitment. The semantic criterion explains the ontological conditions for the truth of sentences. They are semantic relations between sentences and the world that are more adequately called ‘ontological presuppositions’. Thus, the truth of ‘There are prime numbers’ presupposes the existence of at least one prime number. According to the quantificational criterion in (C), the truth of a sentence presupposes the existence of those entities that are necessary to fulfill its Tarskian truth conditions.

However, in order to explain the ontological commitments of a theory, it does not suffice to explain the ontological truth conditions of its sentences. We must also specify which speech acts in science commit us to share the ontological commitments of the sentences we utter. Although, for instance, the language of arithmetic contains the sentence ‘The largest natural number is odd’, arithmetic is not committed to accept the existence of the largest natural number. The reason is that this sentence is not affirmed in arithmetic. On the other hand, we affirm in arithmetic the sentence ‘There is a prime number between 5 and 11’. By making this assertion, we commit ourselves to the truth of this sentence. Since the existence of a prime number between 5 and 11 is a condition of its truth, we commit ourselves also to recognize the existence of such a number. Ontological commitments in this pragmatic sense are relations between acts: doing *x* commits a person to do or not to do *y*. Their primary bearers are speakers, and not sentences.

Frege does not have an elaborate theory of ontological commitment. Nor does he have an elaborate ontology. Nevertheless, he uses more or less explicitly some partial criteria of ontological commitment in his criticism of the idealist interpretation of scientific language. These criteria refer both to the truth conditions of sentences and to the success conditions of the speech acts that are typical for scientific discourse. The speech acts considered by him are asserting, contradicting the opinion of an opponent, communicating a non-trivial scientific discovery, making a mere assumption without asserting it (in an indirect proof), and making a question. My aim in what follows is to reconstruct and defend Frege’s approach. My main thesis is that, although Frege’s criteria of ontological commitment are mostly obsolete, his general approach to derive our ontological commitments from both the truth and the success conditions of scientific discourse is correct.

1. THE ONTOLOGICAL TRUTH CONDITIONS OF SCIENTIFIC SENTENCES

Consider the sentence

(1) Fido is a dog.

There are basically two approaches to answer the question which entities are presupposed by the truth of (1), a Platonist and a nominalist one. According to the former, (1) contains two referential expressions, namely, the singular term ‘Fido’, which refers to an object, and the general term ‘is a dog’, which refers to a property

(or “universal”). On this interpretation, (1) can be reformulated as the second order predication

(2) The property of being a dog is exemplified by Fido.

The difference between (1) and (2) is a purely syntactical one that results from transforming the grammatical predicate of (1) into the subject of (2). The truth conditions of (1) and (2) are identical: they are true if and only if there is an object denoted by ‘Fido’ and a property denoted by ‘is a dog’ and this object exemplifies this property. Consequently, (1) implies both the sentence

(3) There is an object x such that x is Fido

and

(4) There is a property F such that Fido is an F .

This derivation is sound because the truth of (3) and the truth of (4) are conditions for the truth of (1).

According to the nominalist approach, which Quine favors, general terms are not referential terms, but syncategorematic (non-referential) ones.¹ They do not denote abstract objects, but they are satisfied or not satisfied by concrete objects. The truth conditions of (1) are that there is an object denoted by ‘Fido’ and this object satisfies the general term ‘is a dog’. As a consequence, the truth conditions of (1) do not coincide with the truth conditions of the second order predication (2). Since the truth of (4) is not a condition of the truth of (1), (1) does not imply (4), but only (3).

However, in Quine’s view, the sentences of natural language do not have clear and precise ontological presuppositions or implications.² In order to determine the ontological commitments of a given theory, we must hence translate its language into an ontologically transparent language. Quine thinks that the language satisfying this demand is the language of first order predicate logic with identity. On his construal, this language contains only one category of referential expressions, namely, first order variables. All other expressions, like the quantifiers, the truth functional connectives, the predicates and the functional signs, are considered as syncategorematic expressions. The singular terms are “explained away” by reducing them to definite descriptions in the way illustrated by the paraphrase of (1) as

1 Cf. Quine 1948, p. 10.

2 Cf. Quine 1953, p. 107.

(5) There is one and only one x that fidos and this x is a dog.³

This step shifts the burden of reference from the singular term 'Fido' to the variable ' x '. Quine's criterion of ontological commitment accordingly reads: "To be assumed as an entity is, purely and simply, to be reckoned as the value of a variable" (Quine 1948, p. 13).

According to Frege's analysis, the truth of a sentence presupposes, in the first place, that the names occurring in it have a *Bedeutung*. This criterion, which is the Fregean counterpart of Quine's criterion of ontological commitment, is formulated more or less explicitly in the following passage of "On *Sinn* and *Bedeutung*" (1892):

The sentence 'Odysseus was set ashore at Ithaca while sound asleep' obviously has a sense. But since it is doubtful whether the name 'Odysseus', occurring therein, has a *Bedeutung*, it is also doubtful whether the whole sentence does. Yet it is certain, nevertheless, that anyone who seriously took the sentence to be true or false would ascribe to the name 'Odysseus' a *Bedeutung*, not merely a sense; for it is of the *Bedeutung* of the name that the predicate is affirmed or denied. Whoever does not admit the name has a *Bedeutung* can neither apply nor withhold the predicate. (Frege 1892, p. 148; 1997, p. 157)

Frege's point here is that, when we take a sentence to be true or false, we are presupposing that the names occurring in it have a *Bedeutung*. His argument is that, in order to predicate a property P successfully of an object x , the act of reference to x must be successful. A success condition of the act of referring to the object x is that x actually exists. Consequently, when we assert a sentence ("affirm" or "deny" a predicate), we are presupposing the existence of the entities to which the proper names occurring in the sentence are supposed to refer.

Frege uses this criterion of ontological commitment in his criticism of the idealist interpretation of the language of science by his Neo-Kantian colleagues. From the idealist point of view, it is not legitimate, in science, to speak about objects that are not given to us in our consciousness, because we cannot be sure that such objects actually exist. The domain of science must hence be restricted to those objects which are internal to our consciousness, that is, to mental representations.⁴ Frege concedes that we do not have absolute certainty that the objects of the eternal world actually exist. But, he argues, the assertion of sentences referring to this world commits us to recognize these objects. Since the idealist does not recognize these objects in his ontology, he cannot assert these

³ Cf. Quine 1948, p. 8.

⁴ Cf. Frege 1892, p. 147, 1997, p. 156, and also Frege 1918a, pp. 354-358; 1997, pp. 337-341.

sentences as true or reject them as false, but he must treat them as fictional sentences that are neither true nor false. In the preface to *Grundgesetze* (1893), he argues as follows:

If the idealists were consistent, they would put down the sentence “Charlemagne conquered the Saxons” as neither true nor false, but as fiction, just as we are accustomed to regard, for example, the sentence “Nessus carried Deianeira across the river Evenus”; for even the sentence “Nessus did not carry Deianeira across the river Evenus” could be true only if the name “Nessus” had a bearer. (1893, p. XXI; 1964, p. 20)

To reconstruct Frege’s success condition for making true assertion more closely, we must briefly describe his analysis of the truth conditions of sentences in his first and his second system.

In Frege’s view, the grammatical distinction between subject and predicate is logically misleading, because it suggests that sentences like ‘Fido is a dog’ and ‘The property of being a dog applies to Fido’ have different judgeable contents. To correct this imperfection of natural language, he replaces the grammatical categories of subject and predicate by the logical categories of function and argument in his system. Thus, in his formal language, the formula ‘|—Dog(Fido)’ represents both the first order sentence ‘Fido is a dog’ and the second order sentence ‘Dogness is a property of Fido’.⁵ In § 3 of the early *Begriffsschrift* (1879), which contains his first logical system, he gives the following general description of the syntactical structure of the formal language:

Imagine a language in which the sentence ‘Archimedes was killed at the capture of Syracuse’ is expressed in the following way: ‘The violent death of Archimedes at the capture of Syracuse is a fact’. Even here, if one wants, subject and predicate can be distinguished, but the subject contains the whole content, and the predicate serves only to present it as a judgement. *Such a language would have only one predicate for all judgements, namely, ‘is a fact’.* [...] *Our Begriffsschrift is such a language and the symbol |— is its common predicate for all judgements.* (cf. § 3, partly my translation)

The imagined language is a fragment of Standard English that we may call Nominalized English. It contains only one syntactic predicate, namely, ‘is a fact’. Appropriate arguments for the predicate are sentence nominalizations like ‘the violent death of Archimedes at the capture of Syracuse’, ‘the whiteness of snow’, the love of Romeo for Juliet’, ‘the identity of x with x for all x’, and so on. These nominalizations do not contain any predicates but only functional signs like ‘the whiteness of x’ and ‘the love of x for y’.

⁵ Cf. Frege 1879, §§ 3, 9.

According to this approach, not only singular terms and general terms are referential expressions, but also whole sentences. Just as ‘snow’ refers to snow and ‘is white’ refers to whiteness, so ‘Snow is white’ refers to the circumstance or the states of affairs that snow is white. Frege is committed to this view because he construes the concepts and relations denoted by the predicates of Standard English as functions whose value is always a circumstance.⁶ Thus, the concept denoted by ‘is white’ is the function *the whiteness of x* (or *the circumstance that x is white*), whose value for snow as argument is the circumstance that snow is white. In ‘|— White(snow)’, the expression ‘White(snow)’ is hence a name of a circumstance, just as ‘snow’ is a name of an object and ‘White(x)’ is a name of a function. Consequently, from ‘|— White(snow)’ we can infer the existential claim ‘There is a circumstance x such that x = White(snow)’. On this “hyper-Platonic” view, the sentence ‘Snow is white’ implies not only the sentences ‘There is an object x such that x is white’ and ‘There is a property F such that snow is F’, but also the sentence ‘There is an x such that x is the circumstance that snow is white.’

From the point of view of Frege’s second system, formulated in the *Grundgesetze* from 1893, the semantics of his first system confuses sense and *Bedeutung*. The sentence ‘Snow is white’ does not refer to a circumstance, but to a truth value; the circumstance is rather the sense of ‘Snow is white’, and not its reference. To take this into account, he construes concepts and relations in his second system as functions whose value is always a truth value. The concept denoted by ‘is white’ is not the function *the whiteness of x*, but *the truth value of: that x is white*, which maps an object x onto the True if and only if x is white, and onto the False otherwise.⁷ Accordingly, in ‘|— White(snow)’, the expression ‘White(snow)’ does not denote a circumstance, but a truth value.

Given this analysis, the sentence ‘Snow is white’ implies the existential statement ‘There is an object x such that x = the truth value of: that snow is white.’ In Frege’s view, we are presupposing the existence of the truth values whenever we make an assertion or a judgement. He writes, in “On *Sinn* and *Bedeutung*” (1892), about the truth values: “These two objects are recognized, if only implicitly, by everybody who judges something to be true – and so even by the skeptic” (1892, p. 149; 1997, p. 158).

6 Cf. Frege 1879, §§ 9 and 10.

7 Cf. Frege 1893, § 2. I have justified my interpretation of Frege’s first and second system in Greimann 2000 and 2008

An implicit premise in Frege's argumentation is the assumption that sentences can be treated as a species of proper names, namely, as proper names of a truth value. Since this premise is unacceptable, from the point of view of modern semantics, his partial criterion of ontological commitment that we presuppose the existence of the truth values whenever we make a judgement or assertion must be considered as obsolete.

2. THE ARGUMENT FOR THE ONTOLOGICAL RECOGNITION OF THE EXTERNAL WORLD

Frege assumes that the existence of a common universe of discourse for all speakers of the scientific community is a condition for successful communication in science. The idealist interpretation of science offends against this condition. For, the program of construing all sciences as branches of psychology includes the ontological reduction of all entities to mental ones. In the case of physical objects, this reduction is achieved by their identification with the mental representations we have of them. Since every individual has its own mental representations of the things of the external world, the language of each speaker has its own universe of discourse. There is no common domain of objects to which all speakers refer. As a consequence, proper names like 'the Moon' must be treated as *indexical* terms whose reference depends on who is speaking. In the language of speaker A, this name refers to mental representations in the mind of A, and, in the language of speaker B to mental representations in the mind of B. This conception is criticized by Frege on the ground that it implies a kind of *linguistic solipsism* that undermines the possibility of successful communication in science:

Thus everything leads into idealism and with perfect logical consistency into solipsism. If everyone designated something different by the name 'Moon', namely, one of his ideas [*Vorstellungen*], [...], then admittedly the psychological way of looking at things would be justified; but a dispute about the properties of the Moon would be pointless: one person could quite well assert of his Moon the opposite of what another person, with equal right, said of his. If we could grasp nothing but what is in ourselves, then a [genuine] conflict of opinions, a reciprocity of understanding, would be impossible, since there would be no common ground, and no idea in the psychological sense can be such a ground. (Frege 1893, p. XIX; 1997, p. 206)

Given the idealist interpretation of scientific language, every speaker is a solipsist in the sense that his world, considered as the domain of his language, contains only himself and the contents of his consciousness. A consequence of this approach is that it would be impossible to contradict successfully the opinion of

another speaker. The problem is that they cannot refer to the same objects. The “common ground” of which Frege speaks is the realm of reference, the external world of physical objects. Suppose that A affirms that the object *x* has the property *P*. B wants to contradict this opinion. A success condition of this act is that B is able to refer to the same object *x*. *Ex hypothesi*, this is impossible. Consequently, B cannot contradict any of A’s opinions.

3. THE ARGUMENT FOR THE ONTOLOGICAL RECOGNITION OF PLATONIC ENTITIES IN SEMANTICS

Frege also assumes that the ‘objectivity’ of senses is a condition for successful communication in science: it must be possible that two different speakers A and B express in their languages with a given sentence exactly the same sense. To satisfy this criterion, senses must be publicly accessible, that is, it must be possible that A and B “grasp” the same sense, just as it is possible that A and B observe the same physical object. This presupposes that senses do not belong to the consciousness of an individual as their bearer; rather, they must belong to the Platonic realm of entities.⁸

The idealist logicians at Frege’s time identify the senses of words and sentences with mental representations. The sense of a sentence, a thought, is considered by them as a complex mental representation. Although the mental representation of two different individuals A and B may be of the same type, they cannot be numerically identical. An individual A cannot be the bearer of the mental representations of a different individual B. Moreover, mental representations are private entities to which only their respective bearer has epistemic access. Consequently, the idealist interpretation of the scientific language offends against the criterion of the objectivity of senses: two different speakers A and B cannot express one and the same sense in their languages, but each of them expresses a different sense in his language.

In “Thought” (1918a), Frege tries to show that the objectivity of the senses of sentences is a condition of the possibility of communication in science and hence of science itself. He argues as follows:

If every thought requires an owner and belongs to the contents of his consciousness, then the thought has this owner alone; and there is no science common to many on which many could work, but perhaps I have my science, a totality of thoughts whose owner I am, and another person has his. Each of us is concerned with contents of his

⁸ I am presupposing here the standard, Platonic reading of Frege. For an alternative reading, see Weiner 1995.

own consciousness. No contradiction between the two sciences would then be possible, and it would really be idle to dispute about truth; [...] (1918a, p. 353; 1997, p. 336)

Frege assumes here that a condition of the possibility that a person A contradicts the opinion of a person B is that A and B are able to grasp the same content. The contradiction arises when A takes a content to be true and B takes the very same content to be false, or vice versa. If thoughts were mental representations, then it is impossible that in the languages of two different persons a given sentence expresses the same content. As a consequence, it is impossible that one person contradicts the opinion of another. In the fragment “Logic” from 1897, Frege gives the following more elaborate but less known version of this argument:

A thought does not belong specially to the person who thinks it, as does an idea [*Vorstellung*] to the person who has it: everyone who grasps it encounters it in the same way, as the same thought. Otherwise two people would never attach the same thought to the same sentence, but each would have his own thought; and if, say, one person put $2 \cdot 2 = 4$ forward as true whilst another denied it, there would be no contradiction, because what was asserted by one would be different from what was rejected by the other. It would be quite impossible for the assertions of different people to contradict one another, for a contradiction occurs only when it is the very same thought that one person is asserting to be true and another to be false. So a dispute about the truth of something would be futile. There would simply be no common ground to fight on; each thought would be enclosed in its own private world [*Innenwelt*] and a contradiction between the thoughts of different people would be like a war between ourselves and the inhabitants of Mars. Nor must we say that one person might communicate his thought to another and a conflict would then flare up in the latter’s private world. It would be quite impossible for a thought to be so communicated that it should pass out of the private world of one person into that of another. (1897, p. 145; 1997, pp. 233-4)

Obviously, this argument applies also to such speech acts as to answer a question and to discuss a hypothesis. Thus, in order to answer a question of a speaker A, the speaker B must determine the truth value of the thought expressed in the language of A. But, given the idealist interpretation of language, B cannot express the same thought in his language. Hence, he cannot answer any question asked by A. Furthermore, it would be impossible for A and B to discuss any hypothesis, because there is no common hypothesis (“thought”) to which they can both refer.

The success condition of the objectivity of senses does not already commit us to acknowledge a Platonic realm of senses. We can consistently reject this realm and go on to contradict the opinion of an opponent. For, a referential semantics that identifies the senses of expressions with their referents satisfies the condition

of the objectivity of sense as well. An example of this is Davidson's "distal" theory of truth and meaning and also Frege's first logical system, in which the senses of sentences are construed as singular ("Russellian") proposition.⁹

In "Negation" (1918b), Frege discusses whether we should acknowledge in science only true thoughts or also false ones. He argues that we are committed to recognize false thoughts, because there are some important speech acts in science which presuppose the existence of such thoughts. Examples for this are the speech acts of asking a question and making a wrong assumption in an indirect proof. He writes:

We must recognize that there are thoughts in this sense [in the broad sense including false thoughts], since we use questions in scientific work; for the investigator must sometimes content himself with raising a question, until he is able to answer it. In raising the question he is grasping a thought. [...] There must, then, be thoughts, in the sense I have assigned to the word. Thoughts that perhaps turn out later on to be false have a justifiable use in science, and must not be treated as having no being. Consider indirect proof; here knowledge of the truth is attained precisely through our grasping of a false thought. (1918b, p. 364; 1997, p. 348)

According to Frege, there are also true assertions that presuppose the existence of false thoughts, namely, true negations (like 'It is false that snow is black') and true hypothetical assertions whose antecedent is false (like 'If snow is black, then snow is not white'). He writes in the same essay:

A false thought must be admitted, not indeed as true, but as sometimes indispensable: first, as the sense of an interrogative sentence; secondly, as part of a hypothetical thought-complex; thirdly, in negation. It must be possible to negate a false thought, and for this I need the thought; I cannot negate what is not there. (1918b, p. 366; 1997, p. 350)

The assumption that "we cannot negate what is not there" implies that the speech act of negation commits us to acknowledge the existence of false thoughts. This assumption is highly questionable, again. In order to negate that snow is black, we must deny that the predicate of being black applies to the object snow, but we need not affirm that the predicate of being false applies to the thought that snow is black. Consequently, the existence of false thoughts is not really a success condition for true negations.

Famously, Frege argued that the existence of Platonic senses is also a condition for the communication of non-trivial scientific discoveries. He assumes

⁹ Cf. Davidson 1990 and Frege 1879.

that only intensional languages have the expressive power we need to communicate informative identities like

(5) The morning star = the evening star.

Let L be a purely extensional language whose semantic structure is limited to the assignment of extensions to the terms of L in the common way. The definite descriptions are proper names in L . Then the sentences (5) and

(6) The morning star = the morning star

convey exactly the same information (or “thought”). Both say of Venus that it is identical to itself. As a consequence, the assertion of the former sentence in L does not permit us to communicate the scientific discovery of the identity of the morning star with the evening star in a successful way. From this Frege concludes that the existence of senses providing sentences with the necessary informational value (“cognitive value”) is also a success condition for the successful communication in science. In the case of proper names, these senses are modes of presentation. He writes, in “On *Sinn* and *Bedeutung*”:

If the sign ‘ a ’ is distinguished from the sign ‘ b ’ only as an object (here, by means of its shape), not as a sign (i.e. not in the manner it designates something), the cognitive value of $a=a$ becomes essentially equal to that of $a=b$, provided $a=b$ is true. A difference can arise only if the difference between the signs corresponds to a difference in the mode of presentation [*Art des Gegebenseins*] of the thing designated. (Frege 1892, pp. 143-4; 1997, p. 152)

We know from Russell’s work that the existence of Fregean senses is not really a condition of the possibility to communicate non-trivial scientific discoveries in a given language. The expressive power of a language whose sentences express Russellian propositions is already sufficient to communicate successfully the discovery of the identity of the morning star with the evening star.¹⁰ Consequently, Frege’s argument is fallacious, again.

4. FREGE’S INSIGHT

As we have seen, Frege’s analysis of the semantic structures that are presupposed by the successful communication in science is in large part obsolete. Nevertheless, his analysis contains an important insight that is still valid: we are committed to recognize the semantic structures that are presupposed by the

10 Cf. Russell 1905. Even in Frege’s first system, whose semantic structure does not contain modes of presentation, it is possible to communicate this discovery successfully. We need only construe ‘The morning star = the evening star’ and ‘The morning star = the morning star’ as second order predications whose arguments are the concepts of being the morning star and being the evening star.

successful communication of scientific theories. Just as it is incoherent to affirm the sentences of a theory T and to deny, simultaneously, that the entities presupposed by the truth of these sentences exist, so too it is incoherent to affirm these sentences and to deny, simultaneously, that the semantic structures that are presupposed by the successful affirmation of these sentences exist. Thus, we must not accept an ontology that implies the kind of solipsism criticized by Frege. A common universe of discourse is indispensable in science.

It can be shown that Quine's behaviorist conception of language leads to solipsism in Frege's sense. According to Frege's "mentalist" approach, the semantic facts consist basically of the correlation of sentences with thoughts in the speaker's head. The meaning of a sentence is the thought that the speaker expresses by means of it. According to Quine's behaviorist approach, on the other hand, language is a public institution. The semantic facts do not consist in the unobservable correlation of sentences with thoughts, but in the publicly observable correlation of sentences with verbal behavior. In "Ontological Relativity" (1968a), he criticizes the mentalist approach as follows:

Uncritical semantics is the myth of a museum in which the exhibits are meanings and the words are labels. To switch languages is to change the labels. Now the naturalist's primary objection to this view is not an objection to meanings on account of their being mental entities, though that could be objection enough. The primary objection persists even if we take the labeled exhibits not as mental ideas but as Platonic ideas or even as the denoted concrete objects. Semantics is vitiated by a pernicious mentalism as long as we regard a man's semantics as somehow determinate in his mind beyond what might be implicit in his dispositions to overt behavior. It is the very facts about meaning, not the entities meant, that must be construed in terms of behavior. (1968a, p. 27)

The core of Quine's behaviorism is a supervenience principle according to which there is no semantic difference without a corresponding behavioral difference. If two speakers have the same dispositions to verbal behavior, there is no semantic difference between their languages. Typical formulations of this principle are:¹¹

[...] if two speakers match in all dispositions to verbal behavior there is no sense in imagining semantic differences between them. (Quine 1960, p. 79)

There is nothing in linguistic meaning [...] beyond what is to be gleaned from overt behavior in observable circumstances. In order to exhibit these limitations, I propounded the thought experiment of radical translation. (Quine 1987, p. 5)

¹¹ See also Quine 1968a, p. 29 and Quine 1990, p. 110.

It is just that the factuality [of semantics] is limited to the verbal dispositions themselves, however elegantly or clumsily codified. Such, for me, are the facts of semantics. (Quine 1986, p. 155)

To show that an alleged semantic structure does not supervene on the dispositional structure of language, Quine uses his thought experiments of the indeterminacy of meaning and reference. They aim to show that the semantic structure in question can be permuted without affecting the dispositions to verbal behavior. Take, for instance, the correlation of terms with their extensions. The thought experiment of the indeterminacy of reference shows that this correlation can be permuted without affecting any linguistic disposition. This result implies that it is possible that in the languages of two speakers the correlation of terms with extensions is not identical, although the speakers match in all dispositions to verbal behavior. Since this outcome contradicts the supervenience principle, the correlation of terms with extensions cannot be accepted in Quine's ontology of semantics: there are no facts determining what the extensions of terms are. The predicate 'x is the extension of the term t in L' must accordingly be considered as a scientifically non-respectable predicate that does not have an extension.

In *Word and Object* (1960), Quine explains more closely what the semantic facts are, in terms of the notion of stimulus meaning.¹² Formally, the stimulus meaning of a sentence is the ordered pair consisting of its positive and its negative stimulus meaning. The positive stimulus meaning is the class of stimuli that prompt the speaker to assent to the sentence when he is asked; the negative stimulus meaning is accordingly the class of stimuli that prompt him to dissent. The stimuli are considered by Quine as types, not as tokens.¹³ It is hence perfectly possible that, in the languages of two different speakers, a sentence has exactly the same stimulus meaning. Thus, Frege's objection against the idealist interpretation of language that it implies that meanings are private objects does not apply, *mutatis mutandi*, to Quine's behaviorist interpretation.

The notion of stimulus meaning can be considered as an adequate explication of the meaning of observation sentences, in Quine's view; their meaning consists in their stimulus meaning.¹⁴ But the same does not also apply to theoretical sentences: since there are no or only very few stimuli prompting the speaker to assent or to dissent to such sentences, they have almost all the same stimulus meaning.

12 Cf. Quine 1960, chap. 2, especially p. 39.

13 Cf. Quine 1960, p. 34.

14 Cf. Quine 1960, p. 42.

Theoretical sentences have meaning only in an indirect way, via the implication of observation sentences. Since, however, a theoretical sentence does not imply any observation sentence individually, but only together with other theoretical and observational sentences, it does not have meaning individually, but only holistically, that is, as a part of a larger system of sentences.¹⁵

From the behaviorist point of view, the basic language-world relation is the correlation of observation sentences with stimulus meanings. These sentences have a *holophrastic* contact with the world, and not a compositional one, that is, they are connected with the world only as whole sentences, and not by the mediation of words. The entities in the world with which sentences are correlated are the stimuli that prompt either assent or dissent to these sentences. This does not mean, of course, that an observation sentence like ‘This is a dog’ speaks about stimuli. Nor do these sentences speak about objects like dogs. Rather, they do not speak about anything because they do not contain any referential expressions at all. Considered as an observation sentence, ‘This is a dog’ does not say of an object that it is a dog, but only that “it is dogging”.

Since observation sentences are occasion sentences, their truth value depends on the context of utterance. The truth conditions of ‘This is a dog’, considered as an observation sentence, may be explained as follows:

The sentence ‘This is a dog’ is true in the context C is and only if the pattern of stimuli that the speaker receives in C belongs to the positive stimulus meaning of this sentence.

Note that the presence of a dog in C or the existence of any dog is not a condition for the truth of the sentence in C. Its truth depends only on the triggering of the receptors of the speaker in C. As a consequence, observational sentences cannot be used to speak about any kind of objects. The reason is that the correlation of sentences with stimulus meaning is a very poor semantic structure that does not allow us to refer to objects. Since theoretical sentences receive their meaning only indirectly from the stimulus meanings of the observation sentences they imply, these sentences cannot be used to speak about any kind of objects, either. Theoretical sentences are connected with the world only indirectly, via the implication of observation sentences, which are in turn connected with the world via their stimulus meaning. Consequently, theoretical sentences and the words

¹⁵ See, for instance, Quine 1968b, p. 79.

occurring in them are connected only with stimuli, but not with objects. In a language with a behaviorist interpretation, there are no referential terms at all.

It follows that the behaviorist interpretation of language collapses into Frege's linguistic solipsism. We saw that, on the behaviorist interpretation, the truth of a sentence in a context of utterance depends exclusively on the patterns of stimuli that the speaker receives in this context. We can imagine a situation in which a speaker A affirms a sentence which a speaker B denies and both A and B are right. Such a situation is described by Davidson in his critique of Quine's behaviorist (or "proximal") theory of meaning:

... let us imagine someone who, when a warthog trots by, has just the patterns of stimulations I have when there is a rabbit in view. Let us suppose the one-word sentence the warthog inspires him to assent to is 'Gavagai!' Going by stimulus meaning, I translate his 'Gavagai!' by my 'Lo, a rabbit' though I see only a warthog and no rabbit when he says and believes (according to the proximal theory) that there is a rabbit. The supposition that leads to this conclusion is not absurd; simply a rearranged sensorium. Mere astigmatism will yield examples, deafness others; little green man and women from Mars who locate objects by sonar, like bats, present a more extreme case, and brains in vats controlled by mad scientists can provide any world you or they please. (Davidson 1990, p. 74)

In the language of A, the truth value of 'Gavagai!' in a context C depends on the events taking place at A's sensory receptors in C, whereas, in the language of B, the truth value of the same sentence and in the same context depends on the events taking place at B's sensory receptors in C. Since the pattern of stimuli that the person with astigmatism receives when a warthog trots by belongs to the positive stimulus meaning of 'Gavagai!', this person is right to assent to 'Gavagai!' when a warthog trots by, although no rabbit is present.¹⁶ At the same time, we are right to deny 'Gavagai!' (or its translation 'Lo, a rabbit!') in the same situation, because the pattern of stimuli we receive when a warthog trots by belongs to the negative stimulus meaning of 'Gavagai!'. It is, therefore, impossible in a language whose semantic interpretation is restricted to the assignment of stimulus meaning that a speaker A contradicts the opinion of a speaker B. The problem is the lack of a "common ground" in Frege's sense: the truth values of the sentences of such a language are not determined by a common public world, but by the solipsistic worlds of each individual speaker.

CONCLUSION

¹⁶ Davidson (1990, p. 74) erroneously assumes that the person with astigmatism is wrong when he asserts 'Gavagai' in the situation described.

Quine's criterion of ontological commitment is an important tool for deciding what there is. It helps us to justify our ontological choices, especially with regard to the ontology of mathematics and physics. Frege's arguments for the ontological recognition of objective senses and objective *Bedeutungen* suggest that we are also committed to recognize the semantic structures that are presupposed by the successful communication of scientific theories. This additional criterion seems to be an important tool for deciding the questions of the ontology of semantics. It helps us to decide which semantic structures we should acknowledge.

Quine's extremely austere ontology of semantics is incoherent, because its successful affirmation presupposes the existence of semantic structures that are rejected by it. This does not imply that Frege's extremely rich ontology of semantics is adequate. For the ontological conclusions that Frege draws from his analysis of the success conditions of communication in science are mostly invalid, as we have seen. But there are intermediate ontologies of semantics such as Davidson's "distal" theory of truth and meaning. It remains to be seen whether these intermediate ontologies are more adequate than the extreme ontologies defended by Frege and Quine.

REFERENCES

Note: I have given two sets of reference to Frege's writings: first to the German originals, and then, in parentheses, to the English translations.

Davidson, D. (1990). "Meaning, Truth and Evidence", in: *Perspectives on Quine*, ed. by R. B. Barrett, R. F. Gibson, Oxford, Blackwell, 1990, pp. 68-79.

Frege, G. (1879). *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, reprinted in his *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, Hildesheim: Olms, second edition, 1988, pp. V-88. Originally published by Louis Nebert in Halle.

Frege, G. (1892). 'Über Sinn und Bedeutung'. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, reprinted in: Frege 1990, pp. 143-62.

Frege, G. (1893). *Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschriftlich abgeleitet*, Vol. 1. Jena: Hermann Pohle. Reprint: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2^a1962.

Frege, G. (1897). 'Logik'. Posthumous writing, in: Frege 1983, pp. 137-63.

Frege, G. (1903). *Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschriftlich abgeleitet*, Vol. 2. Jena: Hermann Pohle. Reprint: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2^a1962.


- Frege, G. (1918a). 'Der Gedanke. Eine logische Untersuchung'. *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, 1, reprinted in: Frege 1990, pp. 342–62.
- Frege, G. (1918b). 'Die Verneinung'. *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, 1, reprinted in: Frege 1990, pp. 362–79.
- Frege, G. (1964). *Basic Laws of Arithmetic*, ed. by M. Furth, Berkeley and Los Angeles: University of California Press. Engl. trans. of Frege 1893.
- Frege, G. (1979). *Posthumous Writings*. Ed. by H. Hermes, F. Kambartel and F. Kaulbach, and tr. by P. Long and R. White, Oxford: Basil Blackwell. Engl. trans. of the first edition of Frege, *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Band 1, ed. by H. Hermes, F. Kambartel and F. Kaulbach, Hamburg: Meiner, 1969.
- Frege, G. (1983). *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Vol. 1, ed. by H. Hermes, F. Kambartel and F. Kaulbach, Hamburg: Meiner, second and extended edition (first published in 1969).
- Frege, G. (1990). *Kleine Schriften*. Ed. by I. Angelelli, second edition, Hildesheim: Olms.
- Frege, G. (1997). *The Frege Reader*, ed. and introduced by Michael Beaney, Oxford: Blackwell.
- Greimann, D. (2000). "The Judgement-Stroke as a Truth-Operator: A New Interpretation of the Logical Form of Sentences in Frege's Scientific Language", *Erkenntnis*, 52, p. 213-238.
- Greimann, D. (2008). "Does Frege Use a Truth Predicate in His Justification of the Logical Laws", *Mind*, 117, p. 403-425.
- Quine, W. V. (1948). "On What There Is", in: Quine 1963, pp. 1-19.
- Quine, W. V. (1953). "Logic and the Reification of Universals", in: Quine 1963, pp. 102-129.
- Quine, W.V. (1963). *From a Logical Point of View*, New York: Harper and Row. First published by Harvard University Press in 1953, with a second, revised edition on 1961.
- Quine, W.V. (1960). *Word and Object*, Cambridge, Mass., The M.I.T. Press.
- Quine, W. V. (1968a). "Ontological Relativity", in: Quine 1969, pp. 26-68.
- Quine, W. V. (1968b). "Epistemology Naturalized", in: Quine 1969, pp. 69-90.
- Quine, W.V. (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press.
- Quine, W.V. (1976). *The Ways of Paradox and Other Essays*, revised and enlarged edition, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Quine, W. V. (1986). "Reply to Roger F. Gibson, Jr.", in: *The Philosophy of W. V. Quine*, ed. by L.E. Hahn and P.A. Schilpp, La Salle, Ill.: Open Court, 1986, pp. 155-157.
- Quine, W.V. (1987). "Indeterminacy of Translation again", *Journal of Philosophy* 84, pp. 5-10.
- Quine, W. V. (1990). "Comment on Follesdal", in: *Perspectives on Quine*, ed. by R. B. Barrett and R.F. Gibson, Cambridge/M.: Basil Blackwell, 1990, p. 110.

Russell, B. (1905). "On Denoting", *Mind* 14, pp. 479–493.

Weiner, J. (1995). "Realism *bei* Frege: Reply to Burge", *Synthese* 102, pp. 363-382.

Normatividade, Experiência e Certeza em Wittgenstein

Normativity, experience and certainty in Wittgenstein

 10.21680/1983-2109.2022v29n59ID26497

Wagner Teles de Oliveira

Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)

 0000-0002-1806-3785

woteles@gmail.com

Resumo: No tempo do *Tractatus*, Wittgenstein compreendia ser a questão cardeal da filosofia a natureza da proposição. O abandono dessa questão torna possível pensar a necessidade lógica não mais por referências à natureza de determinadas proposições, mas com relação à função orientadora das práticas judicativas exercida por determinadas proposições. Isso conduz a obra de Wittgenstein a relativizar a distinção analítico-sintético fundamental ao logicismo. A questão é como a obra de Wittgenstein é capaz de conciliar o caráter revisável da necessidade lógica com a natureza objetiva da expressão da experiência e, além disso, preservar o caráter lógico da certeza num contexto em que a necessidade se caracteriza pela ausência de fundamentos.

Palavras-chave: Wittgenstein, Necessidade, Experiência, Certeza.

Abstract: In the *Tractatus*, Wittgenstein claims that the core issue of Philosophy concerns the very nature of the proposition. Later on, after rejecting this claim, Wittgenstein also reconsiders his view on logical necessity, which was implied by his earlier thoughts. From this revised standpoint, a new account on logical necessity is provided, by means of which it is acknowledged that some propositions gain the status of being necessary on a praxis base. Accordingly, this leads Wittgenstein to give a whole new flavour to the traditional synthetic-analytic distinction. Wittgenstein's work reconciles the revisable character of logical certainty with the objective nature of the expression of experience, preserving the logical character of certainty in a context where necessity is characterized in terms of the absence of reasons.

Keywords: Wittgenstein, Necessity, Experience, Certainty.

Para Everton do Barbalho e Peu Perazzo, exemplos de ciência e ficção.

A história do problema da analiticidade, como sabemos, é um dos mais importantes capítulos da filosofia analítica. Do ponto de vista de Quine, o começo da história é a batalha de Frege contra Kant. (1966, p. 101) A redução da aritmética à lógica, feita por Frege, de acordo com essa maneira de contar a

história, teria o sentido de desqualificar a questão sobre a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* em torno da qual a *Crítica da Razão Pura* se organiza. Mais do que uma crítica à forma de responder à pergunta, a desqualificação, empreendida por Frege, teria o efeito de fazer ver que a determinação aritmética do projeto kantiano encobre a verdadeira questão. Tê-la descortinado seria a principal virtude da redução da aritmética à lógica. A controvertida possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, assim, dá lugar à questão a respeito da possibilidade da certeza lógica. Segundo essa perspectiva, é em torno dessa questão que orbitam o empirismo lógico do Círculo de Viena e a lógica de Stuart Mill. E se a obra de Frege terá tido o mérito de desqualificar os propósitos kantianos, o *Tractatus* de Wittgenstein tem, por certo, o de ter realizado o projeto que tal desqualificação supunha, ao tempo que a obra de Carnap tem o mérito de explorar esse projeto até as suas últimas consequências.

Contada assim a história, a desqualificação do projeto kantiano abre caminho para o projeto de delimitação da ciência do empirismo lógico, não sem que antes tenha sido pavimentado por Wittgenstein. No entanto, não é por certo um elogio o que Quine pretende ao lançar luz sobre a importância capital desses dois capítulos da história. A condição de sócio-fundador do projeto, nesse caso, tem como preço a pagar ser identificado com a origem do seu fracasso. O coração do projeto levado a termo pelo empirismo lógico é a delimitação por meio da análise lógica da linguagem – leia-se, por meio da aplicação do princípio de verificação – do terreno disputável da ciência, distinguindo-o do domínio indisputável das matemáticas e da lógica. De um lado, enunciados, cuja verdade depende de condições factuais; e, de outro, enunciados verdadeiros em razão das relações estabelecidas entre suas partes linguísticas componentes. Todo o projeto de delimitação do significado, nesse caso, está na dependência da distinção analítico/sintético e ganha forma num trabalho de fundamentação da ciência ao qual importam, no essencial, a validação de proposições necessárias e o assentamento do significado das proposições da experiência.

A distinção dos enunciados seria sustentada pela crença (1) na divisão fundamental entre verdades baseadas em significados, com independência de questões de fato, e verdades fundadas em fatos, como também pela crença (2) de que cada enunciado significativo é equivalente a alguma construção lógica com base em termos que se referem à experiência imediata. Ambas as crenças são reputadas por Quine como artigos de fé metafísica partilhados por toda a tradição empirista, incluindo, em alguma medida, filosofias, como é bem o caso da kantiana, contra as quais o projeto do empirismo lógico se volta. Ao lançar luz

sobre os fundamentos da distinção analítico/sintético, Quine não pretende formular uma objeção à distinção. (Cf. Quine, 1951, p. 20-21) O que a crítica dele tem de corrosiva consiste em mostrar a fraqueza dos fundamentos em que a distinção se baseia. Disso não resulta a interrupção da história, mas a impressão de novos rumos em relação aos quais o empirismo sem dogmas quiniiano afigura-se como a terra prometida. Toda a história, tal como narrada por Quine, deve então ser vista a partir do seu capítulo final, o desfecho que a sua obra pretende lhe conferir. No entanto, não é a denúncia da ausência de fundamentos que nos interessa, mas as razões que fazem a obra de Wittgenstein, tendo passado a ver o *Tractatus* pelo retrovisor, passar da condição de fundamental capítulo dessa história à de crítica radical dos pressupostos lógicos que a engendram, a partir do abandono daquilo que reputara ser a principal questão da filosofia – a natureza da proposição –, a ponto mesmo de a ausência de fundamentos não ser uma dificuldade ao estabelecimento da necessidade lógica ou ter deixado de reputar ser pacífica a distinção analítico/sintético.

1.

A obra de Wittgenstein, toda ela, pode muito bem ser lida como uma narrativa sobre a necessidade lógica. As mudanças de rumo por que passa a obra, nesse sentido, podem ser entendidas como diferentes formas de elaborar essa narrativa. Assim, em linhas gerais, *Tractatus* e *Investigações* opor-se-iam à mesma medida que uma narrativa da necessidade entendida como indiferente ao que se passa no mundo deve contrapor-se a uma história da necessidade segundo a qual toda certeza lógica é uma certeza instituída ao longo do tempo. Ao gosto do *Tractatus*, tem lugar cativo no interior da narrativa aquilo que caracteriza essencialmente o projeto de delimitação do sentido levado a termo pelo seu projeto: a distinção entre proposições da experiência e proposições da lógica. Essa distinção e suas implicações são exploradas pela obra de Wittgenstein em tão variadas direções que há lugar nela mesmo para um conjunto de reflexões que implicaria a sua abolição ou sobre o caráter arbitrário das razões lógicas que a manteriam de pé, de maneira que, em certo sentido, a relação entre o *Tractatus* e a obra futura de Wittgenstein bem pode caracterizar-se pela ideia de que, em filosofia, o reconhecimento de filiação é um assassinato.

De acordo com a delimitação do sentido feita no *Tractatus*, a tudo aquilo que pode ser dito com sentido deve ser ínsita a possibilidade de ter um valor de verdade, sendo essa, afinal, uma condição geral do sentido proposicional. Não havendo nada que possa ser dito significativamente sobre o mundo que não

possa ser negado, tudo o que pode ser dito deve ser logicamente contingente. A necessidade, por outro lado, é marca típica das proposições da lógica, que nada descrevem pela razão filosófica de não haver o que ser descrito por elas. Nesse cenário, definida a proposição como figuração lógica dos fatos, é fundamental à lógica a garantia de que as condições de significatividade não se confundam com a verdade, resguardando, com isso, a distinção entre o universo da necessidade lógica e o domínio contingente da realidade.

É bastante conhecido o breve comentário que Wittgenstein faz sobre o *Tractatus* em carta a Russell. Ele diz que a questão capital do *Tractatus*, da qual o emprego das proposições da lógica deve ser o corolário, é a doutrina cujo centro de gravitação é a distinção entre o que pode ser expresso proposicionalmente – o que vem a ser o mesmo que ser pensado – e o que não pode ser expresso por proposições, isto é, o que não se deixa dizer pela linguagem, podendo apenas ser mostrado. (Wittgenstein, 2008, p. 99) Isto quer dizer que, para Wittgenstein, o problema cardeal da filosofia consiste na demarcação do domínio do significativo. O alvo da filosofia, segundo essa perspectiva, é unicamente a análise das condições de possibilidade da linguagem. Uma tal maneira de conceber a lógica filosófica vincula-se diretamente à ideia de que a perfeita ordem lógica da linguagem depende exclusivamente da satisfação das exigências lógicas que determinam as condições de afiguração entre os fatos, de tal sorte que deve ser possível traduzir qualquer proposição noutra com a qual ela partilha a essência. (Mcguinn, 2006, p. 112)

Com efeito, o esclarecimento da natureza da proposição consiste fundamentalmente em esclarecer como uma proposição estaria relacionada igualmente com os dois polos do sentido, ao passo que entender como uma proposição manifesta seu sentido é entender como uma proposição representa uma situação existente ou não existente. (Mcguinn, 2006, p. 114) Sendo a noção de proposição da lógica um corolário da exploração das condições que possibilitam a linguagem, nem por isso, o caráter universal da necessidade lógica deixa de ser uma ideia essencial à concepção de lógica em torno da qual o projeto do *Tractatus* se organiza e segundo a qual a lógica seria a ciência objetiva das leis do ser verdadeiro. O que quer dizer que a tarefa de esclarecimento da natureza da proposição, da qual o *Tractatus* se encarrega e à qual restringe a filosofia, está irremediavelmente comprometida com a concepção de lógica típica do logicismo, sinalizando de forma inequívoca qual o seu lado na batalha entre o logicismo e o psicologismo. (Cf. Cassirer, 2000, p. 65) Um dos efeitos do compromisso com essa concepção de lógica filosófica consiste em tornar

supérflua a investigação epistemológica, interessando à filosofia tão somente o esclarecimento da natureza da proposição, por meio do qual ela logra a delimitação do sentido proposicional. (Wittgenstein, 2001, 4.1121)

A obra futura de Wittgenstein volta sua atenção exatamente para questões outrora excluídas do raio de seus interesses. Entre 1945 e 1951, seus textos tratam quase exclusivamente da gramática da psicologia, da gramática das cores e da certeza.¹ Sobre ela, não sem algum exagero, pode-se dizer que é um desenvolvimento daquilo que a concepção de lógica do *Tractatus* levava Wittgenstein a considerar como destituído de cidadania lógica. É verdade que esses textos preservam uma clara herança do *Tractatus* sobre a distinção entre proposições da experiência e proposições da lógica, pois exploram as consequências da ideia de que a linguagem exerce as funções normativa e descritiva. No entanto, num cenário conceitual em que não é mais possível a rejeição sumária de uma qualquer teoria do juízo e do psicologismo que a acompanha pela simples redução de todo o mistério da relação entre a linguagem e a realidade à relação de afigurabilidade entre fatos. Um dos sinais inequívocos de não haver mais lugar para a mera rejeição de uma teoria do juízo é o uso da palavra “juízo” em vez de “proposição”, supressa do *Tractatus* em razão de introduzir questões psicológicas irrelevantes à significação, que poderiam ensejar a preocupação com mecanismos mentais que engendram o pensamento.

Já que aquilo que uma filosofia recusa é mais característico da sua natureza do que o que ela está disposta a aceitar, o novo cenário conceitual desenhado pela obra futura de Wittgenstein tem como fundamental sobretudo o abandono da questão que, do ponto de vista do *Tractatus*, tinha a reputação de ser o “problema cardeal da filosofia”. O abandono dessa questão guarda relação direta com uma mudança radical da concepção de necessidade lógica, que deixa de ser compreendida como relativa a determinadas proposições para passar a ser compreendida como sendo relativa à função que determinadas proposições exerceriam. Não mais identificada com a natureza proposicional, a necessidade lógica passa também a ser pedestre, sendo articulada em meio a fatos, valores e ações. O ambiente produzido por essa concepção de necessidade confere cidadania lógica ao domínio das expressões psicológicas, e não é por outra razão

¹ Os textos que se debruçam sobre a gramática dos termos e expressões para estados psicológicos e sobre a certeza foram editados em separado. No primeiro caso, trata-se dos manuscritos 137 e 138, editados sob o título de *Letzte Schriften über Philosophie der Psychologie I*, e de boa parte dos manuscritos 169, 170, 171, 173, 174 e 176, editados nos *Letzte Schriften über Philosophie der Psychologie II*, além dos datiloscritos 229 e 232, cuja edição teve lugar, respectivamente, no primeiro e no segundo volumes das *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*; no segundo caso, trata-se da edição parcial dos manuscritos 172, 174, 175, 176 e 177 em *Über Gewissheit*.

que Wittgenstein, ele próprio, lançará a suspeita acerca de se toda a lógica, por esse gesto, não se tornaria um disparate. (Wittgenstein, TS 232, p. 652; Wittgenstein, 1998b, § 190)² Em linhas gerais, trata-se da ideia de que proposições da experiência pertencem de tal modo à estrutura da forma de elaboração simbólica que a sua verdade tem o caráter de indisputável. Supor a sua falsidade, desse modo, implicaria desconfiar de todos os juízos. Em segundo lugar, todo o amplo espectro recoberto pelos fenômenos psicológicos a serem explorados (sentir, perceber, ver, desejar, lembrar, querer dizer, interpretar, fingir, estar certo, duvidar, imaginar, entender, etc.) tem a sua afirmação tramada em relação direta com um sujeito a cuja afirmação vincula-se toda a linguagem, em sua forma simbólica e não-simbólica. O sujeito, no entanto, não é constituído previamente aos próprios atos de forma a determiná-los todos; ao invés disso, o sujeito é construído ao longo de suas próprias práticas (Salles, 2017, p. 147).

2.

A ideia de que as práticas não resultam de um sujeito previamente dado encontra paralelo na concepção de necessidade então em voga naqueles textos. Toda necessidade é uma necessidade instituída, de tal maneira que o desafio da filosofia de Wittgenstein, nesse contexto, consiste em apresentar razões por que compreender uma necessidade instituída a funcionar como uma necessidade constitutiva. Não sendo possível a determinação da necessidade com independência das próprias operações simbólicas e ações que ela deve determinar, deixa de ser possível estabelecer os limites entre o lógico e o empírico. Dessa maneira, a necessidade passa a ser compreendida como instituída não mais de maneira independente das situações de aplicação conceitual, mas em interação com as ações e a experiência. Uma das consequências disso é a ideia de que há uma ação recíproca entre as condições lógicas, que não consistem mais em determinantes formais do sentido, e elementos empíricos, sejam aqueles circunscritos no domínio do mundo exterior ou aqueles cativos do mundo interior. Tanto novos modos de expressão podem ser assimilados quanto velhos modos podem muito bem ser abandonados à medida que, respectivamente, passam e deixam de corresponder aos propósitos a serem cumpridos pela linguagem. Nesse novo contexto, o caráter lógico da significação não mais implica que os estados e atos psicológicos sejam concebidos como irrelevantes ao significado e que, portanto, sejam compreendidos como desinteressantes à análise lógica. Os estados e atos

² As passagens dos *Manuskripte* (MS) e dos *Typoskripte* (TS) de Wittgenstein tem como referência o Wittgenstein Nachlass: The Bergen Electronic Edition

anímicos têm a sua relevância atrelada à possibilidade de serem ditos de acordo com uma gramática.

Não é mais pacífica a preservação da tarefa lógica de determinação dos limites da significação. A dificuldade passa a ser como efetuar uma tal delimitação num cenário em que a distinção entre condições de sentido e verdade passa a habitar uma espécie de zona cinzenta. E já que o sujeito não pode ser concebido como um dado prévio à experiência, então o desenho de sua constituição passa a depender dessa delimitação, pois ela determina a margem de manobra de atuação do sujeito. Wittgenstein afirma, em *Sobre a Certeza*, que “a verdade de determinadas proposições da experiência pertence ao “nosso sistema de referência” (*Bezugssystem*). (Wittgenstein, MS 174, p. 17V; Wittgenstein, 1969, § 83) Sendo a verdade de certas afirmações prova de compreensão delas e a prova uma questão de domínio da lógica, a verdade de proposições da experiência então pertence ao domínio da lógica. O alvo de Wittgenstein, agora, é a função normativa e descritiva exercida pela linguagem em vez da natureza da proposição. Importam, dessa forma, as consequências práticas da dúvida a respeito de juízos que funcionam à maneira de princípios intrínsecos à formulação de juízos (Wittgenstein, MS 174, 27r; Wittgenstein, 1969, § 124), mesmo porque é somente por referência às práticas que a necessidade das proposições da lógica pode sustentar-se, mas não tão simplesmente como se as práticas estivessem encarregadas de construir a distinção entre proposições da lógica e proposições da experiência. Afinal, não há uma fronteira precisa entre proposições da lógica e proposições da experiência, tal como não há entre proposições metodológicas e proposições no interior de um método (Wittgenstein, MS 175, p. 40V; Wittgenstein, 1969, § 318), não sendo possível sequer uma determinação precisa do conceito de 'proposição'.

“Qualquer proposição da experiência pode ser convertida num postulado”. (Wittgenstein, MS 175, p. 41R; Wittgenstein, 1969, § 321) Wittgenstein só pode ver com desconfiança essa ideia em virtude de seu caráter geral cair nas graças da lógica do *Tractatus*, cujo mal originário, segundo ele próprio, consistiria em ilustrar a natureza da proposição usando uns poucos lugares-comuns como exemplos, pressupondo uma aplicação irrestrita e universal. (Wittgenstein, TS 229, p. 197; Wittgenstein, 1998a, § 38) Nem por isso Wittgenstein deixa de compreender não haver juízos imunes à revisão, mas não simplesmente como se houvesse uns aceitos ou rejeitados em razão de fatos particulares e outros, cuja rejeição dependeria unicamente das regras que governam o processo de expressão. Com isso, se preservada a distinção entre juízos da experiência e juízos da lógica, a questão passa a ser entre juízos, cuja falsidade pode, sem problema algum, ser admitida sem efeitos drásticos, e aqueles, cujo acerto de contas com a experiência poderia implicar revisão do sistema de crenças. Em outras palavras, a distinção passa a ser entre, de um lado, juízos de cuja verdade

dependeria a maneira de encarar a experiência e, de outro, juízos cuja falsidade não comprometeria o sistema de referência de acordo com o qual as elaborações judicativas são feitas. Em todo caso, assim como um juízo não enfrenta a experiência isoladamente, não se pode aprender a prática de formular juízos ao dominar regras. O aprendizado realiza-se, ao invés disso, à medida que juízos em relação com outros juízos são incorporados à prática, sendo assimilados como um sistema que orienta e define os limites das práticas de elaboração de juízos, do pensamento e da ação. (Wittgenstein, MS 174, 30v; Wittgenstein, 1969, § 140) É assim uma totalidade de juízos que se torna, pelo aprendizado, plausível para nós de forma gradativa. A certeza lógica, nesse sentido, não se trata do compromisso com um ou outro juízo tomado em separado, mas com um sistema de juízos que marca uma forma de julgar, sendo esta indissociável da forma de ação.

3.

Regras não são suficientes para estabelecer uma prática. Nalgum ponto, a prática tem de falar por si mesma. (Wittgenstein, MS 174, 30v; Wittgenstein, 1969, § 139) Sendo antes de tudo uma questão prática, a constituição do sistema de juízos pode muito bem ser caracterizada pelo apoio mútuo entre premissas e conclusões. (Wittgenstein, MS 174, p. 31r; Wittgenstein, 1969, § 142) Mais do que deixar à constituição das fronteiras entre lógica e experiência aos cuidados das práticas de elaboração de juízos, Wittgenstein compreende essas mesmas práticas como lugar de construção das regras que devem determiná-las. A lógica, por essa perspectiva, passa a depender de fatos, não podendo ser senão uma lógica impura, de tal sorte que a distinção entre juízos, cuja falsidade não teria efeitos drásticos, e aqueles que implicariam uma revisão do sistema de referência pode resolver-se somente em relação às práticas judicativas que trataram de estabelecer uns como tendo função descritiva e outros como tendo função normativa.

Uma vez que fatos pertencem à estrutura lógica que orienta as práticas judicativas, então a possibilidade lógica das práticas depende, em alguma medida, da experiência. Dessa maneira, não aprenderíamos a contar, por exemplo, se os objetos à nossa volta estivessem surgindo e desaparecendo indefinidamente. (Wittgenstein, TS 232, p. 652; Wittgenstein, 1998b, § 198) Não havendo uma fronteira precisa entre proposições da experiência e proposições da lógica, tudo se passa como se também não pudesse haver limites entre impossibilidade empírica e impossibilidade lógica. Tal como não seria possível o aprendizado de nomes de cores à nossa maneira num lugar em que não houvesse cor alguma ou que, por alguma peculiaridade atmosférica, as cores das coisas mudassem incessantemente, ou num mundo em que tudo tivesse apenas uma

cor, ou num espaço físico em que as demais propriedades das coisas não estivessem em conexão com a sua cor, tal como “não se pode jogar xadrez sem peças de xadrez”. (Wittgenstein, TS 232, p. 654; Wittgenstein, 1998b, § 199) Para Wittgenstein, a questão é em que medida fatos da experiência podem integrar a possibilidade lógica das práticas judicativas, pois o principal efeito disso seria a ideia de uma norma cujo exercício não se desvincilha da experiência que ela deve governar.

A certeza de cujo funcionamento, como ponto cego, depende as práticas é uma certeza sobre fatos. A título de ilustração, quando atendemos ao comando “traga-me um livro”, é perfeitamente possível haver dúvida sobre se há ou não um livro ali, mas não sobre o significado da palavra “livro”, o que, caso haja, pode muito bem ser resolvido por uma ligeira consulta ao dicionário. Isto depende, é claro, de sabermos o significado de outras palavras. “E que uma palavra signifique isso e aquilo, que ela seja usada desse e daquele modo, é um fato da experiência tanto quanto o fato de que aquele objeto é um livro.” (Wittgenstein, MS 176, 44v-45r; Wittgenstein, 1969, § 519) A prática em que consiste obedecer a uma ordem, portanto, depende de haver algum fato da experiência que esteja fora de questão. A dúvida, afinal, só pode basear-se naquilo que está fora do alcance da dúvida. As práticas judicativas consistem em procedimentos reiterados ao longo do tempo, por isso não se poderia tomar como pacífico que uma prática, tomada isoladamente, possa estabelecer-se na dependência de determinados fatos fora de questão. No entanto, nada impede de compreender que o desenvolvimento das práticas judicativas *em regra* depende do estabelecimento de alguns juízos da experiência como inquestionáveis.

Não ser possível determinar quais elementos ou juízos devem estar fora de questão num jogo em particular compreende a abolição da distinção sintético/analítico por referência a juízos, embora não implique, à primeira vista, quando menos, uma objeção à própria distinção. Afinal, ainda que não seja possível a determinação de quais elementos ou juízos são necessários ao funcionamento de um determinado jogo, o seu funcionamento depende de que algo esteja fora de questão. A necessidade lógica estabelecida por referência a proposições dá lugar à necessidade funcional, pois não é outro o resultado do caráter da necessidade: a preponderância da forma de julgar, sendo ela a atribuir necessidade a fatos. Assim, a existência de um objeto físico é tão necessária quanto o significado da palavra que o nomeia, o que quer dizer ser tão condicional ao funcionamento do jogo, mesmo porque não passa de um fato que um objeto tenha esse nome, e não aquele. É, nesse mesmo sentido, que o caráter funcional da necessidade permite que fatos da experiência sejam tomados como elementos nos quais se baseia o funcionamento dos jogos de linguagem, pois possibilita que toda a ênfase recaia na função que tais fatos exercem em relação à lógica que estrutura os usos linguísticos. Não se trata, portanto, de ser esse ou

aquele fato, como não se trata de ser esse ou aquele juízo, tomado em razão de sua natureza, mas da função lógica que esses mesmos fatos e juízos desempenham. E que se mostrem capazes de exercer uma tal função, é também um fato.

A ênfase na função normativa exercida pelos juízos da lógica, mediante o reconhecimento de que não há um critério formal a partir do qual distinguir as proposições da lógica das proposições da experiência, conduz Wittgenstein a considerar não haver nada como uma necessidade absoluta que determine os usos da linguagem. As práticas têm como referência a verdade de determinados juízos da experiência, de tal modo que a distinção entre proposições da lógica e proposições da experiência só pode ser feita por referência a elas, ou melhor, somente como uma questão prática, o que quer dizer que a assimilação de determinados fatos seria ínsita ao domínio da linguagem. A não aceitação desses fatos, por sua feita, implicaria o fracasso do aprendizado, tal como não aceitar a verdade de determinados juízos é testemunho de incompreensão. Mas quer dizer também que os pontos de determinação das práticas não estão situados num espaço alheio ao movimento delas, até porque as proposições necessárias são aquelas cuja não aceitação significaria ter falhado o aprendizado a respeito do significado das expressões que as constituem, sendo a assimilação dessas proposições pressuposta ao exercício das práticas judicativas.

No entanto, o caráter prévio da confiança em relação à dúvida não significa que as práticas dependam da aceitação tácita e irrefletida de um punhado de juízos, quaisquer que sejam eles, mas de uma forma de julgar, que se manifesta especialmente em alguns juízos estabelecidos pelas próprias práticas como sua fonte de referência. Por isso mesmo, no MS 119, Wittgenstein ilustra a prioridade da confiança sobre a dúvida a partir de uma situação que permite compreender a dúvida e a convicção como não tendo expressão através de uma linguagem, mas de gestos, reações e atitudes. Nesse mesmo sentido, Wittgenstein considerará bastante instrutivo conceber o sujeito como um ser humano primitivo (um animal), para esclarecer o modo de funcionamento da justificação das práticas judicativas. (Wittgenstein, MS 119, p. 111)

Se as coisas se passam mesmo assim, então não deve ser muito esclarecedora a caracterização das proposições excluídas da dúvida como “dobradiças [*die Angeln*], nas quais as outras se movem”, à qual é conferido algum destaque na literatura a respeito de *Sobre a Certeza*³. (Cf. Wittgenstein, MS 175, p. 48V; Wittgenstein, 1969, § 341) Em vez de salientar a função necessária ao exercício das competências que marcam o domínio da linguagem, essa alegoria parece desfazer-se da ideia de ausência de fundamentos em que consiste

3 A esse respeito, a título de ilustração, tem destaque na literatura em torno de *Sobre a Certeza* textos escritos ou editados por Moyal-Scharrock, como bem ilustra a introdução ao *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. (Cf. Moyal-Scharrock, 2005, p. 1)

compreender as práticas como dependentes da assimilação de uma forma de julgar, que se manifesta em determinados juízos, dando margem para pensar que a função exercida pelas proposições excluídas da dúvida consista em seu caráter fixo. A questão, porém, não parece ser, ao contrário do que Coliva (2020) pretende, se as proposições dobradiças são ou não proposições, mas qual a natureza da necessidade que elas materializam, além de como essa mesma necessidade é capaz de constranger os limites das práticas. No entanto, não acreditamos ser sem razão que Coliva dirá, contra a leitura de Moyal-Scharrock, que a noção de proposição, no *Sobre a Certeza*, é algo plástico, a ponto mesmo de Wittgenstein dizer que o conceito de proposição não é claro. Dessa maneira, a bipolaridade característica das proposições empíricas não se aplicaria irrestritamente a toda espécie de proposição, mas nem por isso as proposições às quais a bipolaridade não se aplica deixariam de ser proposições. (Coliva, 2013, p. 5) Por essa perspectiva, a noção de proposição passa a ser imprecisa exatamente porque proposições não dotadas de bipolaridade são proposições, a despeito de constituírem usos especiais. Estão em jogo, mais do que isso, as razões lógicas que impedem a exposição dessas proposições à dúvida. Não se trata de serem pressuposições não fundamentadas que ancoram raciocínios e inferências, mas do papel normativo que elas exercem, o que compreende não ser possível pensar nem agir sem a referência em que elas consistem.

A alegoria das dobradiças não parece traduzir adequadamente a perspectiva segundo a qual é o exercício que manteria determinadas proposições da experiência, por assim dizer, imóveis, e não uma propriedade que lhes fosse intrínseca, a menos que a ênfase recaia sobre o caráter da necessidade estruturante da linguagem. Uma vez feita tal ênfase, a consideração de que nossas perguntas, dúvidas e respostas baseiam-se em proposições fora do alcance da dúvida passa a ser entendida como a ideia de que pertence à lógica que certas coisas não sejam postas em dúvida. Wittgenstein, MS 175, p. 48V; Wittgenstein, 1969, § 342) Nesse caso, as dobradiças têm a sua natureza inamovível sustentada, por assim dizer, pela mobilidade da porta. A principal diferença desse modo de entender as proposições dobradiças, enfatizando o tipo de necessidade que elas materializam, é que se trata de uma necessidade aberta à possibilidade de mudança. E não é senão esse o efeito, talvez o mais importante, de compreender a sua firmeza como decorrente do movimento em seu entorno. O saldo desse modo de leitura consiste, além disso, em lançar luz sobre aquela que é uma das perguntas capitais de Wittgenstein no *Sobre a Certeza*, sendo também fundamental à reflexão sobre a gramática da psicologia: como uma necessidade instituída ao longo do tempo pode funcionar à maneira de uma necessidade constitutiva? Por essa razão a alegoria do eixo é bastante esclarecedora. (Wittgenstein, MS 174, 33v; Wittgenstein, 1969, § 152) A necessidade que se reflete proposicionalmente seria, de acordo com essa

alegoria, como um eixo cuja imobilidade é garantida pelo movimento ao seu redor. É verdade que a necessidade que estrutura todo o pensar e a linguagem reflete-se nas formas de ação, e somente por isso em proposições. Disso deve resultar que as proposições que exercem aquela função especial não podem ser aprendidas explicitamente, mas apenas descobertas posteriormente ao aprendizado como “o eixo de rotação de um corpo em movimento giratório”. Nesse mesmo sentido, ao explorar a alegoria da dobradiça, no MS 177, Wittgenstein dirá sobre as proposições da matemática: “Sua segurança seria a de terem um selo oficial, que as isentaria, por isso, de qualquer questionamento, e não por serem essencialmente inamovíveis.” (Wittgenstein, MS 177, 5v; Wittgenstein, 1969, § 657) Uma certa ambiguidade atravessa essas proposições; elas funcionam como fonte de determinação da experiência, mas não abandonam a condição de proposições da experiência; elas são expressão da experiência, mas toda experiência deve ser vista a partir delas. O filho pródigo dessa ambiguidade, não nos custa nada dizer, é a plasticidade dos limites entre empírico e lógico, sintético e analítico.

A prioridade da confiança, por sua vez, é, antes de tudo, a anterioridade lógica da atitude em relação à reflexão. Por isso a margem de liberdade do sujeito não pode ser determinada previamente às práticas subjetivas, como também que algo seja certo não se baseia em afirmações de estupidez ou credulidade, cifradas na primeira pessoa do singular, embora o sistema de referência nos obrigue a considerar estúpido alguém que duvide de determinados juízos sobre a experiência. Se não resultam do primado da atitude sobre a reflexão, (1) a flexibilização da distinção entre verdade e condições de significatividade, (2) a ausência de uma fronteira clara entre proposições da lógica e proposições da experiência e (3) não haver precisão no conceito de ‘proposição’ encontram no primado da atitude sobre a reflexão a sua principal condição de operação. Como não há uma fronteira precisa entre o espaço de determinação das práticas judicativas e as próprias práticas, a instituição da necessidade deve ser feita à medida de atos subjetivos, estabelecendo-se por meio de procedimentos reiterados ao longo do tempo, muito embora não haja a prevalência de aspectos empíricos. A dificuldade, então, é compreender como pode preservar-se o antipsicologismo que se vale da separação entre lógica e experiência num cenário conceitual não comprometido com a lógica que exige uma tal separação. À primeira vista, a ruptura com aquela concepção de lógica torna impossível o projeto de delimitação do sentido em razão da impossibilidade de traçar uma distinção precisa entre lógica e experiência, a ponto mesmo de haver lugar para questionar o caráter lógico da investigação. A tarefa lógica de determinação dos limites da significação, assim, já não confere tanta ênfase à ideia de limite, preferindo a questão da unidade da experiência. Mesmo porque a pergunta pelos limites do sentido tem lugar num contexto filosófico em que esteja bem

demarcada a diferença entre o que é necessário e o que é contingente, como todos sabemos ser bem o caso do *Tractatus*, de Wittgenstein. Com efeito, a tarefa de determinação da significação volta-se à definição da margem de manobra de atuação do sujeito e de sua própria constituição, como também para a unidade da experiência que se traduz em proposições, cuja função manifesta os pontos de determinação empírica. Não se trata de ter como alvo, o que é um claro desenvolvimento das *Investigações Filosóficas*, as condições de possibilidade da linguagem.

4.

A ameaça ao caráter lógico da investigação tem como fonte a impossibilidade de preservar aquela distinção entre lógica e experiência, necessário e contingente, ao passo que, uma vez não preservada uma tal distinção, não faz muito sentido mais a interrogação a respeito dos limites da significação. Por isso a reiteração da natureza lógica da investigação é, antes de mais nada, a recusa a confundi-la com um apanhado de considerações empíricas, o que Wittgenstein faz nos MS 172 e 174, em concurso com a caracterização das regras que governam os juízos como lógicas. (Wittgenstein, MS 172, p. 18; Wittgenstein, 1969, § 56; Wittgenstein, MS 174, p. 17r; Wittgenstein, 1969, § 82) Não se trata, portanto, de considerações empíricas ou psicológicas acerca das condições que tornam possível que as sensações sejam lançadas para fora do espírito, nem tampouco a investigação sobre a certeza compreende um apanhado psicológico das situações nas quais se mostra algo inelutável a segurança a respeito do que se passa no mundo à volta do sujeito. (Cf. Wittgenstein, MS 176, p. 28r, p. 40r; Wittgenstein, 1969, § 447, § 494)

Tudo leva a crer que o caráter lógico da investigação significa que o seu alvo não são as relações empíricas que possam estar implicadas na ligação de uma determinada palavra a uma dada coisa, mas antes como é possível a determinação de um critério capaz de discernir, dentre os seus usos, quais os significativos. Se é mesmo assim, então ser lógica a investigação quer dizer que ela mira os critérios e as regras, ambos de natureza lógica, que presidem o uso das palavras e, portanto, segundo os quais discriminamos o correto do incorreto. Afinal, se a natureza do que se investiga não é um espelho fiel da natureza da investigação, quando menos, a natureza da investigação é relativa ao objeto investigado.

A consideração, feita por Wittgenstein, de que a verdade de certas proposições pertence ao sistema de crenças pode muito bem ser compreendida como a abolição da distinção entre verdade e condições de significatividade. E é mesmo bastante natural compreender as coisas dessa maneira. O sistema, afinal, orienta as práticas judicativas, determinando a margem de manobra dos usos da

linguagem e, com isso, desenha o campo de atuação do sujeito. Por essa razão, desconsiderar a verdade das proposições da lógica teria como efeito prático a incompreensão. Em outras palavras, discordar da verdade dessas proposições significa não as compreender, o que é o mesmo que dizer que se trataria de uma espécie de testemunho de incompetência linguística. Esse modo de leitura está comprometido com a ideia de que os esquemas conceituais determinantes das elaborações judicativas seriam construídos ao longo das práticas, o que desintegra as fronteiras entre as proposições da lógica e as proposições da experiência, mas preserva intacta a distinção entre elas.

A abolição da distinção entre normativo e descritivo por referência a proposições tem profundas implicações sobre a maneira de compreender o sujeito, a necessidade lógica e a relação entre ambos. Assim, ao passo que a subjetividade não se constitui previamente às práticas subjetivas, as ações do sujeito podem ter a virtude de mudar a orientação das práticas. Não pode, de maneira alguma, tratar-se de uma reorientação feita ao seu bel prazer, pois essas mesmas práticas subjetivas estão submetidas ao exercício de uma necessidade sustentada por acordos previamente feitos. Não é de todo um exagero, no entanto, dizer que o sujeito é constituído à medida dos próprios atos subjetivos, o que é, no essencial, efeito de a necessidade ser instituída ao longo do tempo. No frigar dos ovos, a necessidade não funciona inteiramente à revelia do sujeito, de tal maneira que uma tal forma de entender a necessidade pode muito bem ensejar tratar-se do resultado de determinações empíricas, abrindo o flanco à relativização da certeza lógica.

Wittgenstein contorna essa dificuldade apelando para o caráter irrefletido do exercício da necessidade. Embora o sujeito não seja um dado prévio aos atos subjetivos, a margem de manobra dos atos subjetivos é determinada por acordos estabelecidos por uma comunidade da qual o sujeito passa a fazer parte na mesma medida em que se submete a tais acordos. Assim, o seu pertencimento a uma comunidade é, em certo sentido, coetâneo à assimilação de modos de ação que determinam a margem de manobra de sua atuação. Uma das principais e mais importantes consequências disso é a limitação do pensamento e da experiência ser compreendida como a limitação da expressão do comportamento, do pensamento e da própria experiência. O sujeito é constituído, com efeito, apenas na medida em que a margem de manobra de suas ações é logicamente determinada a ponto de ser possível garantir a objetividade de suas expressões e comportamento, distinguindo-se, portanto, o subjetivo do objetivo. Sem uma tal distinção, a expressão de estados subjetivos não seria possível. A existência de acordos prévios não é suficiente, porém, para determinar que os atos subjetivos sejam reiteradamente feitos de acordo com a margem de manobra logicamente estabelecida. Por isso mesmo os limites do pensamento e da experiência só podem ser compreendidos como revisáveis ao

longo do tempo. Por outro lado, a margem de segurança decorrente da certeza lógica não poderia estar sempre a ponto de desintegrar-se sob pena de não garantir a regularidade. É então que o caráter irrefletido do exercício da certeza ou da necessidade lógica vem em socorro da natureza convencional dos acordos. O sujeito não é tão simplesmente o cérebro, a mente ou a capacidade de reflexão, mas *o animal humano*, sendo por isso também a certeza lógica, “uma coisa animal”. Por essa perspectiva, entender não significa uma notícia sobre o estado mental, mas um sinal prático de compreensão linguística.

5.

A distinção sintético/analítico passa a ser entre juízos de cuja verdade dependeria a maneira de encarar a experiência e juízos, cuja falsidade não comprometeria o sistema de juízos de acordo com o qual juízos são elaborados. Com isso, a distinção entre necessário e contingente é dissolvida ou, quando menos, não pode mais ser traçada à maneira da tradição à qual Wittgenstein continua a pertencer. Parece, além disso, haver uma incompatibilidade entre o fato de haver proposições necessárias e o fato de a necessidade ser funcional, o que quer dizer que proposições podem ser tratadas ora como necessárias, ora como contingentes. As proposições, assim, podem ser distinguidas unicamente no contexto de uso, já que não podem ser distinguidas em razão de sua natureza. Como então compatibilizar essa afirmação com a ideia de que há proposições isoladas da experiência e que funcionam de maneira a determinar o que fazemos e dizemos, pois pertencem ao quadro de referência herdado, cuja assimilação marca a introdução numa comunidade linguística? É verdade que a margem de manobra conferida aos usos em contextos determinados é, de alguma maneira, estabelecida previamente ao longo dos usos passados, o que não quer dizer, de forma alguma, que haja uma qualquer determinação prévia e à revelia dos usos atuais. Isto quer dizer apenas que a necessidade lógica não é senão uma necessidade instituída ao longo do tempo. É verdade, porém, que não interessa a Wittgenstein uma necessidade histórica, embora ele não negue a preponderância da regularidade dos usos. Interessa-lhe a necessidade histórica apenas na medida em que ela permite o esclarecimento do exercício da necessidade lógica. Em contextos determinados, quaisquer que sejam eles, aquilo que a experiência passada nos habituou a considerar necessário pode muito bem ser relativizado. Nesse ponto, a questão passa a ser a respeito do caráter de uma tal relativização. E tudo se detém em saber se a relativização terá ou não efeitos futuros. É o caso de basicamente saber se a relativização, situada num contexto particular, implicará a revisão de nosso sistema de referência. A relativização pontual, no entanto, pode não implicar qualquer revisão, o que é sinal da arbitrariedade da lógica. Assim, uma experiência pode muito bem contrariar a normatividade logicamente estabelecida e, a despeito disso, tudo continuar logicamente como

está. Afinal, o caráter esmagador de uma evidência quer dizer exatamente o fato de não ser preciso ceder diante de uma evidência contrária.

A dificuldade é compreender segundo qual critério o que se passa num contexto determinado tem ou não efeitos futuros. Tudo o que sabemos é que Wittgenstein não abre mão da autonomia da lógica, mas disso não decorre, de modo algum, que a experiência não tenha direito à voz. Trocando em miúdos, o reconhecimento da necessidade é feito mediante a aplicação de critérios lógicos construídos ao longo do tempo. A gramática não tem força de determinação sobre o que se passará na experiência, assim como a sua arbitrariedade não a habilita a determinações cegas. A arbitrariedade é, em alguma medida, relativa à experiência, havendo, portanto, entre ela e a lógica uma ação recíproca. À primeira vista, pelo menos, a única maneira de distinguir entre a relativização que se detém nos limites do contexto determinado e a relativização que tem efeitos futuros é apelando para uma distinção de grau entre as proposições. Todas as proposições estão sujeitas à revisão, o que quer dizer que se estabelecem por referência à experiência. Mas elas não estariam expostas à revisão em igual medida. Umas devem estar mais do que outras.

O significado determina os contornos da experiência possível. O fato de A ser um objeto físico, de sorte que a afirmação “A é um objeto físico” consistiria na explicitação de uma propriedade ínsita ao significado de ‘A’, quer dizer, dentre outras coisas, que o fato do significado de ‘A’ é um elemento a desempenhar um papel importante na organização das experiências particulares que envolvem o objeto A. Para Wittgenstein, o papel lógico desempenhado pelo significado não colide nem é incompatível com o fato de o significado ser um fato. Pelas mesmas razões não há ambiguidade alguma em proposições funcionarem como determinantes da experiência, sem que abandonem a condição de proposições da experiência; são expressão da experiência, ao tempo que a experiência só é o que é se vista da perspectiva determinada por elas. Tampouco há incompatibilidade entre a exigência lógica de que algo esteja fora de questão com a aplicação de uma perspectiva horizontal aos juízos e crenças, que consiste em compreendê-los como situados no mesmo nível lógico. Afinal de contas, Wittgenstein não está a negar a distinção entre o necessário e o contingente, mas que uma tal distinção possa materializar-se em proposições, como se constituísse a natureza delas.

Com isso, proposições empíricas não perdem a virtude de serem aceitas ou rejeitadas, corretas ou incorretas, verdadeiras ou falsas, à luz da experiência. Como o significado orienta as práticas judicativas, sendo a partir dele que se constitui a unidade da experiência, o que Wittgenstein não está em condições de admitir é que uma proposição seja confrontada com a experiência com independência dos significados participantes da rede conceitual que ela envolve e

implica. A principal consequência de tratar a distinção entre necessário e contingente de maneira horizontal é que nenhuma proposição pode estar imune à possibilidade de revisão. É verdade que a exigência lógica de que haja algo fora de questão materializa-se na distinção entre os juízos cuja falsidade pode se passar sem efeitos drásticos e aqueles cuja dúvida teria implicações no sistema de crenças. Isso não quer dizer, de forma alguma, a preservação de uma distinção sintético/analítico que esteja comprometida com uma hierarquização de juízos. O significado confere a margem de manobra aos usos das palavras e é estabelecido como um fato ao longo do tempo. Uma tal distinção só pode ser traçada à luz do significado num dos usos possíveis das palavras. O significado continua a ser um fato empírico (*Erfahrungstatsache*). Um dos efeitos disso é que a margem de manobra dos usos, determinada pelo significado, é mudável, a partir da invenção de novos ou da abolição de velhos usos, que jamais compreenderão a exclusão da margem de manobra, sem a qual a objetividade da experiência estaria perdida. Aqui, talvez, esclareça-se a mais importante lição wittgensteiniana sobre a certeza lógica. Resta inequívoco que a certeza lógica tem uma história, mas isso não impede que seu exercício seja caracterizado pela atemporalidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As considerações de Wittgenstein sobre a necessidade lógica, no *Sobre a Certeza*, preservam a distinção empírico/lógico sobretudo com o propósito de mostrar que se trata de uma distinção que não pode ser feita de forma clara ou categórica nem por referência a proposições. No § 519 do *Sobre a Certeza*, ele diz que parece não ser possível, tomado um jogo isoladamente, compreender que a possibilidade do jogo depende de algo estar fora de dúvida, embora seja possível dizer que “em regra, alguns juízos empíricos devem estar fora de dúvida”. São juízos empíricos que estão fora do alcance da dúvida, o que quer dizer, nesse caso, que eles exercem função normativa. Por um lado, a dúvida só pode basear-se no que está fora de seu alcance; por outro, os juízos nos quais a dúvida se baseia servem a esse propósito somente na medida em que as práticas lhes facultam essa função, mantendo-os fora do alcance da dúvida. Em suma, os atos judicativos devem basear-se naquilo que está situado como ponto cego das práticas, às quais esses atos pertencem, o que inclui inevitavelmente também fatos, como é o caso da existência de objetos e o significado das palavras. Essa perspectiva parece apontar para a dissolução da distinção empírico/lógico, pois se a questão toda recai sobre a função, então a distinção passa a ser ociosa se considerada à revelia da função. São sempre juízos empíricos cumprindo função normativa ou empírica, a depender da situação efetiva de uso. Em sendo assim, não são exatamente juízos que estruturam o funcionamento da linguagem, mas a

função exercida por determinados juízos ou, em outras palavras, não são exatamente proposições, mas o uso delas. É o uso dessas proposições que pode ser empírico ou lógico (gramatical).

A pretensão de enquadrar as considerações de Wittgenstein, em *Sobre a Certeza*, a partir de categorias típicas do logicismo – como ‘fato’, ‘valor’, ‘certeza lógica’, ‘sintético’, ‘analítico’ – se passa como pretender andar de muletas na praia. A dificuldade, a esse respeito, é entender como tais considerações podem, a despeito disso, situar-se ao lado do logicismo na batalha contra o psicologismo. Além de toda necessidade ser instituída ao longo do tempo, pois é construída nos jogos de linguagem que consistem em procedimentos reiterados, toda necessidade só pode ser funcional. É justamente a oposição entre fatos e normas, nesse caso, que Wittgenstein põe contra a parede. Não é por outra razão, afinal, que ele caracterizará a estrutura que determina ações e pensamento como factual. E é o que está em jogo na caracterização do significado como um fato, tal qual a existência de um objeto o é. A ilustração, apresentada por Wittgenstein, no § 519, como vimos, é bastante esclarecedora do alcance dessa ideia. Obedecer a uma simples ordem como “traga-me um livro”, diz ele, supõe saber o que é um livro, assim como entender o que significa “livro”. E, já que é assim, então obedecer a uma ordem está na dependência de fatos empíricos que estejam fora do alcance da dúvida. É verdade, porém, ser possível que haja alguma margem à interrogação acerca de se o que vemos é realmente um livro, tal como é possível desconhecer o significado da palavra “livro”, sendo por isso mesmo que se trata de fatos empíricos. Mas é verdade também que essa interrogação teria caráter excepcional, o que quer dizer que temos aqui duas espécies de implicações: (1) a norma está exposta às contingências do tempo; (2) determinados fatos têm caráter normativo. A história dos usos retira determinados fatos do caminho da dúvida, mas isso não os coloca em condição de inteira imunidade à dúvida, afinal não deixam a condição de fatos da experiência. Eles não deixam de participar do âmbito da experiência. É o que, no final das contas, faculta a possibilidade de um fato que, em condições normais, não seria objeto de dúvida, passar a ser objeto de investigação, como, por exemplo, se aquilo é de fato um livro ou não.

Há situações em que a afirmação “isto é um livro” não tem uso lógico, de tal sorte que perguntar se realmente é um livro não implica incompreensão da dinâmica do jogo de linguagem. Não é difícil imaginar circunstâncias que podem suscitar esse tipo de questão. Há, por outro lado, situações nas quais a pergunta “isto é um livro?” não pode ser senão a manifestação de uma dúvida não admitida pelo contexto do jogo. Essas duas situações, contra toda aparência, coexistem pacificamente com o fato de a generalidade ser ínsita à norma, que esquadrinha aquilo que qualquer pessoa razoável deve julgar normal. Na maior parte dos casos, a afirmação “isto é um livro” é empregada *como* proposição da experiência. A reiteração de atitudes ao longo do tempo em que consiste o jogo

de linguagem tem a virtude de fazer a norma, definindo os limites da normalidade. Em certo sentido, normativo e normal coincidem, de tal sorte que se a norma admite exceções sem que isso represente contradição alguma com ela, é porque não é a proposição que assume papel diferente a depender do contexto em que é empregada, mas o uso dela. Não se trata exatamente da mesma proposição ora usada como lógica, ora como empírica. Se fosse assim, a base do jogo não seria uma forma de agir não fundamentada, mas sim um punhado qualquer de proposições evidentes.

REFERÊNCIAS

- CASSIRER, E. (2000) *The Logic of The Cultural Sciences*. New York: Yale University, 2000.
- MCGINN, M. (2006) "Wittgenstein's Early Philosophy of Language and The Idea of 'The Single Great Problem'". In: PICHLER, A. & SÄÄTELÄ, S. (eds.) *Wittgenstein: the philosopher and his works*. Frankfurt: Ontos Verlag, p. 137-140.
- COLIVA, A. (2020) "In Quest of a Wittgensteinian Hinge Epistemology". In: WUPPULURI, S. & COSTA, N. (ed.) *Wittgenstein (adj.): looking at the world from the viewpoint of Wittgenstein's philosophy*. Cham: Springer.
- MCGUINNESS, Brian (ed.). (2008) *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911–1951*. Oxford: Blackwell Publishers.
- MOYAL-SHARROCK, D. (2005) "Introduction". In: MOYAL-SHARROCK, D. & BRENNER, W. H. (eds.). *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. Nova iorque: Palgrave Macmillan, p. 1-15.
- _____. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- QUINE, W. V. (2004) *The Ways of Paradox and Other Essays*. Nova Iorque: Random House, 1966.
- _____. (1951) "Two Dogmas of Empiricism". *The Philosophical Review*, Vol. 60, no. 1, p. 20-43.
- SALLES, J. C. (2017) "Da Impossibilidade de o Homem ir à Lua". In: _____. *A Cláusula Zero do Conhecimento: estudos sobre Wittgenstein e Ernest Sosa*. Salvador: Quarteto Editora, p. 139-171.
- WITTGENSTEIN, L. (2000) *Wittgenstein Nachlass: The Bergen Electronic Edition*, Oxford: Oxford University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1969) *On Certainty*. Oxford: Basil Blackwell.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (1998a) *Remarks On The Philosophy Of Psychology*. Oxford: Basil Blackwell. Vol. I.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (1998b) *Remarks On The Philosophy Of Psychology*. Oxford: Basil Blackwell. Vol. II.

A dinâmica cognitiva do pensamento indexical¹

The cognitive dynamics of indexical thought

 10.21680/1983-2109.2022v29n59ID29537

Matheus Valente

Universitat de Barcelona e Universitat de València, Espanha

 0000-0001-6380-2623

matheusvalenteite@gmail.com

Resumo: A questão central da dinâmica cognitiva é explicar como retemos e re-expressamos as crenças que anteriormente expressamos por meio de expressões indexicais. Minha tese é a de que a única maneira de reter uma crença indexical é convertendo-a em uma crença mnemônica, isto é, baseada na memória. Minha visão diverge de outras recentemente avançadas na medida em que negamos a mera possibilidade de re-expressar uma crença por meio de uma expressão indexical. Uma vez que uma crença indexical é expressa, ela só pode ser pensada e expressa novamente através de um demonstrativo de memória. Sua retenção, portanto, pressupõe que seja despida de sua indexicalidade. Motivarei o problema da dinâmica cognitiva a partir dos influentes comentários de Frege em “O Pensamento”, partindo daí a revisar algumas teses fundamentais sobre a crença e como elas parecem conflitar quando pensamos em casos de sujeitos que perdem a noção do tempo ou espaço. Em seguida, avaliarei três estratégias de dissolução do conflito inspiradas nas propostas de Evans e, mais recentemente, Bozickovic e Recanati. Após criticá-los, sugiro minha própria visão e a defendo de possíveis objeções.

Palavras-chave: dinâmica cognitiva, arquivos mentais, retenção de crenças, indexicais, transparência.

Abstract: The central issue of cognitive dynamics is to explain how we retain and re-express beliefs that we previously expressed through indexical expressions. My thesis is that the only way to retain an indexical belief is to convert it into a mnemonic, that is, memory-based, belief. My view diverges from others recently advanced in that we deny the mere possibility of re-expressing a belief through an indexical expression. Once an indexical belief is expressed, it can only be thought about and expressed again through a memory demonstrative. Its retention, therefore, requires that it is stripped of its indexicality. I will motivate the problem of cognitive dynamics starting from Frege's influential comments in “The Thought”, then assessing some fundamental theses about belief and how they seem to conflict when we think about cases of subjects who lose track of time or space. Next, I will evaluate three conflict resolution strategies inspired by the proposals of Evans and, more recently, Bozickovic and Recanati. After criticizing them, I suggest my own view and defend it against possible objections.

¹ Esta pesquisa foi financiada por um contrato Margarita Salas através das universidades de Barcelona e València

Palavras-chave: cognitive dynamics, mental files, belief retention, indexicals, transparency.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo trata da dinâmica cognitiva: a questão de explicar o que é para um sujeito reter uma *crença indexical* ao longo do tempo ou mudar de ideia sobre ela. Chamemos de 'crenças indexicais' todas aquelas crenças que um pensador normalmente expressaria por meio de enunciados contendo expressões indexicais como os temporais 'hoje' ou 'agora', os locativos 'aqui' ou 'lá', os pronomes 'tu' e 'ele', bem como outros demonstrativos como 'este' ou 'aquilo'. As crenças indexicais são filosoficamente interessantes em mais de um sentido. Muito já foi escrito, por exemplo, sobre sua conexão supostamente íntima com o comportamento, sobre se elas são públicas ou privadas e sobre como elas poderiam ser comunicadas.² Por razões que logo ficarão claras, a sensibilidade ao contexto das expressões indexicais também torna especialmente complicado explicar como alguém pode re-expressar crenças indexicais que formou em outro contexto.

Neste artigo, eu avanço a tese de que, com exceção das crenças sobre si (aquelas exprimíveis pelo pronome de primeira pessoa 'eu'), a *única* maneira de reter e, assim, re-expressar, crenças indexicais é por meio de demonstrativos de memória. Isto significa que todas as crenças temporais e locativas, bem como as crenças expressáveis por meio de 'tu', 'ele' e demonstrativos perceptuais, são tais que só podem ser retidas se forem convertidas em crenças baseadas na memória. As crenças sobre si não são como as outras nesse respeito, então vou deixá-las fora da discussão por enquanto (mas veja o final da seção 8 para alguns comentários). Uma consequência interessante (porém contra-intuitiva) de minha proposta é que dois tokens distintos de expressões indexicais produzidos por um falante sempre expressam algo distinto (no sentido de que é possível compreendê-los e ainda assim duvidar de sua co-referência).

A teoria da dinâmica cognitiva que defendo vai contra aquelas propostas por outros autores no que diz respeito ao papel que as capacidades de rastreamento - como a capacidade de acompanhar a passagem do tempo, as mudanças no espaço, ou a localização de objetos relativa aos seus sentidos etc. - desempenham.

² Para saber mais sobre a indexicalidade essencial dos pensamentos, ou seja, se os pensamentos indexicais são cognitivamente irredutíveis aos não indexicais, ou sobre sua conexão íntima com a motivação da ação, ver, por exemplo, Perry 1979, Cappelen & Dever 2013 e Ninan 2016, Valente 2018. Para mais informações sobre a publicidade das crenças indexicais e sobre a comunicação indexical, veja os artigos coletados por García-Carpintero & Torre, 2016, bem como Kindermann 2019.

Praticamente todos os autores que lidaram com a questão da dinâmica cognitiva defenderam a visão de que as capacidades de rastreamento são pelo menos suficientes (se não necessárias) para a retenção de crenças indexicais. Nossa proposta, por outro lado, implica que as capacidades de rastreamento não são nem suficientes nem necessárias para reter um pensamento indexical, e que o exercício da memória é a única maneira de fazê-lo.

Na seção 2, apresento a questão da dinâmica cognitiva por meio da exposição de um princípio inicialmente proposto por Frege que foi tomado como central neste debate, assim como suas limitações no que diz respeito aos casos de retenção de crenças indexicais. Em seguida, apresento (seção 3) dois puzzles envolvendo sujeitos que perdem a noção do tempo mas, intuitivamente, ainda parecem reter suas crenças indexicais. Consideramos três estratégias diferentes para explicar a retenção de crenças nestes casos, mas argumento que cada uma tem seus próprios problemas: a estratégia que apela ao princípio da objetividade (seção 4) torna pensadores intuitivamente racionais irracionais; a estratégia não-factiva de Bozickovic (2015) (seção 5) não produz a previsão correta para alguns casos relevantes e, finalmente, a teoria de Recanati (2016) torna a retenção de crenças indexicais excessivamente demandante (seção 6). Na seção 7, apresento a minha própria visão, segundo a qual a única maneira de reter as crenças indexicais é convertendo-as em crenças mnemônicas, isto é, baseadas na memória. Antes de concluir, discuto brevemente por que crenças mnemônicas não são crenças indexicais, assemelhando-se mais a crenças deferenciais, além de comentar o caso peculiar das crenças sobre si (seção 8).

2. O PRINCÍPIO DE FREGE

Na filosofia da linguagem, muitas teses distintas são comumente chamadas de 'fregeanas' ou, pelo menos, inspiradas diretamente na obra de Frege. Uma das mais célebres entre elas é aquela às vezes chamada de 'Frege's Constraint' (chamemo-as de 'O Princípio de Frege', (PF). Tomando "pensamento" como um termo genérico para os objetos de nossas atitudes proposicionais, tal como as coisas em que acreditamos (e não acreditamos) ou que sabemos (ou não sabemos), podemos formulá-lo assim:

(PF) Se um pensador totalmente racional mantém simultaneamente atitudes contrastantes com relação aos pensamentos A e B, então A não é idêntico a B.

Em outras palavras, ser totalmente racional é incompatível com manter atitudes contrastantes – como crença e descrença – direcionadas a um só pensamento. A genialidade por trás da PF é que ele nos fornece um critério de individuação para pensamentos em termos da noção (que espera-se ser mais clara) de quais atitudes um agente pode manter simultaneamente sem perda de racionalidade. PF pode ser também visto como o princípio que subjaz às influentes discussões de Frege em Sentido e Referência.

Quando colocado em uso em exemplos concretos, PF produz o resultado amplamente aceito de que alguns pensamentos co-referenciais são distintos. Alguém poderia, por exemplo, simultaneamente acreditar que Cícero era um orador romano habilidoso, mas deixar de acreditar que Túlio era um orador romano habilidoso, mesmo que Cícero seja a mesma pessoa que Túlio. Como não há nada de irracional em não saber que 'Cícero' e 'Túlio' são nomes da mesma pessoa, PF fornece o resultado de que os pensamentos normalmente expressos por 'Cícero era um orador romano habilidoso' e 'Túlio era um orador romano habilidoso' diferem.

Observe, no entanto, que há uma certa limitação na forma como PF foi formulado: ele só diz respeito aos pensamentos que um pensador mantém *ao mesmo tempo*. Essa limitação sincrônica fica clara se excluirmos 'simultaneamente' e tentarmos colocar o princípio em prática com uma pensadora que, muito ordinariamente, muda de opinião sobre algum assunto: no momento t^1 , Júlia acredita que Cícero e Túlio são oradores romanos diferentes; em t^2 , depois de fazer algumas pesquisas na biblioteca, ela percebe que eles são a mesma pessoa, passando então a descrever que Cícero e Túlio são oradores romanos diferentes. Como Júlia parece ser ordinariamente racional tanto em crer (em t^1) quanto em descrever (em t^2) o pensamento de que Cícero e Túlio são oradores romanos diferentes, PF-menos-simultaneidade nos obriga a concluir que existem, em algum lugar, dois pensamentos distintos sujeitos às suas atitudes conflitantes, embora resulte improvável encontrá-los.

A razão pela qual PF-menos-simultaneidade falha em entregar os resultados intuitivamente corretos no caso de Júlia é clara: nunca houve um momento *único* em que ela tenha mantido atitudes conflitantes em relação ao mesmo pensamento. Essas reflexões sugerem uma forma de reformular o PF de maneira que ele possa ajudar a individuar os pensamentos de pensadores em distintos momentos. Como seu mau funcionamento derivou do fato de Júlia ter mudado de

ideia de um momento para o outro, precisamos apenas tornar o princípio sensível à questão de se os pensadores mudaram de ideia ou não. Uma maneira pela qual esse objetivo poderia ser alcançado seria reformulando PF da seguinte forma:

(PF2) Para qualquer período de tempo compreendido entre os tempos t^1 e t^2 em que um pensador totalmente racional não muda de ideia, se este pensador mantém atitudes contrastantes em relação aos pensamentos co-referenciais A e B (respectivamente nos momentos t^1 e t^2), então A não é o mesmo pensamento que B.

Por mais promissor que PF2 pareça, é fácil ver que ele está fadado a um tipo vicioso de circularidade (pelo menos enquanto critério de individuação de pensamentos). Isso porque, para aplicar PF2 a casos particulares, é necessário que se saiba previamente se um pensador mudou ou não de opinião sobre determinado assunto. Mas claramente esta é uma das perguntas que um critério de individuação do pensamento deve nos ajudar a responder em primeiro lugar. Um critério informativo deveria nos ajudar a determinar se um pensador manteve ou não suas crenças inalteradas, e isso é algo que o PF2 claramente não pode fornecer.

Ainda assim, talvez possamos ser um pouco mais otimistas. Assim como a formulação original de PF prometia nos ajudar a individuar pensamentos por meio da noção mais básica de ‘dubitabilidade racional’, PF2 pode ser capaz de fazer o mesmo baseando-se em nossas intuições pré-teóricas sobre se pensadores mudaram de ideia em relação a um assunto ou não. De fato, a retenção de crenças é um tópico sobre o qual geralmente temos fortes intuições; e quando temos essas fortes intuições, podemos estar em posição de usar o PF2 de forma informativa.

3. CRENÇA INDEXICAL E ASSENTIMENTO: DOIS CASOS DIFÍCEIS

Quando é intuitivamente o caso que um pensador reteve uma crença? Em primeiro lugar, parece que estamos dispostos a julgar que alguém não mudou de opinião (entre t^1 e t^2) em relação ao pensamento expresso por um proferimento de uma sentença em t^1 se essa pessoa está disposta a concordar com um proferimento da mesma sentença em t^2 . Infelizmente, este critério baseado no *assentimento ao mesmo proferimento* não é muito útil no que diz respeito às crenças indexicais, uma vez que não parece ser suficiente nem necessário que alguém esteja disposto

a concordar com o proferimento de uma sentença duas vezes para contar como tendo retido uma crença indexical.

A prova de que não é necessário é simples. Para reter até o dia 20 de Agosto uma crença que se expressava por meio de 'Hoje faz muito frio!' no dia 19 de agosto, é preciso estar disposto a concordar com o proferimento da sentença (distinta) 'Ontem fez muito frio!', e não da mesma que anteriormente se proferiu. Isso também demonstra que assentir a proferimentos da mesma sentença não é suficiente para que haja retenção: pode-se muito bem concordar com o proferimento de uma mesma sentença contendo 'Hoje' nos dias 19 e 20 de agosto e ainda assim ter drasticamente mudado de ideia sobre o que anteriormente pensava. A manutenção de crenças indexicais parece exigir algum tipo de transformação sistemática nas sentenças a cujos proferimentos estamos dispostos a assentir. No exemplo atual, espera-se que alguém que expresse uma crença com 'Hoje' em um dia e retenha essa crença, concorde com o proferimento de uma sentença diferente contendo 'Ontem' no dia seguinte.³

Isso pode, à primeira vista, parecer a coisa correta a se dizer sobre crenças exprimíveis através dos indexicais 'hoje' e 'ontem'. Já em 1918, Frege (1997/1918, p. 296) notava que “se alguém quiser dizer hoje o mesmo que expressou ontem usando a palavra 'hoje', deve substituir essa palavra por 'ontem'”. Infelizmente, mesmo que este dito soe quase como um truísmo, ele pode não ser irrestritamente verdadeiro. Considere os dois casos a seguir:

Pedro Pressa: é 19 de agosto às 22h quando Pedro Pressa expressa uma crença indexical dizendo 'Hoje faz muito frio!'. Depois de uma hora, Pedro erroneamente começa a pensar que já é meia-noite e, portanto, que o dia atual é o dia 20. Sentindo uma mudança repentina de temperatura, Pedro se lembra de como estava frio uma hora atrás quando ele fez sua declaração anterior e diz 'Ontem fez muito frio!'.

Sônia Sono: é 19 de agosto às 22h quando Sônia Sono expressa uma crença indexical ao dizer 'Hoje faz muito frio!'. Sônia vai dormir, mas erroneamente toma o dobro de pílulas para dormir que deveria. A superdosagem a faz dormir por dois dias consecutivos, finalmente acordando no dia 21 pela manhã. Sônia não suspeita de nada e acredita que dormiu apenas uma noite. Lembrando-se de como estava frio antes de ir para a cama, ela diz 'Ontem fez muito frio!'.

³ Algo semelhante poderia ser dito sobre os pares 'agora'/'então', 'aqui/lá', 'amanhã'/'hoje' etc.

Tanto Pedro Pressa quanto Sônia Sono perderam a noção do tempo. Pedro acha que o dia atual é 20 de Agosto quando na verdade é 19; Sônia pensa que o dia atual é o 20, quando na verdade é o 21. Tendo perdido a noção de que dia é, tanto Pedro quanto Sônia tentam re-expressar as crenças indexicais que haviam expressado anteriormente por meio de palavras que são, em um sentido, erradas e, em outro, certas.

Começemos pelo sentido em que suas escolhas são erradas. As palavras que usam estão erradas porque parecem fazer com que seus proferimentos se refiram a um dia distinto daqueles aos que os falantes têm a intenção de referir. Assumindo que os proferimentos das palavras 'hoje' e 'ontem' sempre se referem aos dias que são, respectivamente, atuais e anteriores ao momento da fala, então, quando Pedro faz seu segundo proferimento, ele se refere ao dia 18 (um dia sobre o qual, podemos assumir, Pedro não possui nenhuma opinião meteorológica); quando Sônia faz seu segundo pronunciamento, ela acaba se referindo ao dia 20 (um dia em que ela não fez nada além de dormir).

No entanto, há outro sentido em que suas escolhas de palavras são bastante razoáveis. Certamente pode-se perder a noção do tempo sem se tornar automaticamente irracional – pensadores não são calendários. Assim, há um sentido intuitivo segundo o qual Pedro e Sônia são totalmente racionais, independentemente de sua confusão, e escolhem as palavras apropriadas para expressar seus pensamentos. Mas então, uma vez que os proferimentos que eles produzem no segundo estágio de suas histórias são precisamente aqueles que eles deveriam ter feito, dadas suas intenções e o estado epistêmico em que se encontram, há um sentido em que eles não fazem nada de errado.

Pedro Pressa e Sônia Sono são ilustrações vívidas de como é complicado determinar a quais sentenças devemos estar dispostos a concordar quando retemos uma crença indexical. Eles conseguiram re-expressar suas crenças indexicais ou não? Não há uma resposta óbvia para essa pergunta.

Evans (1981) argumentou que pensadores que falham em exercer suas capacidades de rastreamento também falham em reter suas crenças indexicais e, portanto, julgaria que nem Pedro nem Sônia conseguiram reter ou re-expressar suas crenças indexicais. Mas a tese de Evans parece ter mais consequências indesejáveis do que desejáveis. A favor de Evans, sua teoria permite que ele escape da necessidade de alegar que Pedro e Sônia re-expressam com sucesso suas crenças, apesar de se referirem a dias distintos do que pensam. No entanto, Evans torna a retenção de crenças completamente dependente da capacidade de um

pensador de acompanhar o tempo, o espaço e outros fatores contextuais. Isso significa que nós, enquanto pensadores, estamos sob o eterno risco de ter perdido nossas crenças por causa de inocentes erros que não são lógico-conceituais, mas factuais.

O dito Fregeano citado acima nos presenteou com uma regra para reter crenças envolvendo o 'hoje', mas agora vemos que ele parece se restringir a pensadores-calendários que não perdem a noção do tempo. Em vez de seguir Evans e simplesmente eliminar a capacidade de reter crenças de sujeitos falíveis como Pedro e Sônia, deveríamos partir para encontrar uma explicação geral da retenção de crenças indexicais, que cuide de falantes confusos assim como de não-confusos; de falantes que têm sucesso em seguir o tempo, e de falantes que falham em fazê-lo. Nas próximas seções, consideramos três estratégias para explicar a retenção de crenças de acordo com as quais pensadores confusos podem, pelo menos em princípio, reter suas crenças indexicais.

4. EXTRAPOLANDO A MÁXIMA DE FREGE: OBJETIVIDADE

O princípio de Frege (PF) mostrou-se problemático, mas pode haver um grão de verdade por trás dele, a saber, a ideia de que, pelo menos quando um pensador consegue manter a noção do tempo, então o caminho certo para reter uma crença expressa com 'hoje' ontem é concordar com uma crença expressa com 'ontem' hoje. E se extrapolarmos a partir desse princípio e sugerirmos que, o que quer que seja certo para um pensador que tenha mantido a noção do tempo deve ser certo para qualquer outro pensador (independentemente de seu estado epistêmico)?

A visão resultante seria aquela em que, para re-expressar uma crença indexical em diferentes contextos, deve-se usar a expressão que teria sido escolhida por um observador onisciente que nunca falha no exercício de suas capacidades de rastreamento. Seres oniscientes sempre sabem que dia é hoje. Logo, se eles usarem a palavra 'hoje' duas vezes no mesmo dia, então estes tokens expressam o mesmo conteúdo. Mas se dois tokens de 'hoje' no mesmo dia têm o mesmo conteúdo para um observador onisciente, então, de acordo com a visão que estamos considerando, eles deveriam fazer o mesmo para qualquer pensador.

Colocado negativamente, essa estratégia implica que a crença indexical expressa por meio de um proferimento é fixada independentemente do estado epistêmico do falante, incluindo suas crenças ou sua capacidade de haver acompanhado com sucesso a passagem do tempo, espaço etc. Assim, por exemplo, se alguém disser 'hoje' no dia 19 de agosto, e agora é dia 20, então este só poderia

re-expressar sua crença usando 'ontem' (independentemente de ter perdido a noção do tempo ou não).

Essa estratégia, vamos chamá-la de 'Objetividade', promete uma solução clara para a questão da dinâmica cognitiva: reter e re-expressar uma crença pode ser determinado antes de qualquer investigação sobre as idiosincrasias de pensadores confusos. No entanto, como muitos critérios absolutos, ele parece levar a consequências flagrantemente indesejáveis. Mais particularmente, Objetividade implica que tanto Pedro Pressa quanto Sônia Sono falham em re-expressar suas crenças indexicais. Além disso, Objetividade implica que a única maneira pela qual eles poderiam ter feito isto com sucesso seria haver proferido palavras que, de acordo com seus estados epistêmicos, seriam completamente irracionais de proferir.

A Objetividade não apenas implica que Pedro e Sônia falham em re-expressar seus pensamentos mesmo quando estão justificados em escolher as palavras que fazem, mas também parece tornar irracionais os pensadores intuitivamente racionais. Vamos considerar uma variação da história de Pedro Pressa:

Alice Aluada: é 19 de agosto às 22h quando Alice expressa uma crença indexical ao dizer 'Hoje faz muito frio!'. Depois de uma hora, Alice erroneamente acredita que já é meia-noite e, portanto, que o dia atual é 20 de Agosto. Uma mudança repentina do clima faz com que a temperatura suba dramaticamente. Com a intenção de contrastar o clima atual com o clima no momento de seu primeiro proferimento, Alice pronuncia 'Hoje não faz muito frio!'.

Intuitivamente, por meio de seu segundo enunciado Alice se considera expressando um pensamento sobre o dia 20, ou seja, um pensamento que não contradiz o anterior. No entanto, se aceitarmos a Objetividade, é difícil escapar à conclusão de que Alice fez exatamente o que deveria ter feito para expressar uma crença que contradiz diretamente sua anterior e, portanto, que agora ela acredita simultaneamente de um certo dia (19) que ele é frio e não-frio. A objetividade implica que Alice, e muitos outros pensadores intuitivamente racionais mas que estão aquém da onisciência contextual, são irracionais.

É particularmente preocupante quando uma teoria da crença indexical torna irracionais pensadores intuitivamente racionais, especialmente quando a causa de sua irracionalidade seria algo que ela não seria capaz de descobrir sem recorrer à experiência. Em outras palavras, a irracionalidade de suas crenças não seria,

como Boghossian (1994, p. 36) denominou, *transparente* para ela mesma. A identidade ou diferença dos pensamentos de alguém é *transparente* quando satisfaz esta restrição:

(Transparência) Se dois pensamentos simbólicos de um pensador possuem o mesmo conteúdo, então o pensador deve ser capaz de saber *a priori* que eles o possuem; e se dois dos pensamentos simbólicos de um pensador possuem conteúdos distintos, então o pensador deve ser capaz de saber *a priori* que eles o possuem.⁴

Os debates sobre até que ponto a Transparência deve ser aceita ou restrita são muito extensos para serem avaliados aqui, então nos contentaremos com algumas observações abstratas. Qualquer teoria que rejeite a Transparência e permita que a racionalidade de alguém seja *a posteriori* borra a linha entre o raciocínio inválido e o raciocínio com base em premissas falsas. Ou seja, do ponto de vista normativo e epistêmico, essa teoria não marca uma diferença entre um pensador que se pergunta se Cícero e Túlio são o mesmo orador romano e outro que se pergunta se Cícero é o mesmo orador romano que ele mesmo. Intuitivamente, deveríamos poder dizer que o segundo, mas não o primeiro, pensador é irracional. A negação da transparência, no entanto, abre a possibilidade de que ele seja totalmente racional e que meramente acredite falsamente que dois tokens do mesmo nome tenham conteúdos distintos.

Pode-se dizer também que quem abre mão da Transparência poderia muito bem deixar de lado o empreendimento fregeano de individualizar pensamentos que são mais refinados do que seus referentes, afinal, a motivação fundamental deste empreendimento, bem encapsulada por PF, é a de que os referentes de nossos pensamentos não são *a priori* conhecíveis por nós, de modo que precisamos passar para uma noção *transparente* de conteúdo, ou seja, sentidos, modos de apresentação, pensamentos, etc. Recanati (2012, p. 117) toma justamente essa linha quando escreve: “[...] se modos de apresentação não são em si transparentes, não há razão para passar da pura conversa referencial a modos de apresentação na explicação do comportamento racional”.

Em resumo, a Objetividade é a estratégia que alcançamos se tentarmos reformular o Princípio de Frege como uma tese geral sobre crenças indexicais, mas é claramente incompatível com a transparência do pensamento. Vamos agora considerar duas maneiras de tentar manter pensamentos transparentes e, ao

⁴ *A priori* deve ser lido ao longo deste artigo como 'independente da experiência externa'.

mesmo tempo, garantir que pessoas como Alice, Pedro e Sônia sejam capazes de manter suas crenças.

5. REJEITANDO A FACTIVIDADE: BOZICKOVIC

Com o objetivo de salvar a transparência dos pensamentos, Bozickovic (2015) argumenta que o contexto em que um enunciado de um indexical é feito determina apenas a quem ele se refere, mas não necessariamente a contribuição de pensamento que ele faz. Este autor ilustra seu argumento com um caso análogo ao de Sônia Sono.⁵ Quando Sônia acorda acreditando erroneamente que dormiu apenas uma noite, diria Bozickovic, ela consegue re-expressar a crença indexical que tinha antes de ir para a cama no dois dias antes por meio de um proferimento que contém 'ontem', termo que na verdade se refere a um dia em que ela esteve sob sono profundo.

A estratégia de Bozickovic implica, portanto, que é possível reter e re-expressar com sucesso uma crença indexical por meio de um proferimento que se refere a algo distinto do que a crença original pretendida. Já havíamos sugerido que esta é uma conclusão problemática ao considerar a visão de Evans, mas Bozickovic tem algo a dizer com a intenção de reduzir os seus danos.

O principal movimento deste autor é rejeitar a tese, vamos chamá-la de 'Factividade', de que o pensamento expresso por um proferimento determina o conteúdo referencial do mesmo. Em outras palavras, Bozickovic argumenta que o referente de um proferimento indexical é determinado pelo significado linguístico dos indexicais nele contidos junto com o contexto (e assim, que os segundos proferimentos de Alice, Pedro e Sônia realmente se referem ao dia “errado”) mas que *o assunto* do pensamento expresso é determinado de maneira independente. Como? Bozickovic (ibid., p. 480) menciona dois critérios: (i) o assunto de um pensamento é sua fonte causal, e (ii) dois pensamentos são sobre o mesmo assunto (independentemente dos referentes dos proferimentos usados para expressá-los) se seu pensador os está *representando como o mesmo* da primeira ocasião à segunda.

Não é fácil avaliar se e quando esses dois critérios são atendidos. Bozickovic possivelmente gostaria de afirmar que o segundo enunciado de Sônia se refere ao dia (“errado”) 20 de agosto, mas que o pensamento expresso tem sua fonte causal no dia 19 de agosto. Isso faz sentido se lembrarmos que Sônia dormiu

⁵ Bozickovic (2015) ilustra sua discussão com o caso de Rip van Winkle, personagem do conto de 1819 de Washington Irving, que adormece e acorda apenas vinte anos depois.

durante todo o dia 20. Também parece fazer sentido dizer que, ao acordar, Sônia estaria representando o assunto de sua primeira crença *como o mesmo*, pelo menos se tudo o que isso implica é que Sônia *assume* estar re-expressando sua crença anterior (e não expressando uma crença nova recém-formada). Assim, Bozickovic pode muito bem ter um argumento no sentido de que a segunda crença expressa por Sônia *Sono* é sobre o mesmo assunto que a primeira.

Independentemente desse sucesso inicial, parece que os dois critérios de Bozickovic não são prontamente aplicáveis ao desenvolvimento da história de Alice Aluada. O caso, lembre-se, é aquele em que Alice tenta expressar uma crença sobre o dia 20 de Agosto por meio de 'hoje', embora ainda sejam 23h do dia 19 de agosto. Mesmo que esteja enganada, Alice é racional e não deveríamos dizer que acredita em uma contradição. Se Bozickovic pretende resguardar a transparência de seus pensamentos, então ele deve ser capaz de prever que a segunda crença expressa por Alice *não* é sobre o mesmo assunto que a primeira (independentemente dos tokens relevantes de 'hoje' co-referirem, o que é o caso). Mas não está claro se ele é capaz de fazê-lo.

Primeiro, a crença expressa pelo segundo token de 'hoje' de Alice não parece ter o dia 20 como sua fonte causal. O dia 20 nem sequer é atual naquele momento, é uma data no futuro e, como tal, parece estar fora do alcance causal de qualquer pessoa. A segunda sugestão de Bozickovic tem a ver com o sujeito representar algo como o mesmo de uma ocasião a outra, mas não parece que essa noção possa ser aplicada à história de Alice. Não há uma coisa que ela pretenda representar duas vezes. Antes, Alice pretende falar sobre o 19 de Agosto, depois, ela pretende falar sobre o dia 20. Bozickovic poderia insistir que Alice pelo menos *não* pretende que seu segundo token de 'hoje' seja tomado como representando o mesmo que o primeiro. Nesse ponto, parece que a estratégia começa a se basear cada vez mais nas intenções referenciais da falante. A ideia, em poucas palavras, seria: já que Alice não pretende que seu segundo pensamento seja sobre o mesmo assunto que o primeiro, então eles não são. Mas essa estratégia também falharia: Alice tem outras intenções referenciais, como aquelas manifestadas por sua consciente escolha do termo indexical 'hoje', que nos levariam na direção oposta. A escolha da palavra 'hoje' para expressar seu pensamento compromete Alice com a intenção de que seu pensamento seja sobre o dia atual (o dia errado, 19 de Agosto). Em outras palavras, as intenções referenciais de Alice são contraditórias e, portanto, não determinam um único dia para o seu pensamento.

A nítida divisão imposta por Bozickovic entre o pensamento expresso por um enunciado e seu referente é suficiente para colocar sua teoria em uma posição

delicada,⁶ mas também tentei levantar problemas independentes sobre seus detalhes. Agora é hora de considerar um candidato final.

6. REAVALIANDO OS CASOS: RECANATI (2015, 2016)

A estratégia de Recanati (2016, cap. 4) para salvar tanto a Transitividade quanto a Factividade está centrada na hipótese de que sujeitos como Alice, Pedro e Sônia não se referem a nenhum dia determinado com seus segundos proferimentos. Uma vez que seus segundos proferimentos são apoiados em intenções referenciais contraditórias, eles não identificam nenhum referente em particular; são proferimentos “vazios”. A transparência do pensamento é salva pois este princípio requer apenas que nunca tomemos pensamentos distintos como se fossem o mesmo. A descrição que Recanati propõe de casos de confusão apenas implica que os sujeitos não conseguem ver que alguns pensamentos são vazios. Como normalmente não somos capazes de saber *a priori* se nossos pensamentos são vazios ou não, os sujeitos não cometem nenhum erro lógico.⁷

Recanati usa a noção de *conversão* para descrever como sujeitos atualizam suas crenças indexicais em diferentes contextos. Quando Sônia Sono profere “Hoje faz muito frio!” antes de dormir, ela expressa uma crença determinada sobre o dia 19 de agosto; uma crença que, ademais, ela parece manter quando acorda no dia 21 (erroneamente pensando que este era o dia 20). Como ela não pode repetir essa crença usando ‘hoje’ novamente, ela *converte* sua antiga crença em uma crença expressável por ‘ontem’. Segundo Recanati (*ibid.*, p. 89-94), a nova crença de Sônia não é, estritamente falando, a mesma de sua crença que possuía no primeiro momento, porém Sônia pressupõe que ambas co-referem.⁸ Essa pressuposição de co-referência garante uma continuidade entre as duas crenças de Sônia - elas são distintas, porém conectadas.

Recanati encontra um meio-termo entre afirmar que os pensamentos indexicais de um pensador confuso são idênticos ou que são distintos. Os pensamentos de Sônia, por exemplo, não são os mesmos: o primeiro pensamento *diz respeito* ao dia contemporâneo à sua própria expressão, enquanto o segundo

⁶ A rejeição Factividade proposta por Bozickovic é bastante dramática. A Factividade é particularmente importante em teorias que se inspiram em Frege, pois ela age como uma cola ligando os sentidos [pensamentos] ao mundo concreto que os pensadores habitam. Se nossos pensamentos não determinassem seus próprios referentes, seria difícil entender porque eles nos fornecem razões práticas e epistêmicas.

⁷ A discussão da visão de Recanati deve ser tomada “com uma pitada de sal”. Embora considere brevemente o caso de Rip Van Winkle, semelhante ao de Sônia Sono (2016, p. 89-94), ele nunca analisa casos como o de Pedro ou Alice. Em suma, a teoria que atribuo a Recanati é uma extrapolação das teses que ele propõe para os casos semelhantes, mas não completamente análogos, de demonstrativos perceptuais (2016, capítulo 5).

⁸ Esse seria o caso especial de conversão que Recanati (2016, p. 42-44) chama de conversão incremental.

diz respeito ao dia anterior à sua produção. Por outro lado, seus dois pensamentos não são tão independentes quanto qualquer outro par de pensamentos distintos que acidentalmente co-referem; eles estão *conectados*: o segundo pensamento de Sônia é parcialmente *constituído* por uma pressuposição de co-referência com o primeiro; ou ele se refere à mesma coisa que o primeiro pensamento ou não se refere a absolutamente nada.

Há muito a ser elogiado na visão de Recanati e creio que algo semelhante ao processo de *conversão* deve ocorrer quando pensadores mantêm suas crenças indexicais ao longo de diferentes contextos, mas sua visão ainda é insatisfatória em um aspecto fundamental. Como regra geral, me parece aconselhável isolar as condições de individuação dos nossos pensamentos e crenças de nossas intenções referenciais. Se não fizermos isso, corremos o risco de ter que aceitar consequências desconfortavelmente contra-intuitivas. É exatamente isso que acontece com a visão de Recanati.

Recanati explica a retenção de crenças indexicais identificando pressuposições de co-referência entre pensamentos que, estritamente falando, são distintos. A ideia parece bastante plausível quando nos concentramos em casos como o de Pedro e Sônia, onde só precisamos considerar dois pensamentos. Mas isto é apenas uma idealização. Quando retemos nossas crenças no “mundo real”, muitas vezes as re-expressamos várias, até incontáveis vezes. Como caracterizaríamos os pensamentos de Sônia Sono se, tão traumatizada por aquele dia frio em Agosto, ela continuasse pensando nele sucessivamente durante um ano inteiro? Recanati teria que dizer que, em cada dia distinto em que Sônia lembrasse daquele dia, Sônia estaria pensando um pensamento “novo” conectado com os anteriores, isto é, cada um deles constituído por uma pressuposição de co-referência com cada pensamento anterior, bem como com o pensamento indexical original. Mas se assim fosse, todas as vezes em que re-expressamos uma crença indexical, ela é acrescida de uma pressuposição adicional de co-referência e, assim, torna-se cada vez mais complexa. O custo cognitivo de reter e re-expressar uma crença indexical pareceria então depositar uma crescente carga na economia mental de um pensador, ao ponto de rapidamente tornar-se insuportável.

Esta não é a única consequência contra-intuitiva do modelo de dinâmica cognitiva de Recanati. Lembre-se da declaração de Pedro Pressa: 'Ontem fez muito frio!'. De acordo com a proposta de Recanati, o pensamento que este proferimento expressa é constituído por uma pressuposição de co-referência com aquele anteriormente expresso usando 'hoje'. Isto significa que, pensando em uma história alternativa onde Pedro somente pensa no frio que aquele diz fez quando

aquele dia já havia terminado, e assim profere 'Ontem fez muito frio' sem nunca haver pensado neste dia através de 'hoje', o pensamento que ele então expressaria seria distinto daquele que Pedro expressa na história original. Ou seja, o fato de ter proferido anteriormente 'Hoje faz muito frio!' *transforma* o pensamento que ele posteriormente expressa através de 'ontem', pois esse último será parcialmente determinado por uma pressuposição de co-referência que não existiria se as coisas houvessem ocorrido como na história alternativa. Em resumo, quando pensamos em um dia como sendo ontem após haver pensado nele como sendo hoje, pensamos neste dia de maneira diferente do que se houvéssemos pensado nele apenas como sendo ontem, uma conclusão que parece, no mínimo, inusitada.

Eu gostaria de sugerir uma estratégia diferente. A teoria que pretendo avançar, semelhante àquelas de Bozickovic e Recanati, nega a Objetividade na esperança de salvar a Transparência de nossos pensamentos. No entanto, ao contrário da visão destes dois autores, implica o forte corolário de que nunca retemos crenças indexicais através de outras crenças indexicais.

7. UMA NOVA TEORIA DA RETENÇÃO DE CRENÇAS BASEADA NA MEMÓRIA: CONTRA O RASTREAMENTO PERCEPTUAL

Nas duas seções anteriores, espero ter mostrado que nenhuma das teorias examinadas conseguiu fornecer uma descrição completamente satisfatória de casos onde um pensador perde a noção do tempo. Se tentarmos salvar a Objetividade na esperança de ter a teoria mais simples do pensamento indexical, temos que abrir mão da Transparência. Se, pelo contrário, decidimos salvar a Transparência por meio da estratégia de Bozickovic (2015), os pensamentos indexicais acabam por se dissociar completamente do conteúdo semântico (verofuncional) dos proferimentos. Por fim, se tentarmos seguir a visão de Recanati (2016), acabamos acorrentando nossos pensamentos indexicais às nossas próprias intenções referenciais idiossincráticas, o que gera implicações contra-intuitivas.

Sugiro que a raiz dessas dificuldades está em nossa confiança implícita na tese de que a maneira adequada de reter e, portanto, de re-expressar uma crença indexical através de mudanças de contexto, é por meio de outra expressão indexical. Ou seja, a tese de que

(Retenção Indexical) existem crenças A (expressas em t^1) e B (expressas em t^2) tais que (i) B é o resultado de ter retido A adequadamente, e (ii) *B é uma crença indexical*.

A Retenção Indexical é a tese aparentemente inocente de que algumas de nossas crenças podem ser mantidas *como crenças indexicais*. Praticamente todos os autores trabalhando neste tema pressupõem essa tese (e Frege não é uma exceção, como ilustramos em seu famoso dito). Bozickovic pensa que uma crença indexical pode ser o resultado de ter retido outra, desde que sejam *representadas como as mesmas* e/ou tenham a mesma fonte causal; para Recanati, desde que uma crença indexical seja o resultado de um processo de conversão e, portanto, seja parcialmente constituída por uma pressuposição de co-referência, ela pode ser caracterizada como o resultado de haver retido uma crença indexical anterior.

A insistência na ideia de que, por exemplo, uma crença expressa por ‘ontem’ pode ser o resultado de ter retido adequadamente uma crença expressa por ‘hoje’ é, penso, a fonte de muitas dificuldades. Aquele que assume Retenção Indexical deve se esforçar muito para acomodar os pensadores que perdem a noção de tempo e espaço; Bozickovic faz isso rejeitando a Factividade; Recanati, fazendo das intenções referenciais dos pensadores parte dos critérios de individuação dos pensamentos. Agora é hora de considerar uma estratégia diferente.

Eu proponho desistir da Retenção Indexical. Uma vez que nunca podemos ter certeza se acompanhamos adequadamente as mudanças contextuais ou não, será sempre uma questão em aberto se duas de nossas crenças indexicais co-referem ou não. Tomo isso como uma razão a favor de afirmar que não podemos re-expressar uma crença indexical por meio de um outro proferimento indexical. A visão resultante é aquela em que nenhum token indexical distinto produzido por um pensador – nem mesmo aqueles de um pensador que acompanhou perfeitamente o tempo entre a expressão de uma crença por ‘hoje’ e outra por ‘ontem’ – pode ser tomado como expressando um pensamento que é o resultado de haver retido uma crença indexical anterior.

Defenderei a viabilidade dessa teoria respondendo a dois desafios que ela obviamente enfrenta: (i) Como explicar a intuição de que as pessoas geralmente se consideram dizendo a mesma coisa por meio de sentenças indexicais distintas (o intuitivo dito Fregeano)? (ii) Se nunca se pode re-expressar uma crença indexical por meio de outra sentença indexical, como podemos fazê-lo?

A primeira pergunta é apenas uma maneira indireta de dizer que o dito Fregeano é intuitivo demais para ser deixado de lado. Se Retenção Indexical for rejeitada, então qualquer instância desta inferência seria inválida:

I. **Hoje** é um bom dia [em d^1]

II. **Ontem** foi o último dia de verão [em d^2]

III. Assim, o último dia de verão foi um bom dia [em d^2]

Se os tokens de 'hoje' e 'ontem' expressam contribuições de pensamento independentes, então eles não podem ser tratados como *representando o mesmo* em uma inferência. Uma maneira de evitar classificar como irracional um pensador que faça uma inferência como esta seria afirmar que as inferências que costumamos fazer são entimemáticas:⁹

I. **Hoje** é um bom dia [às d^1]

II. **Ontem** foi o último dia do verão [às d^2]

III. **Hoje** [às d^1] = **Ontem** [em d^2]

IV. Assim, o último dia de verão foi um bom dia [em d^2]

Mesmo que não pensemos normalmente em premissas de identidade, a explicação que estou sugerindo implicaria, elas estão lá, mesmo que apenas de forma implícita. Um problema óbvio com essa resposta é a de que a terceira premissa acima envolve pensar simultaneamente no mesmo dia como sendo hoje e ontem – mas isso é certamente impossível. É aqui que a ideia de *conversão* pode ser especialmente útil: não se pode pensar em um dia como sendo hoje quando esse dia já se tornou passado, então, se alguém quiser re-expressar um pensamento que envolvia 'hoje', é preciso antes *convertê-lo*. Mas convertê-lo em quê senão em outro tipo de pensamento indexical?

É fácil perceber que manter a noção do tempo (que dia é, que horas são etc.) não é suficiente e nem necessário para reter ou re-expressar uma crença que expressamos antes com 'hoje' (Branquinho, 1998, 2008). É possível, por exemplo, perder a noção do tempo, como ocorre com Sônia Sono, mas, intuitivamente, ainda poder ser visto como havendo retido as crenças que anteriormente expressou com 'hoje'. Uma pequena reflexão sobre esses pontos deixa claro que a memória, e não nossas capacidades de rastreamento temporal, é a ferramenta fundamental para a retenção de crenças indexicais:

“[...] é quase um truísmo que existe uma conexão íntima entre retenção de atitude e memória. [...] Embora Jones [um personagem que perde a noção do tempo como Pedro Pressa] seja *ex hypothesi* incapaz em $d + 1$ de acompanhar d , ou seja, de pensar em d como ontem, ele ainda pode dizer que ele reteve em $d + 1$ sua crença anterior sobre d de uma certa maneira, a saber, por meio da memória, e não em virtude da posição particular que ocupa no tempo ou de seu conhecimento de tal posição”. (Branquinho, 2008, p. 592-593)

⁹ Entimemas (do grego) são argumentos em que algumas premissas não são explicitamente declaradas.

Apesar de nossa concordância com Branquinho, ainda quero dar um passo mais à frente que este autor. Embora Branquinho reconheça a importância da memória para a retenção da crença indexical, ele ainda pensa que, quando tudo vai bem, pode-se dizer que uma pessoa reteve e re-expressou uma crença indexical por meio de outra.¹⁰ Defendemos, por outro lado, que não só a memória é mais fundamental para a retenção de pensamentos indexicais, mas também que é a única forma de retê-los. Somente quando se retém a memória de um pensamento expresso com 'hoje' na forma de um *demonstrativo de memória*, pode-se dizer que este pensamento foi apropriadamente retido. Esta seria então a representação entimemática do raciocínio temporal ordinário que tentamos ilustrar algumas páginas atrás:

I. **Aquele dia** [o dia de que me lembro] foi um bom dia [em d²]

II. **Ontem** foi o último dia de verão [em d²]

III. **Aquele dia** [o dia de que me lembro] = **Ontem** [em d²]

IV. Assim, o último dia de verão foi um bom dia [em d²]

Em resumo, um pensamento do tipo 'hoje', quando devidamente retido, torna-se um pensamento do tipo mnemônico exprimível por meio do demonstrativo complexo 'naquele dia'. A sonolenta Sônia, por exemplo, retém seu pensamento original do tipo 'hoje' porque ela se lembra de tê-lo expressado antes de dormir, e estaria em condições de re-expressá-lo por meio de um proferimento de 'Naquele dia fez muito frio!'. Podemos dizer algo semelhante sobre Pedro Pressa – uma vez que ele se lembra de como estava frio o dia em que fez sua declaração original, ele estaria em condições de re-expressar esse pensamento por meio de 'Naquele dia fez muito frio!'.

Esses pontos se aplicam *mutatis mutandis* a outros tipos de crenças indexicais. De acordo com nossa visão, a retenção adequada de uma crença exprimível por 'agora', por exemplo, se daria através de uma crença mnemônica que alguém expressaria pelo demonstrativo complexo 'então' ou 'naquele tempo' etc. A retenção adequada de um pensamento perceptual, como aquele expresso por 'Esta pessoa parece suspeita' ao observar um personagem suspeito, seria executado mantendo, mais tarde, uma crença mnemônica que alguém expressaria por 'Aquele pessoa parecia suspeita'. Para qualquer crença indexical

¹⁰ Outros autores que notaram que a retenção de crenças e a memória mantêm uma relação próxima são Perry (1997) e Ninan (2015), mas nenhum deles chegou a rejeitar a Retenção Indexical.

que se possa invocar, há uma crença mnemônica correspondente que pode ser considerada o mais apropriado produto da retenção da primeira.

Mas se alguém pode re-expressar uma crença indexical por meio de uma crença mnemônica, parece haver um conflito entre nossa explicação da retenção de crença e nossa rejeição anterior de Retenção Indexical: afinal, os demonstrativos de memória não seriam um tipo de expressão indexical?

8. MEMÓRIA, INDEXICALIDADE E AUTOCONFIANÇA

Concluirei este artigo dissolvendo este aparente conflito. Nossa sugestão é que os demonstrativos de memória são menos parecidos às expressões indexicais do que às *expressões deferenciais*. A rejeição de Retenção Indexical, lembre-se, foi baseada no fato de que quaisquer dois tokens distintos de expressões indexicais podem ter referentes distintos sem o conhecimento de seu emissor, ou seja, que sua co-referência nunca é garantida *a priori*. Observe, porém, como as coisas parecem ser diferentes em relação aos demonstrativos de memória: não parece possível que um demonstrativo de memória deixe de co-referir com a expressão indexical que lhe deu origem. A razão pela qual isso ocorre, sugiro, é que os demonstrativos de memória têm seus referentes determinados de maneira deferencial, ou seja, eles *herdam* o referente, qualquer seja este, que possuía a expressão que lhe deu origem.¹¹

Isso aponta para uma semelhança entre demonstrativos de memória e expressões deferenciais, aquelas que “pegam carona” no referente de alguma outra expressão. Por exemplo, suponha que alguém introduza o nome ‘Fábio Fofoca’ com a estipulação de que se refere a sobre quem quer que seja que as pessoas do outro lado da sala estão atualmente fofocando. Assumindo que ‘Fábio Fofoca’ possui um referente, este será obrigatoriamente a pessoa sobre a qual as outras estão fofocando. Não há nenhuma possibilidade de divergência referencial (onde o nome se referiria a alguém, mas os fofoqueiros, outra pessoa). Tanto os demonstrativos de memória quanto as expressões deferenciais estão intrinsecamente ligadas a outra expressão de uma forma que impossibilita que eles possam falhar em co-referir. Diferentemente de expressões indexicais distintas, sua co-referência é garantida *a priori*.

¹¹ Não estamos levando em conta a possibilidade de *quase-memórias* (Shoemaker 1970, Recanati 2016 p. 92-94), ou seja, pensamentos que são qualitativamente indistinguíveis de memórias reais, mas cuja fonte experiencial não ocorreu no próprio passado do pensador. Mesmo que as quase-memórias sejam metafisicamente possíveis, elas são um caso muito *rebuscado* e podem ser deixadas de lado para os propósitos atuais.

Isso é suficiente para estabelecer que nossa rejeição de Retenção Indexical não é incompatível com a tese de que pensamentos indexicais são *convertidos* em pensamentos de memória. Desta forma, a retenção de crenças recebe uma explicação adequada enquanto os problemas enfrentados por outras teorias da dinâmica cognitiva são evitados.

No início do artigo, observamos brevemente que não contaríamos crenças sobre si (aquelas que podem ser expressas com 'eu', por exemplo) como indexicais para os propósitos de nossa discussão. Vamos agora explicar o porquê disto. Simplificando, as crenças sobre si não dão origem a um problema filosófico relacionado com a dinâmica cognitiva. Crenças que anteriormente expressamos através de 'eu' podem ser facilmente re-expressas da mesma maneira. Não há necessidade de conversão, pois, do ponto de vista de um pensador, simplesmente não há mudança contextual que possa alterar o referente de seus proferimentos em primeira pessoa. Em outras palavras, não se pode perder a noção de si mesmo da mesma maneira que se pode perder a noção do tempo ou do espaço. Isso sugere que a dinâmica cognitiva dos pensamentos próprios é diferente daquela de nossos pensamentos temporais, locativos ou perceptuais. Crucialmente, podemos saber *a priori* que qualquer um de pensamentos sobre si co-refere com os outros, enquanto o mesmo não é verdade para os outros pensamentos indexicais. Consequentemente, a simples idéia de converter nossos pensamentos sobre si em pensamentos de memória é sem sentido, e, deste modo, a questão da dinâmica cognitiva simplesmente não pode ser posta com relação a eles.

9. CONCLUSÃO

Avaliei três estratégias diferentes para lidar com a dinâmica cognitiva antes de sugerir minha própria visão. Embora minha visão tenha a consequência contra-intuitiva de que não se pode dizer que nenhum proferimento indexical expresse um pensamento que seja o produto adequado de ter retido outra crença, seus benefícios teóricos parecem superar suas perdas. Mais particularmente, ao vincular a retenção de crenças indexicais com a memória, somos capazes de manter a Transparência de nossos pensamentos, sem abrir mão da Factividade (como Boczkovic 2015 decide fazer), nem colocar pensamentos e intenções referenciais tão próximos uns dos outros (como Recanati 2016 o faz). Não somos os primeiros a perceber que a memória e a retenção de crenças devem andar de mãos dadas, no entanto, ao contrário de outros autores (Branquinho 2008), demos um passo adiante: defendemos que a memória não é apenas suficiente, mas

necessária para a retenção. Esta, então, é a minha solução para a questão da dinâmica cognitiva.

Quando Kaplan (1989, p. 537-8, f. 64) lançou originalmente a questão da dinâmica cognitiva, ele o fez por meio da seguinte pergunta: “o que significa dizer de um indivíduo que certa vez afirmou com sinceridade uma sentença contendo indexicais que em algum momento posterior ele mudou (ou não) de opinião em relação à sua afirmação?”. Nossa resposta, então, é: esse indivíduo não mudou de idéia em relação a sua afirmação se e somente se ele converteu o pensamento expresso por seu enunciado original em um pensamento baseado na memória, um que ele estaria agora disposto a expressar (e assentir a) por meio de um proferimento contendo um demonstrativo de memória.

REFERÊNCIAS

- BRANQUINHO, J. 1998. The problem of cognitive dynamics. *Grazer Philosophische Studien* 56:2-15.
- BRANQUINHO, J. 2008. On the persistence and re-expression of indexical belief. *Manuscrito* 31(2):573-600.
- BOGHOSSIAN, PA The transparency of mental content. *Philosophical perspectives*, pages 33–50, 1994.
- BOZICKOVIC, V. 2015. Belief Retention: A Fregean Account. *Erkenntnis* 80 (3):477-486.
- CAPPELEN, H. and DEVER, J. 2013. *The Inessential Indexical: On the Philosophical Insignificance of Perspective and the First Person*. Oxford University Press, Oxford.
- EVANS, G. 1981. Understanding demonstratives. In Herman Parret (ed.), *Meaning and Understanding*. Clarendon Press 280--304.
- FREGE, G. & BEANEY, M. (eds.) 1997. *The Frege Reader*. Blackwell Publishers.
- GARCÍA-CARPINTERO, M. & TORRE, S. (eds.) (2016). *About Oneself: De Se Thought and Communication*. Oxford University Press.
- KAPLAN, D. 1989. Demonstratives: An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics and Epistemology of Demonstratives and other Indexicals. In Joseph Almog, John Perry & Howard Wettstein (eds.), *Themes From Kaplan*. Oxford University Press. pp. 481-563.
- KINDERMANN, D. 2019. Coordinating perspectives: De se and taste attitudes in communication. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 62 (8):912-955.
- NINAN, D. 2015. On Recanati's Mental Files. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 58 (4):368-377.
- NINAN, D. 2016. What is the problem of de se attitudes? In M. García-Carpintero and S. Torre, editors, *About Oneself: De Se Attitudes and Communication*. Oxford University Press, Oxford.

PERRY, J. 1979. The Problem of the Essential Indexical. *Noûs* 13: 3-21.

PERRY, J. 1996. Rip Van winkle and other characters. *European Review of Philosophy* 2:13-39.

RECANATI, F. 2012. *Mental Files*. Oxford University Press.

RECANATI, F. 2016. *Mental Files in Flux*. Oxford University Press.

SHOEMAKER, S. 1970. Persons and Their Pasts. *American Philosophical Quarterly* 7: 269-85.


Meaning, Colouring, and Logic: Kaplan vs. Frege on Pejoratives

Significado, coloração e lógica: Kaplan vs. Frege acerca de pejorativos

 10.21680/1983-2109.2022v29n59ID29589

Ludovic Soutif

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

 0000-0002-9508-423X

lsoutif@gmail.com

Abstract: In this essay I consider Kaplan's challenge to Frege's so-called dictum: "Logic (and perhaps even truth) is immune to epithetical color". I show that if it is to challenge anything, it rather challenges the view (attributable to Frege) that logic is immune to *pejorative* colour. This granted, I show that Kaplan's inference-based challenge can be set even assuming that the pejorative doesn't make any non-trivial truth-conditional (descriptive) contribution. Surprisingly, this goes against the general tendency to consider the truth-conditionally inert logically irrelevant. But I take it that Kaplan is right and take his examples to show that truth-conditional inertness need not entail inferential inertness. I end up assessing the Kaplan-Frege "debate" as giving edge to the former to the extent that clarity is achieved through Kaplanian inferences on what should be considered part of the *explanandum*.

Keywords: colouring, pejoratives, validity, Frege's dictum, Kaplanian inferences

Resumo: Nesse ensaio contempla-se o desafio posto por Kaplan ao seguinte ditado atribuído a Frege: "Lógica (e, possivelmente, a própria verdade) é imune à cor epítética". Eu argumento que, caso haja um desafio aqui, o que seria desafiada é a visão fregeana de que a lógica é imune à cor *pejorativa*. Dado isto, defendo que o desafio posto por Kaplan via inferências dedutivas se coloca ainda que se assumisse que o pejorativo não fizesse contribuição verocondicional (descritiva) não trivial. Surpreendentemente, isto vai de encontro à tendência geral em considerar o verocondicionalmente inerte logicamente irrelevante. Contudo, argumento que Kaplan tem razão e que seus exemplos sugerem que inércia verocondicional não necessariamente implica inércia inferencial. Finalizo mostrando que Kaplan leva vantagem no "debate" com Frege acerca de pejorativos em relação ao seguinte ponto: graças às inferências kaplanianas fica mais claro o que deve ser considerado parte do *explanandum*.

Palavras-chave: coloração, pejorativos, validade, ditado de Frege, inferências kaplanianas

Although Frege's aim was not to provide a semantic theory for a natural language, he made, to say the least, valuable and enduring contributions to semantic theory, understood as the assignment of semantic values, and possibly, further meaning properties to natural language expressions. His arguing, notably in Frege (1892), for the assignment to any well-formed linguistic expression of a sense (*Sinn*), in addition to its reference (*Bedeutung*) — if any—, is one — and, arguably, *the* most celebrated and disputed among his contributions. Another is the distinction drawn in his late writings (e.g. FREGE 1892a: 31, FREGE 1892b: 196 fn1, FREGE 1897: 151-4, FREGE 1906a: 209, FREGE 1906b: 214, FREGE 1906c: 102, FREGE 1918-19: 63-4) between the expression's sense, that is, the thought (*Gedanke*) or thought-component expressed by it, on the one hand, and its colouring (*Färbung*), lightning or shading (*Beleuchtung*), on the other hand.¹ It matters to Frege to the extent that it is necessary, in his view, for *logical* purposes to separate the wheat (i.e. the truth-evaluable or conceptual part of a sentence's content) from the chaff (its non-truth-evaluable or non-conceptual part, conveyed by some lexical item, grammatical construction or paralinguistic cue).² But it also matters to contemporary semantics, irrespective of Frege's aims, insofar as an account is needed of those aspects of meaning that are responsible for conveying information beyond the sentence's truth-evaluable content and to the extent that some instances of Fregean *Färbung* impart such information.³ Frege's own account is often taken to be flawed on the grounds that it either misconstrues the phenomenon as purely subjective (DUMMETT 1981: 83-89; NEALE 1999: 38, 2001: 142; PICARDI 2006: 60; 2007: 500) or turns the retrieving of the non-truth-conditional information into a mere guesswork (KORTUM 2013: 2.2 & 2.11). However, both the subjectivist and the hint-based construals of Frege's account can be shown to be off the mark if taken as purported general characterizations of the phenomenon of colouring (SANDER 2019).

In what follows, I shall argue that *if* there is anything flawed in Frege's account the place to look at is his so-called dictum that the colouring, thought of

¹ As Sander (2019: 380) rightly points out, Frege “was not particularly interested in establishing a consistent terminology”. Dummett (1981: 84) finds the *tone* metaphor more apt in English to translate the German terminology. But, even setting aside its prosodic connotations, the use of a single umbrella term in English tends to hide the diversity of phenomena gathered under it.

² See Frege (1906b: 214).

³ Since colouring is often involved in conveying something beyond the said, it is usually thought to be a pragmatic rather than semantic phenomenon (see e.g., KAPLAN 1999: 4 fn3). I concur, however, with Neale's claim that, to the extent that colouring “concerns [in most cases] *the meaning of individual words*”, “it is not “a ‘merely pragmatic’ phenomenon” (1999: 45). Let me add that I also concur with Sander (2019: sec. IV & V) when he argues that, on Frege's view, not all colourings, albeit semantically relevant, communicate some pragmatic content beyond the said. All in all, this is what turns this aspect of Frege's contribution relevant to contemporary semantics.

in contemporary terms as an ingredient of conventional meaning, does not affect the thought expressed by the sentence in which the device occurs. For, if it can be shown, as Kaplan (1999) did show, that the position occupied by the colouring device—in Kaplan’s examples, pejorative epithets like “(that) bastard (PN)”, sentential interjections like “alas, *s*” or adverbs like “regrettably, *s*”, or ethnic slurs like “Chink”—in deductive inferences can make a difference to their validity, then there are objective reasons to doubt that the saying is true. And this is all the more puzzling that pejorative epithets or adjectives are often thought to make *no* truth-conditional contribution, therefore, no contribution to the *thought* (to use Frege’s terminology) otherwise expressed by the sentence in which they occur (GUTZMANN; GÄRTNER 2013: 4-5, GUTZMANN 2019: 14; *pace* see HAY 2013). So, how can this be? And how can Frege hold that the occurrence of an expression such as *cur*, which is a conceptual expression that seem to make some truth-conditional contribution, makes no logical difference whatsoever (all other things being equal)? This is, in a nutshell, the puzzle I shall be concerned with in this paper.

I used the conditional on purpose here, for it might be that Frege’s account is, as a matter of fact, off the hook either because he relies upon a different taxonomy of non-truth-conditional (non-at-issue) contents not meant to carve “linguistic reality at its joints” (SANDER 2019: 389; see also 2021, forthcoming), or because his conception of validity is altogether different from the one used by Kaplan to challenge the dictum. So, I think we should keep an open mind on these issues and not necessarily take Kaplan’s argument to be a knockdown one.

1. FREGE’S VARIANT OF THE DICTUM

Kaplan speaks of a *dictum* attributable to Frege (and Carnap) to the effect that “logic (and perhaps even truth) is immune to epithetical color” (1999: 4), while being fully aware that Frege (and, arguably, Carnap) never went so far as to take a stance, let alone make any official statement about the pejorative epithets’ contribution (or absence thereof) to the thought expressed by the sentence in which they occur. In a footnote, Kaplan carefully modalizes his report as follows: “Epithets” Frege and Carnap *would have said* “do not contribute to ‘cognitive content’, and thus the study of their use belongs not to semantics but to pragmatics”. (1999: 4 fn3, emphasis added)

Kaplan’s line of reasoning seems to be roughly this: given what we know about Frege’s notion of colouring, namely, that it is meant to cover all meaning difference that makes no difference to the sense (i.e., thought or “cognitive

content”) or truth-value (i.e., truth or falsity) of the sentence in which the corresponding device occurs, it is not hard to figure out what Frege *would have said* about the case of pejorative epithets *had he considered it*: being truth-conditionally inert, logic (i.e., deductive inferential relations among truth-conditional contents or thoughts, or the study thereof) remains unaffected by whatever difference they may otherwise be responsible for.⁴

Pejorative epithets are just one type of *c*(olouring)-device (SANDER 2019). Further *c*-devices include, for Frege, *inter alia* prosody, formal properties of speech and writing such as onomatopoeia, alliteration, assonance or rhyme, structural features such as the difference between the active and the passive voice, nominative-dative interchanges as in “M gave document A to N”, “Document A was given to N by M”, “N received document A from M”, words for logical particles such as “but” or “although” for the conjunction, adverbs like “still” and “yet”, sentence adverbs like “unfortunately, *s*”, interjections like “ah”, word-clusters featuring hypernyms (e.g. “walk”) and hyponyms (e.g. “stroll”, “saunter”), and more importantly for us here, pejorative common nouns such as “cur” from the “dog”-“cur” pair (see KORTUM 2013: Part II for a comprehensive review). If Frege never went so far as to take a stance on the nature of the contribution of pejorative epithets to the thought expressed by the sentences in which they occur and its consequence for logic, he went so far as to take one on the issue of how many thoughts are expressed by a sentence featuring the pejorative term “cur”. This surely matters, since if the answer is that a thought is expressed by it in addition to the one expressed by its neutral sentential counterpart (all other things being equal), to the extent that “thought” designates for Frege that part of the sentence’s content responsible for its inferential potential and “logic” the study of inferential relations among thoughts, the fact that two thoughts instead of one are explicitly expressed in this case may have bearings upon the question as to whether logic is (or is not) immune to pejorative colouring. So, it is worth delineating Frege’s argument, not least because it provides us with less conjectural a way to make sense of the so-called dictum, or rather, some suitable variant of it.

1.1. Frege’s Argument Against the Many-a-Thought Objection

⁴ I shall leave aside the question as to whether Kaplan is *right* in ascribing to Frege the view that since pejorative epithets are both truth-conditionally and inferentially inert the study of their use “belongs not to semantics but to pragmatics”. Drawing the dividing line (in the case at hand) hinges, on the one hand, on how one takes colouring to be for Frege (namely, either as a purely pragmatic or a semantic/pragmatic phenomenon) and, on the other hand, on whether semantics is taken to be exhausted (on Frege’s view) by the study of the sentences’ truth-conditions.

Consider one of Frege's favourite examples (see FREGE 1897: 152ff.; 1979: 140ff.), namely the sentence pair below featuring a *c*-device (the pejorative "cur") and its neutral counterpart (the non-pejorative "dog").

- (1) This dog howled the whole night.
 (2) This cur howled the whole night.

On Frege's view, (1) and (2) are — to use non-Fregean terminology — extensionally as well as intensionally equivalent, which means that replacing "dog" by "cur" in (2) — all other things being equal — does not alter (1)'s truth-value: if (1) is true, so is (2)⁵; nor does it alter its sense (*Sinn*), since the thought (*Gedanke*) — Frege's other word for the *sense* of an assertoric sentence — in (1) and (2) "is the same" (1897: 152). It does not follow, however, that "dog" and "cur" are, for him, synonyms.⁶ For them to be synonyms (i.e., substitutable in all contexts *salve significatione*), no meaning difference ought to be allowed to hold between them. But "it appears to be Frege's view", as Neale (2001: 140) rightly points out, "that sameness of meaning is guaranteed by neither sameness of reference nor sameness of sense", "in some intuitive sense of our word 'meaning'". This is, I take it, what makes the example so telling here: sameness of both reference (truth-value) and sense (thought) is no guarantee that no meaning difference holds between (1) and (2). To be fair, Frege (1897: 152-3) does not speak of a *meaning* difference holding between "dog" and "cur" — by compositionality, between (1) and (2). It is in these terms, nevertheless, that the difference is usually couched in the contemporary literature, a difference that Frege's colouring (*Färbung*) and cognate notions are meant to capture. What Frege *does* say in the passage from *Logic* alluded to above is that, despite their expressing the same thought, (1) and (2) differ due to the presence of a non-neutral term in (2) and the absence thereof in (1). So, the question to ask now is: how are we to understand the non-neutrality of "cur"?

The English translation suggests that it is a matter of psychological association — on a subjectivist (Dummettian) construal of the notion of colouring —: the word "cur", the translation reads, "certainly has unpleasant rather than pleasant associations and puts us rather in mind of [*sic*] a dog with a somewhat unkempt appearance" (1979: 140). Since, the argument runs, different subjects can associate different subjective representations (or attitudes) with the word "cur", it seems to follow that the meaning difference at stake here cannot be accounted for

⁵ "[...] the use of the word 'cur' does not prevent us from holding that the second sentence is true as well." (FREGE 1897: 241; 1979: 140).

⁶ Here I disagree with Picardi (2006: 62) and side, rather, with Kortum (2013: 102) and Horn (2013: 157 fn10).

as it should be, namely, as an objective and conventional one (DUMMETT 1981: 85; see also DI FRANCO 2014: 2a for the particular case of the word “cur” *qua* c-device). This construal, however, is not backed by the original German wherein the difference between the attitudinally neutral “dog” and non-neutral “cur” is presented, rather, as a matter of hint (*Wink*) given by the latter as to how the dog is to be pictured, namely, as “somewhat rough-looking”.⁷ Assuming the difference at stake is a meaning difference, this seems to point toward a semantic/pragmatic interpretation of colouring on which it is essentially a matter of F-implicature — a forerunner to Grice’s conventional implicature (HORN 2007, 2013).

Whatever construal is most faithful to Frege’s original view — I am prone to think that the latter is —, the point is that the difference in both cases is believed by Frege to be irrelevant for logic, since logic is only concerned, in his view, with that which is *part* of the thought (*Gedanke*) expressed in the sentence and whatever is expressed in (2) by the word “cur” itself — typically, for Frege, an attitude of disdain on the speaker’s part⁸ — is *not* part of it, but only attached to it by convention.⁹

Frege rarely makes a case (even indirectly¹⁰) for the view that whatever is conveyed by c-devices has no relevance for logic and, hence, leaves logic unaffected. So, it is fortunate that in the case, at least, of pejorative nouns an argument *is* provided by him.

To begin with, Frege considers the competing view according to which more than one thought is expressed and asserted by (2) — when used with assertoric force. More specifically, the competing view holds that two thoughts, instead of one, are expressed and asserted by (2): the thought that this dog howled the whole night (i.e., the one expressed by (1)) and, in addition, the thought that the speaker has a poor opinion of the dog (call them, respectively, *T1* and *T2*). Note that it is not too far-fetched a view. Assuming the word “cur” encodes as a matter of conventional meaning some additional conceptual material featuring the property of being worthy of poor opinion (for displaying such and such appearance), a way

⁷ The German reads: “(...) einen Wink, sich den Hund etwas ruppig vorzustellen.” (FREGE 1897: 152)

⁸ Again, the English translation is below the point. The original German reads: “Wer ihn ausspricht, äußert damit allerdings eine gewisse Geringschätzung; aber diese gehört nicht zum ausgedrückten Gedanken.” (1897: 152)

⁹ On “the importance for logic” of “the distinction between what is part of the thought expressed in a sentence and what only gets attached to it [the thought]”, see FREGE (1897: 153). See also FREGE (1892b: 196 fnG). Since the attitude of disdain, on Frege’s view, gets only attached *by convention* to the thought expressed by (2) and conventions (i.e., tacit agreements among users) can change over time, it may *come to be* part of the thought expressed in the sentence and hence relevant for logic. But, as Frege himself points out (1897: 153), the distinction is not thereby “obliterated”. It is just that more “things” become part of the thought and hence turn themselves logically relevant.

¹⁰ As Sander (2019: 382) rightly points out, that c-devices are logically irrelevant (or inferentially inert) is not something that “Frege explicitly says”, but rather a “corollary” from their truth-conditional inertness.

to explain the semantic difference between (1) and (2) would be to do so in terms of a conjunction of thoughts (or a more complex thought) expressed and asserted by (2), as opposed to a single (or more simple) thought expressed and asserted by (1) – when used with assertoric force. It is true that a gap remains between the thought that the speaker has a poor opinion of the dog and the thought that the dog is worthy of poor opinion. But the gap can be bridged by arguing that the latter (objectively) grounds the former and that the former is entertained by the speaker in answer to the latter.¹¹

However likely the competing view may be, Frege (1897: 151-2) considers it as a potential objection to his own identity view — the view that just *one* thought is expressed or asserted by (2), the one also expressed or asserted by (1) — and refutes it by *modus tollens*.

The argument runs basically as follows. Let us call the competing view *MTV* (for Many-a-Though View).

P1. If MTV is right, then if T₂ is false, then the thought expressed by (2) is false (being a *conjunction* of T₁ and T₂)

P2. (2) × in the scenario × isn't false (it is possible, at least, to withstand the temptation to deem it so)

Conclusion. MTV isn't right.

The crucial premise, of course, is P2. Frege vindicates its truth by resorting to the distinction between expressed and unexpressed (yet induced) thoughts. Consider one of his examples of deceiving behaviour: the case of a person *pretending* she is sad using a sad tone of voice. Frege (correctly) argues that the false impression created by the using of a c-device (in the case at hand, of the prosodic variety) is compatible with the claim that the thought expressed, as opposed to the one induced, is *true*. If this is right, assuming a parallel case can be made for (2), what we get is, arguably, a refutation of MTV.

1.2. Troubles for Frege's View

Although the variant of the so-called dictum ("logic is immune to pejorative colour") it is meant to support relies upon a contentious assumption (to be reviewed in section 2.2 below), I take Frege's argument against MTV to go

¹¹ See Bach (2018) for a contemporary proposal along these lines concerning slurs – further members of the class of derogatives.

through.¹² The trouble lies, rather, in his taking for granted that “dog” and “cur” — and, by compositionality, (1) and (2) — are extensionally and intensionally equivalent.

For one thing, it does not seem reasonable to hold (unless for argument’s sake) that “dog” and “cur” are substitutable *salva veritate* in *all* extensional contexts of utterance. Suppose my neighbour who owns the dog utters (3) in response to my uttering (2) with assertoric force.

(3) That dog is not a cur.

If Frege is right (i.e., if “dog” is replaceable by “cur” in all extensional contexts without altering the sentence’s truth-value), my neighbour is making a false statement, since “that dog is not a dog”, when asserted, states a contradiction. But plainly no false statement is being made here, let alone a necessarily false one.¹³ The same holds for a bunch of quantificational statements such as (4) and (5) below: if Frege is right, then (setting aside the possibility of reference failure) they express necessary (provided meaning postulates are laid down, even *analytic*) truths, which is plainly *not* the case; in contradistinction, say, to (6).

(4) All dogs are curs.

(5) Some dogs are curs.

(6) All curs are dogs.

For another thing, contrary to what Frege assumes, (1) and (2) are not equipollent sentences in Frege’s sense (see 1906b: 213; 179: 197), since it is clearly possible to recognize the content of one as true without recognizing straightaway the content of the other as true. This means that in case equipollence is picked as an identity criterion for thoughts, the thought expressed (and asserted) by (1) is not the same as the thought expressed (and asserted) by (2) and *vice versa*. Or if they are, it is only on the assumption that the difference is truth-conditionally inert and hence logically irrelevant, which is precisely what the argument was meant to *establish*.

1.3. Reply (on Frege’s Behalf) and a Rejoinder

¹² I do not think, for instance, that an argument against the truth of the second premise drawing on something like Bach’s speech-report argument (in BACH 2018) against hybrid expressivism would be compelling. But delineating a counterargument is beyond the scope of this paper.

¹³ Here I am drawing on Picardi (2006: 62).

An obvious reply on Frege's behalf is that he could not care less about giving an account of the exact nature of the pejorative's contribution to that which is conveyed by utterances of the corresponding pejorative sentences (in contrast to their neutral counterparts) and that his terminological sloppiness regarding all that is not part of the thought (assertible content) explicitly expressed in a sentence mirrors just this fact. He could not care less, the reply goes on, because all he is interested in is separating the wheat (*i.e.*, the part of the sentence-content relevant to the study of truth and truth-preserving inferences) from the chaff (*i.e.*, the part that isn't, *although it may seem to be*). Carrying out this critical task is what really matters to Frege — one might add — insofar as that which is relevant for logic (for Frege, thoughts or assertible contents and their inferential relations) always comes mixed up in human reasoning with features that are not and that he gathers under the heading of *colouring*, *shading* or *scent* — however heterogenous these features may turn out to be. To that end, natural languages are more of an obstacle than a help, not least because they present us with more (meaning) differences than really matter to logic. Sentences (2)-(6) are — one might conclude — good cases in point.

I do not deny, of course, that this is how Frege's 'thought'- and 'colouring'-talk ought to be understood, namely, as having as its main goal not to deliver the right (or best possible) account of the pejoratives' semantic/pragmatic contribution *qua* c-devices, but to isolate the logical from the non-logical by means of a criterion (whatever makes any difference to the thought expressed in a sentence and its relations to other thoughts is worth being considered as logical). Still, if Frege has a point in arguing in favour of the truth-conditional inertness of the "thought" conveyed by the pejorative noun, the semantic argument (delineated in 1.1 above) can be taken to vindicate, if only indirectly, some variant of the so-called Fregean dictum, namely, the saying that *logic is immune to pejorative colour*. It is time now to assess the saying (regardless of whether Frege explicitly endorsed it), which leads me to consider Kaplan's challenge to it.

2. KAPLAN'S CHALLENGE

As is well known and as was already noted, Kaplan (1999) sets forth examples of deductive inferences featuring pejorative terms (typically, epithets, but also possibly sentential interjections and adverbs, or ethnic slurs) the validity of which turns on the position occupied by the colouring device within the argument. In Kaplan's view, they are meant to challenge more or less straightforwardly Frege's (and Carnap's) so-called dictum: "Logic (and perhaps even truth) is immune to

epithetical color” — in fact, we saw that if they are to challenge anything, it is rather the dictum’s variant: “logic (and perhaps event truth) is immune to pejorative colour”. In section 2.1 below I review Kaplan’s argument. Since there is more to it than meets the eye, a bit of a reconstruction is needed. I go on defusing a possible objection on Frege’s behalf relying upon the assumption that in order to affect logic (i.e., the argument’s validity) the content semantically encoded by the pejorative must be part of the thought (in contemporary terms, of *what is said*). This is, as Kaplan (1999: p. 4 fn5) himself points out, an assumption commonly made in semantics and pragmatics and Frege is surely no exception. However, following Kaplan, I shall argue that this is an assumption one need not grant, and that Kaplan’s challenge can be set even assuming that the expressive content encoded by the colouring device is truth-conditionally inert while conveying a derogatory attitude along another semantic/pragmatic dimension (sec. 2.2).

2.1. Kaplan’s Argument Reconstructed

Kaplan’s argument can be reconstructed as follows: if the dictum is true, then the semantic content encoded by the pejorative term (*qua c*-device) does not affect logic (i.e., logic is immune to it); it does; therefore, the dictum isn’t true (i.e., logic *isn’t* immune to pejorative colour). The key premise is, of course, the second, namely, the premise to the effect that the semantic content encoded by the pejorative term (formally represented by Kaplan as the set of contexts in which is the term is correctly used) does affect the argument’s validity. What speaks in favour of is truth is that the rules for their correct use produce, as Kaplan points out, “a distinctive and deviant pattern of logical consequence” (2004: [18:07]).

Consider, for instance, the rule for the correct use of the pejorative epithet “damn” in “that damn Kaplan”. It is correctly used just in case the agent of the context (the speaker) holds a derogatory attitude towards the expressive’s target at the time and the world of the context of utterance and that is *all* the pejorative is semantically contributing to the sentence as a whole. Since, by hypothesis, no descriptive (truth-conditional) contribution is made by the pejorative term itself¹⁴, its occurring in the argument should not alter the argument’s validity —the underlying assumption being that the relation of logical consequence between the premises and the conclusion can only be altered if the term makes a non-trivial descriptive or truth-conditional contribution (see next section). However, consider arguments A1 and A2 or, alternatively, A1* and A2* below. The Fregean

¹⁴ “Assume that the epithet “damn” in “That damn Kaplan” expresses derogation *and has no descriptive content* — allow me this in order to make my point.” (KAPLAN 1999: 5. Emphasis added).

prediction¹⁵ is plainly incorrect, since the argument's logical status *is* altered by the occurrence of the epithet in the conclusion: intuitively, A1 and A1* are valid, while A2 and A2* are not. This means that, while truth-conditionally inert, the c-device is *not, pace Frege, inferentially* so.

(A1)

That damn Kaplan was promoted; therefore, Kaplan was promoted.

(A2)

Kaplan was promoted; therefore, that damn Kaplan was promoted.

(A1*)

Alas, Kaplan was promoted; therefore, Kaplan was promoted.

(A2*)

Kaplan was promoted; therefore, Kaplan was, alas, promoted.

If the second premise is indeed true, then the argument goes through, thereby providing objective reasons to doubt that the variant of Frege's saying is true.

2.2. Defusing a Fregean Objection

It might be objected that Kaplan's inference-based challenge is misguided because whatever is conveyed by the pejorative (for Frege and Kaplan, the speaker's derogatory attitude) does not affect the sentence's truth-conditions (the "thought" expressed by it) and hence has no inferential potential. Being truth-conditionally equivalent to its neutral sentential counterpart, the pejorative sentence has no more inferential potential than the latter. Or if it does, as in Kaplan's inferences, it is because the expression's inferential potential was misplaced. This is the kind of objection one can easily imagine giving on Frege's behalf. Sander voices it as follows:

(...) If Frege had known Kaplan's (...) claim that the sentence 'Kaplan was promoted' follows from 'That damn Kaplan was promoted' but not vice versa, he would have regarded this as seriously misguided. For Frege, by hearing a sentence that contains words like 'damn' or 'cur' you do not learn (*erfahren*) more than by hearing their neutral counterparts, though he would concede that a speaker who uses such words conveys (*aüssern*) some kind of contempt (*Geringschätzung*) or the like. However,

¹⁵ Remember that for Frege the pejorative noun does not contribute to the thought expressed by the sentence in which it occurs. It is descriptively (i.e., truth-conditionally) and hence *inferentially* inert. So, although Frege himself made no such prediction, it can be made on his behalf.

what a speaker conveys by some word does not necessarily affect the inferential relations between sentences that contain them. (SANDER 2019: 382)

The objection relies upon the assumption that only what is truth-conditionally relevant (*what is said*, in Grice-Kaplan's vocabulary) can affect logic (i.e., relations of logical consequence between thoughts). This is, as Kaplan (1999: 4 fn5) himself points out, a "common assumption" to make made not only by Frege, but by most contemporary authors concerned with the semantics-pragmatics divide, starting with Grice. But there are reasons to believe that, while common, it is unwarranted and that Kaplan's inferences are meant to show, precisely, that while there is a sense in which A1 (*) and A2 (*) can be said to be equally valid, there also is a sense in which they can be said not to be, namely, the sense of "validity" in which expressive elements such as the speaker's (derogatory) attitude are allowed into the picture. If, the counterargument runs, expressive elements such as these had no inferential potential, it would make little sense to speak of a difference in logical status between A1 (*) and A2 (*); it makes sense; *ergo*, they do have inferential potential.

Note that this is perfectly compatible with the claim that the pejorative *qua* c-device does not contribute to what is said (in Frege's terminology, to the *thought* expressed), so that Kaplan's challenge can be set even assuming that no truth-conditional contribution is being made *or* that a contribution is made by the pejorative along another semantic/pragmatic dimension than the truth-conditional one. Kaplan makes clear that this holds for Grice's analysis of the meaning of words for logical particles (further members of the class of c-devices) in terms of conventional implicature. But it is not too much of a stretch to say that the same holds for Frege's "analysis" of the meaning of pejorative nouns in terms of (unasserted) hints given by the speaker, considering that F(rege)-implicature is rightly taken by some authors (in particular, Horn) to be a precursor to Grice's notion of conventional implicature:

The arguments I will present are meant to show that even accepting Grice's analysis, the logic is affected by the choice of particle, as it should be on my view of logical validity as the preservation of truth-plus rather than (merely) descriptive truth. If this is correct, then generations of logic teachers, including myself, have been misleading the youth. Grice sides with the logic teachers, and though he regards the expressive content as *conventional* and hence (I would say) semantic (...), he categorizes it with the maxim-generated *implicatures*. (KAPLAN 1999: 20-21; apud HORN 2013: 150).

If Kaplan is right, that is, if the challenge can be set even assuming that the c-device makes no truth-conditional (descriptive) contribution because truth-conditional inertness need not entail inferential inertness, then not only will it not

do to reply on Frege's behalf that offloading the c-device's inferential potential to another dimension of meaning is "misguided" since the latter is logically irrelevant, but a natural way to interpret the challenge is as casting doubts over the truth of the variant of the dictum attributable to Frege.

I am already here in the business of assessing the "debate" between Kaplan and Frege over the semantics and logic of pejoratives, assuming the commensurability of their respective contributions. But a proper assessment needs to take a step back and consider whether there is any "debate" at all.¹⁶

3. ASSESSING THE "DEBATE"

3.1. Do They Talk Past Each Other?

One might indeed argue that there is no debate at all and that Frege and Kaplan just talk past each other. For one thing, Frege's taxonomy of non-truth-conditional (not-at-issue) contents is a logic-driven, purpose-related one with no overlap with current taxonomies, whereas Kaplan's is an attempt to capture some features of expressive content that partially overlaps with current taxonomies.¹⁷ For another, the relevant notion of (logical) validity for Frege is, presumably, the classical one defined over truth — a deductive argument is valid, on Frege's view, just in case it is truth-preserving¹⁸ — while Kaplan (1999) redefines (logical) validity either as information delimitation, or as truth-plus preservation. Let me elaborate a bit.

Frege's taxonomy of colourings, or rather, what may be reconstructed as such (see SANDER 2019: 388; 2021, forthcoming) was devised primarily for the purpose of separating what is relevant to a study of inferential relations between thoughts (recognized as true) from what is not yet comes mixed up with it in ordinary language — for *logical* purposes, that is. Since what determines the importance of a topic is ultimately the theoretician's purpose, what is considered essential, for instance, by literary critics, linguists, or meta-ethicists, may not be so considered by the logician and vice versa. As a result, distinctions that may seem essential to the former may be overlooked by the latter (and vice versa). Sander quotes a passage from *The Thought* wherein Frege makes this point quite clear. After

¹⁶ Here and in what follows, I shall use scare quotes around the word *debate* for, historically speaking, it is one-sided.

¹⁷ Unsurprisingly, since Kaplan (1999) helped shape them.

¹⁸ I am not using the biconditional and do not take "just in case" to stand for it, for being truth-preserving is not sufficient, in Frege's view, for validity. In addition, the thought expressed in the conclusion must be *recognized as true* in virtue of having been inferred from thoughts *recognized as true* in the premises. See CURRIE (1987).

giving examples of distinctions that, from the logician's point of view, "make no difference to the thought" (typically, distinctions involving the use of c-devices such as words for logical connectives, adverbs, the use of the passive vs. active voice and nominative-dative interchanges), he goes on noticing:

It is just as important to ignore distinctions that do not touch the heart of the matter, as to make distinctions which concern what is essential (*das Wesentliche*). But what is essential depends on one's purpose (*Zweck*). To a mind concerned with the beauties of language, what is indifferent to the logician may seem to be just what is important. (FREGE, 1918-19: 64; Sander's modified translation in SANDER 2019: 389)

A good case in point is the distinction between words for logical connectives such as "but" or "although" and pejorative nouns such as "cur". Both are classifiable in Fregean terms as c-devices. Still, the emphasis in current taxonomies of non-truth-conditional contents is on noteworthy behavioural differences between them when embedded in doxastic operators. Consider belief reports such as (7) and (8) below, uttered by A:

(7) B believes that C is poor *but* honest.

(8) B believes that *that cur* howled the whole night.¹⁹

As Sander rightly points out, assuming their semantic/pragmatic contribution is not exhausted by the meaning features responsible for their truth-conditional profile, there is a striking difference here in projection behaviour between the (italicized) c-devices evidenced by the fact that (8) allows two readings on which the attitude of disdain expressed by the pejorative noun either is A's or attributable to B (when uttered by A), while (7) allows just one reading on which A takes B to be committed to some sort of contrast between (C's) poverty and honesty. In (7) the doxastic operator acts as a "plug" (KARTTUNEN 1973), that is, a predicate that blocks off the commitment of the embedded clause, while in (8) it acts as a "hole" (*ibid.*), that is, a predicate that (on one possible reading, at least) passes it up the tree.

On Frege's view, this distinction, grounded in a behavioural difference in belief reports, can be ignored insofar as it is (allegedly) irrelevant to logic. What matters to the logician (as opposed, say, to the literary critic) is that both devices be truth-conditionally and hence (for Frege) inferentially inert. And they are, on Frege's view, because whatever content is conveyed by the device isn't expressed (or asserted) by the sentence, but only induced by way of hints. By contrast, Kaplan takes it not only that unpluggability (scopelessness, non-displaceability) need be

¹⁹ The (slightly modified) examples are Sander's in SANDER (2019: 388). Hereafter, I am drawing heavily on his analysis. My emphases.

accounted for as a distinctive feature of expressive (derogatory) content, but that it has bearings upon logic in the following sense: some arguments look valid only if we overlook the fact that some derogatory content is expressed the hallmark of which is to be scopeless (unpluggable, non-displaceable).²⁰ Conversely, taking this fact into account leads us to consider a notion of (logical) validity significantly different from the classical (Fregean) notion either because it is not defined over truth or because, in case it is, truth is not enough to capture it. This corresponds to Kaplan's proposal to redefine logical validity either in terms of information delimitation (containment) or truth-plus preservation.

3.2. Kaplan's Edge

Nevertheless, I take it that the “debate” still stands, and that Kaplan has the edge over Frege. It stands because whether a deductive inference is valid is not a matter of decision on the logician's part. Kaplan cashes this out in terms of logic (or logical theory) not being a “purely stipulative science” (1999: 4 fn4), meaning that we must rely up to a certain point “on our pre-theoretical intuitions about logical consequence” (ibid.). Indeed, the validity of $A1(*)$, as opposed to the non-validity of $A2(*)$, can be considered a *datum* to be accounted for by any logical theory no matter how the notion of logical consequence is defined.²¹ So, even though Kaplan and Frege can be viewed as talking past each other on account of working with different definitions of logical consequence, the “debate” is still on because our pre-theoretical intuitions present us with a difference in logical status that must be acknowledged prior to any explanatory task. And it will not do to argue along Fregean lines that this is confused because the colouring (or shading) is inessential to the logician's purpose, since whether the behaviour of non-truth-conditional content is (or is not) relevant to the validity of arguments is not “a purely stipulative” matter. The mere fact that clarity is achieved here regarding the explanandum-explanans distinction gives Kaplan a certain edge. What seems to speak also in favour of Kaplan is that his logical theory is, arguably, equipped to account for a wider range of valid deductive inferences than Frege's, as the examples of deductive inference involving pejorative terms suggest. This, however, need be verified rather than taken for granted.

²⁰ Although Kaplan (1999) does not use the current terminology, he tackles the issue under the general heading of scope. On scopelessness (unpluggability, non-displaceability, hyperprojectability) as a distinctive and, arguably, defining feature of expressive (derogatory) content, see amongst others POTTS (2007), SAUERLAND (2007), GUTZMANN (2019), SOUTIF; MÁRQUEZ (2020).

²¹ Note it has been considered so in the literature on pejorative content. See e.g. HOM (2010), DIFRANCO (2014).

3.3. A Risky Bet

Consider one of the options envisioned by Kaplan, namely the redefinition of logical validity as information delimitation (contention). The hallmark of this strategy is to avoid relying on the notion of truth, given the variability and shakiness of our intuitions about its applicability in the cases under scrutiny, relying instead on both the notion of semantic information (carried by a linguistic expression in virtue of its conventional meaning) and “our more stable” and “widely shared” intuitions about logical consequence (KAPLAN 2004: [33:30]).

Information delimitation (contention). There must be no semantic information in the conclusion that is not already contained in the premises.

This surely is a way to explain the datum, since the difference in logical status can be explained by the fact that A_2^* , in contrast to A_1^* , violates the constraint: although the conclusion does not *say* more than is already said in the premise, it contains more *semantic information*, namely the information that the speaker despises (or holds whatever negative attitude towards) the expressive’s target (suits to the use of “damn”) or, as far as A_2^* is concerned, laments the fact that Kaplan was promoted, in addition to the truth-conditional information (that Kaplan was promoted) shared by the premise. By contrast, the datum is not (and cannot) be explained using the classical notion of logical validity as truth-preservation, since A_1^* and A_2^* both are truth-preserving. So, Kaplan’s (first) attempt to redefine logical validity gives him *prima facie* an edge (over Frege) to the extent that he is thereby able to account for a wider range of data. Still, this comes at a cost, as the strategy faces two unresolved issues.

First, the constraint is loose (or insufficiently tight). Consider a deductive inference such as $\neg A$; therefore, A (VALTONEN 2019: 7). The constraint is arguably met: the conclusion does not contain more information than the premise. Yet, the former does not seem to logically follow from the latter. Second, defining logical validity as information contention turns the validity claim into an analytic truth, given that deduction can also be defined in these terms. This does not look right: validity must be a “synthetic” property of deductive inferences if we are to allow the possibility of invalid deductive inferences.

Now consider Kaplan’s other option, namely redefining logical validity in terms of a broader notion of truth-plus (see 1999: 6-8). A pejorative sentence is true, on this notion, only if it is descriptively *and* expressively correct (*i.e.*, only if what it says is the case and the attitude purportedly expressed by the pejorative is

held by the speaker). Take, for instance, “that damn Kaplan was promoted”. It is true-plus only if Kaplan was promoted, and the speaker despises Kaplan. This granted, a broader notion of validity-plus can be defined as follows:

Validity-plus. A deductive inference is valid-plus only if it is truth-plus-preserving (*i.e.*, truth-plus attitude-preserving).

Again, an important merit of this attempt at redefining (logical) validity is that it explains the datum: on the new definition, A1(*) is while A2(*) is not truth-plus preserving (hence, is invalid). And this seems to give Kaplan an edge over Frege for the reasons set out above. This definition is meant to *improve* on the notion of validity classically defined as truth-preservation. This means that, given the definition, all truth-plus-preserving deductive inferences are expected to be truth-preserving, but not vice-versa. And this is, indeed, the case with A1(*) and A2(*): the former is truth-plus and truth-preserving, therefore valid (both in the classical and the extended sense of the word “valid”) while the latter is truth-preserving (*i.e.*, classically valid) albeit invalid in the extended (truth-plus-preserving) sense of the word.

The trouble is that some deductive inferences that are presumably truth-plus-preserving *aren't* truth-preserving, thereby unfulfilling the expectation. Consider the following couple of arguments:

(A3) Fido is a dog and I regard dogs as contemptible; therefore, Fido is a cur.

(A4) Fido is a cur; therefore, Fido is a dog and I regard dogs as contemptible.²²

Let us assume for argument's sake that “I regard dogs as contemptible” is the correct sentential paraphrase for “cur” and that the expression is correctly used only if the paraphrase is true at the world and the time of the context of utterance — this is in line with Kaplan's own analysis. Intuitively, both arguments are, in contrast to A1 and A2, truth-plus-preserving since the descriptive content *and* the attitude are preserved in the conclusion. Still, A4, as opposed to A3, is *not* truth-preserving, since there is at least one interpretation on which the conclusion is false and the premise true: the one on which the pejorative is *not* used as it ought to be, namely as expressing or displaying a derogatory attitude on the speaker's

²² I am adapting an example from Valtonen (2019). Note that the example does not work with pejorative epithets, presumably because they have no (detachable) neutral counterpart. Since Frege's pejorative nouns do have such counterparts, it can be easily adjusted using one of Frege's favourite examples of c-device.

part.²³ If this is right, then *validity-plus* does not do what it was meant to, namely, improve on the classical definition of (logical) validity.

Either way, what initially seemed to give Kaplan the edge over Frege eventually turns into a risky bet on the prospects of a redefinition of the notion of logical validity.

4. CONCLUSION

Let me sum up the results achieved in this essay on the Kaplan-Frege “debate” over pejoratives. To begin with, I argued that although Kaplan conjecturally ascribes to Frege a dictum that concerns the consequences for logic of the truth-conditional inertness of the meaning of pejorative *epithets*, there are solid grounds for the ascription to Frege of a variant of the dictum — something like: “logic (and perhaps even truth) is immune to *pejorative* colour”. The grounds are Frege’s argument against MTV to the extent that it concerns the logical bearings of the occurrence of pejorative nouns (such as “cur”) in sentences. I showed that, despite the difficulties faced by Frege’s identity view, the argument goes through yet relies on the contentious assumption that the relation of logical consequence between the premise(s) and the conclusion can only be affected provided the term makes a non-trivial descriptive (truth-conditional) contribution to the thought expressed (or asserted). As I understand them, Kaplan’s examples of difference in logical status between deductive inferences depending on the whereabouts of the pejorative within them challenge just that. This is shown by the fact that the challenge can be set even assuming (as Frege has it) that the pejorative is truth-conditionally inert. The proper way to understand Kaplan’s challenge is, in my view, to understand it as challenging the Fregean idea that the pejorative epithet, being truth-conditionally inert, has *no* inferential potential. I take it that Kaplan is right in arguing against Frege that to the extent that *there is* a difference in logical status between A1 and A2 (the former being valid, the latter invalid), the pejorative epithet *has* inferential potential depending on where it occurs in the inference. And like Kaplan, I take it, *pace* Frege, that this is a *datum* to be accounted for by a logical theory. Kaplan’s theory seems equipped to account for a wider range of deductive inferences, including expressively valid (as opposed to invalid) ones, and this gives him *prima facie* an edge over Frege in the “debate”. However, I ended up showing that Kaplan’s attempts to redefine the notion of logical validity (either as information delimitation or *validity-plus*) in order to

²³ Note that, in this case, while not *true-plus* the premise is still *true* because it is enough that it be truth-conditionally equivalent to “Fido is a dog”.

account for the datum turns into a risky bet on the prospects of such redefinitions. If (as I am inclined to believe) the prospects aren't good, then redefining logical validity either way gives Kaplan no real edge in the "debate". What gives him an edge, though, is to have achieved clarity on the issue as to whether the pejorative's inferential potential is part of the explanandum.

ACKNOWLEDGMENTS

Research for this paper has benefited from the support of the CNPq (*Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico*, Brasil) via a Senior Post-Doctoral Grant (#101052/2020-0) and a Research Productivity Grant (#305436/2020-1). It has also benefited from the support of the CAPES (*Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior*, Brasil, #001). I am grateful to the participants of the Symposium on Expressivity held in May 2022 at the Universidad de la República Uruguay (Montevideo) for challenging discussions and helpful suggestions.

REFERENCES

- AUXIER, R.E.; HAHN, L. E. (eds.). *The Philosophy of Michael Dummett*. Chicago, La Salle, ILL.: Open Court, 2007.
- BACH, K. *Loaded Words: On the Semantics and Pragmatics of Slurs*. In: D. SOSA (ed.) (2018), pp. 60-76.
- COSENZA, G. (ed.) *Paul Grice's Heritage*. Turnhout: Brepols, 2001.
- CURRIE, G. Remarks on Frege's Conception of Inference. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 28 (1), pp. 55-68, 1987.
- DI FRANCO, R. Pejorative Language. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2014.
- DUMMETT, M. *Frege: Philosophy of Language*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- FREGE, G. Über Begriff und Gegenstand. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 16 (2), 1892a.
- FREGE, G. Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100 (1), pp. 25-50, 1892b.
- FREGE, G. Logik. In: H. HERMEL; KAMBARTEL, F.; KAULBACH, F. (Hrsg.) (1969), pp. 137-63, 1897.
- FREGE, G. Einleitung in die Logik. In: H. HERMEL; KAMBARTEL, F.; KAULBACH, F. (Hrsg.) (1969), pp. 201-12, 1906a.

- FREGE, G. Kurze Übersicht meiner logischen Lehren. In: H. HERMEL; KAMBARTEL, F.; KAULBACH, F. (Hrsg.) (1969), pp. 213-18, 1906b.
- FREGE, G. Brief an Husserl. In: GABRIEL, G. et al. (Hrsg.) (1976), pp. 101-6, 1906c.
- FREGE, G. Der Gedanke. Eine logische Untersuchung. *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, 2, pp. 58-77, 1918-19.
- FREGE, G. *Nachgelassene Schriften*. H. HERMEL; KAMBARTEL, F.; KAULBACH, F. (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner, 1969.
- FREGE, G. *Posthumous Writings*. HERMES, H.; F. KAMBARTEL; F. KAULBACH (eds.). Oxford: Blackwell, 1979.
- FREGE, G. *Wissenschaftlicher Briefwechsel*. GABRIEL, G. et al. (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner, 1976.
- GUTZMANN, D. Expressives and Beyond: An Introduction to Varieties of Use-Conditional Meaning. In: GUTZMANN; H.-M. GÄRTNER (eds.) (2013), pp. 1-58.
- GUTZMANN, D. *The Grammar of Expressivity*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- GUTZMANN, D.; GÄRTNER, H.-M. (Eds.). *Beyond Expressives: Explorations in Use-Conditional Meaning*. Leiden: Brill, 2013.
- HAY, R. Hybrid Expressivism and the Analogy Between Pejoratives and Moral Language. *European Journal of Philosophy*, 21 (3), p. 450-474, 2013.
- HOM, C. Pejoratives. *Philosophy Compass*, 5 (2), pp. 164-185, 2010.
- HORN, L. R. Towards a Fregean Pragmatics: Voraussetzung, Nebengedanke, Andeutung. In: I. KECSKES; L. R. HORN (Eds.) (2007), pp. 39-69.
- HORN, L. R. I Love Me Some Datives: Expressive Meaning, Free Datives, and F-Implicature. In: D. GUTZMANN; H.-M. GÄRTNER (eds.) (2013), pp. 143-189.
- KAPLAN, D. The Meaning of 'Ouch' and 'Oops': Explorations in the Theory of Meaning as Use. *Cornell Conference on Context Dependency*, pp. 1-29, 1999.
- KAPLAN, D. The Meaning of 'Ouch' and 'Oops'. Howison Lecture in Philosophy delivered at UC Berkeley. Transcribed by E. Coppock, 2004.
- KARTTUNEN, L. Presuppositions of Compound Sentences. *Linguistic Inquiry*, 4 (2), pp. 169-193, 1973.
- KECSKES, I; HORN, L. R. (Eds.) *Explorations in Pragmatics: Linguistic, Cognitive, and Intercultural Aspects*. Berlin, New York: De Gruyter, 2007.
- KORTUM, R. *Varieties of Tone: Frege, Dummett, and the Shades of Meaning*. London: Palgrave Macmillan, 2013.
- KURASUGI, K.; STAINTON, R. (eds.). *Philosophy and Linguistics*. London, New York: Routledge, 1999.
- NEALE, S. Coloring and Composition. In: Kurasugi, K.; R. Stainton (eds.) (1999), pp. 35-82.

- NEALE, S. Implicature and coloring. In: G. Cosenza (ed.) (2001), pp. 135-180.
- ORLANDO, E.; SAAB, A. (eds.). *Slurs and Expressivity: Semantics and Beyond*. Lanham, MA: Lexington Books, 2020.
- PICARDI, E. Colouring, Multiple Propositions, and Assertoric Content. *Grazer Philosophische Studien*, 72 (1), pp. 49-71, 2006.
- PICARDI, E. On Sense, Tone, and Accompanying Thoughts. In: R. E. AUXIER; HAHN, L. E. (eds.) (2007), pp. 491-520.
- POTTS, C. The Expressive Dimension. *Theoretical Linguistics*, 33 (2), pp. 165-198, 2007.
- SANDER, T. Two Misconstruals of Frege's Theory of Colouring. *The Philosophical Quarterly*, 69 (275), pp. 374-92, 2019.
- SANDER, T. Fregean Side-Thoughts. *Australian Journal of Philosophy*, 99(3), pp. 455-71, 2021.
- SANDER, T. Taxonomizing Non-At-Issue Contents. *Grazer Philosophische Studien*, forthcoming.
- SAUERLAND, U. Beyond Unpluggability. *Theoretical Linguistics*, 33 (2), pp. 231-6, 2007.
- SOSA, D. (ed.). *Bad Words: Philosophical Perspectives on Slurs*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- SOUTIF, L.; MÁRQUEZ, C. Expressives and the Theory of Bias. In: ORLANDO, E.; A. SAAB (eds.) (2020), pp. 95-116.
- VALTONEN P. Semantic Innocence and Kaplanian Inferences. *Sats*, 20 (1), pp. 19-33, 2019.

ARTIGOS

Inferência da única explicação e a eliminação de hipóteses: uma abordagem pragmática

*Inference to the only explanation and the elimination of hypotheses:
a pragmatic approach*

 10.21680/1983-2109.2022v29n59ID23073

Marcos Rodrigues da Silva

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

 0000-0002-3327-7984

mrs.marcos@uel.br

Resumo: Um dos debates atuais em filosofia da ciência diz respeito ao *status* das hipóteses descartadas em processos de escolha de teorias. Por um lado, temos a inferência da única explicação, defendida pelo filósofo realista Alexander Bird: quando ocorre uma escolha entre teorias que buscam explicar uma evidência, seleciona-se a melhor delas e, como as outras foram refutadas, temos apenas uma única explicação da evidência. Por outro lado, o filósofo antirrealista Kyle Stanford entende que, em situações de escolha de teorias, é possível que ocorra uma eliminação prematura de hipóteses, de modo que algumas hipóteses teriam sido desconsideradas pela comunidade científica. Ambas propostas possuem uma natureza exclusivamente epistemológica; ou seja: elas tratam apenas da relação entre as hipóteses e as evidências empíricas. Contudo, casos de escolha de teorias podem também ser tratados a partir de um enfoque pragmático, o qual considera não apenas a relação entre hipóteses e as evidências empíricas, mas também a dinâmica da comunidade científica na qual se infere a única explicação e certas hipóteses são descartadas.

Palavras-chave: Inferência da única explicação; Eliminação de hipóteses; Abordagem pragmática.

Abstract: Among several debates in philosophy of science one of them concerns the status of eliminated hypotheses in theory choice processes. On the one hand, there is what is called inference to the only explanation, argued for by the realist philosopher Alexander Bird: when a theory choice that seek to explain an evidence takes a place, the best one is selected and, as the others were refuted, we have only one explanation of this evidence. On the other hand, anti-realist philosopher Kyle Stanford understands that in cases of theory choice, it is possible to eliminate some hypotheses in a premature way, so that some hypotheses would have been disregarded by the scientific community. Both proposals are exclusively epistemological; that is, they deal only with the relationship between hypotheses and empirical evidence. However, cases of theory choice can also be dealt with from a pragmatic approach, which takes into account not only the relationship between hypotheses and empirical evidence, but also the dynamics of the scientific community in which the only explanation is selected, and some hypotheses are eliminated.

Keywords: Inference to the only explanation; Elimination of hypotheses; Pragmatic approach

INTRODUÇÃO

Diante de um problema científico, os cientistas formulam hipóteses para solucioná-lo. Considerando o conhecimento acumulado que os cientistas possuem, o número dessas hipóteses pode ser bastante elevado e será necessário, em caso de proliferação de hipóteses, selecionar, em um primeiro momento, as mais razoáveis e plausíveis, e, em seguida, selecionar, dentre as mais razoáveis e plausíveis, a hipótese que melhor resolve o problema. Essa situação é tratada, na filosofia da ciência, como um caso de *inferência da melhor explicação*, a qual descreve os procedimentos científicos com ênfase na natureza *eliminativa* da prática científica. Ao longo do desenvolvimento da discussão, a inferência da melhor explicação ganhou uma versão, denominada de *inferência da única explicação*. Essa versão foi formulada pelo filósofo Alexander Bird, e é a que será discutida nesse artigo.

Diante de um resultado final de um processo eliminativo, os filósofos da ciência podem ser divididos em dois grupos, com duas atitudes filosóficas bastante distintas. Temos, por um lado, filósofos que entendem que processos eliminativos são confiáveis e por isso produzem conhecimento igualmente confiável acerca da realidade; a posição epistemologicamente *otimista* desses filósofos é conhecida como *realismo científico*. Por outro lado há filósofos que, embora aceitem procedimentos eliminativos, e também aceitem a confiabilidade da ciência, são *pessimistas* quanto ao que podemos extrair epistemologicamente dos resultados do conhecimento científico; tais filósofos são conhecidos como *antirrealistas*.

É importante, antes de prosseguirmos, deixar claro que não se trata de uma discussão acerca do grau de importância da ciência; não se trata de um debate entre entusiastas da ciência e céticos. Tanto realistas quanto antirrealistas aceitam que a ciência é o melhor acesso à realidade natural, à busca de explicações de mecanismos subjacentes à realidade etc. Se trata, na verdade, de saber o tipo de atitude epistêmica que se deve ter diante da ciência.

Assim considerado, o debate é bastante antigo. Ele remonta, por exemplo, à discussão do (nos termos deste artigo) antirrealista George Berkeley sobre o que poderia ser extraído da mecânica de Newton; Berkeley defendia a ciência de Newton como bem sucedida, porém não acreditava que ela era a única forma de acesso à realidade (Berkeley, 2006¹). Essa discussão se desenvolveu ao longo dos

¹ Conferir, dessa obra de Berkeley, especialmente o parágrafo 67.

séculos e se tornou disciplinar na filosofia da ciência a partir da década de 1970 e mantém essa natureza ainda nos dias de hoje. Um debate bastante atual diz respeito ao *status* das hipóteses descartadas por meio de inferências eliminativas: o fato de elas terem sido descartadas revela o poder da ciência de se livrar de hipóteses indesejáveis ou revela que isso não passa de uma necessidade prática de retermos apenas uma explicação e com isso organizarmos melhor a atividade científica?

Para exemplificar esse debate, são buscados subsídios na filosofia realista do filósofo Alexander Bird, para quem, quando se procede por meio de inferências eliminativas, temos não apenas a melhor, mas a *única* explicação válida de uma evidência, e essa explicação é totalmente digna de crédito e devemos ser otimistas e acreditar que estamos diante da única forma de compreender a evidência. Para a concepção antirrealista, temos o filósofo Kyle Stanford, que entende que o resultado de nossos procedimentos eliminativos não significa que a explicação que temos de um fenômeno fornece um privilégio epistêmico.

O debate pode então ser colocado nos seguintes termos: qual deve ser a atitude epistemológica quando ocorre a eliminação de hipóteses? As seções 1e 2 deste artigo apresentam, respectivamente, as posições realista e antirrealista neste debate, a partir dos autores acima indicados.

Ocorre que, a despeito das diferenças de atitudes epistemológicas, ambas posições concordam em dois aspectos fundamentais: i) a existência de processos eliminativos; ii) não é necessário, para a discussão, a introdução de elementos extra-epistemológicos para tratar do tema. Assim, a) considerando que houve inferências eliminativas, b) o realista aponta que elas são uma indicação da confiabilidade da ciência, enquanto c) o antirrealista lança dúvidas quanto ao privilégio epistêmico que elas suscitariam. Deste modo, realistas e antirrealistas discordam quanto ao *status* epistêmico das hipóteses aceitas por meio de inferências eliminativas, mas operam num quadro de amplo acordo metodológico: a única análise possível é a análise epistemológica.

Com isso, o objetivo da terceira seção deste artigo é o de apresentar uma concepção pragmática ao problema das hipóteses aceitas por meio de inferências eliminativas. Será sustentado, nessa seção, que a eliminação de hipóteses é uma função tanto de aspectos epistemológicos – no interior dos quais colaboram, para sua compreensão, tanto realistas quanto antirrealistas – quanto de aspectos pragmáticos, os quais dizem respeito não apenas à relação entre as hipóteses e a

realidade natural, mas também ao funcionamento da comunidade científica. Para alcançar esse objetivo empregam-se os conceitos de “disciplinas científicas” e de “coordenação recíproca”. O primeiro conceito é buscado na obra de Timothy Lenoir, e será útil para ambientar a discussão do *status* epistêmico das alternativas eliminadas na questão pragmática da criação de disciplinas científicas, uma vez que, no momento de criação de disciplinas, ocorrem vários casos de eliminações de alternativas que nem sempre segue os parâmetros epistemológicos oferecidos por realistas e antirrealistas. O segundo conceito se encontra em Barbara Herrnstein Smith e enfatiza a dinâmica da produção científica em laboratórios, dinâmica essa que pode auxiliar a compreender certas limitações que são impostas aos investigadores.

Na conclusão, sugere-se que a discussão entre realistas e antirrealistas acerca dos processos eliminativos poderia ser ainda mais bem desenvolvida com aportes pragmáticos tais como o de Lenoir e de Herrnstein Smith; ou seja: não se está aqui propondo que o debate sobre processos eliminativos entre realistas e antirrealistas seja deixado de lado, mas que tal debate poderia ser enriquecido com a inclusão de fatores pragmáticos na eliminação de hipóteses.

1 ALEXANDER BIRD E A INFERÊNCIA DA ÚNICA EXPLICAÇÃO

Para filósofos da ciência que defendem o realismo científico, quando os membros da comunidade de uma disciplina científica aceitam uma teoria como bem sucedida, pode-se dizer que essa comunidade tem boas razões para aceitar esta teoria como verdadeira. As razões para este tipo de qualificação da aceitação podem ser expressas no célebre argumento da inferência da melhor explicação, formulado originalmente Gilbert Harman (em 1965) e que pode ser assim apresentado: a) uma evidência deve ser explicada; b) uma hipótese explica melhor a evidência do que outras hipóteses rivais; c) conclusão: podemos acreditar na verdade dessa hipótese (Harman, 2018, p. 326).

A estrutura do argumento deixa clara a relação entre “uma hipótese explicar melhor a evidência” e a “crer na verdade da melhor hipótese”: a melhor hipótese não apenas explica melhor, mas também oferece razões para acreditarmos que ela seja verdadeira, o que torna, automaticamente, injustificada a crença na verdade das outras hipóteses concorrentes. Deste modo, a inferência da melhor explicação, em uma primeira análise, parece ser uma excelente forma de se defender a concepção de que a aceitação autoriza a crença na verdade da teoria eleita como melhor explicação. Contudo, como

pergunta Alexander Bird (2014, p. 378), qual seria o *status* das hipóteses descartadas por meio da inferência da melhor explicação? Além disso, seria possível ter garantias epistemológicas de que as hipóteses alternativas eliminadas foram de fato refutadas? Para podermos ter estas garantias, argumenta Bird, a inferência da melhor explicação deveria se transformar em uma *inferência da única explicação*; assim, a hipótese eleita como melhor explicação teria sido, de fato, no momento da competição, a melhor; mas, uma vez eleita, tornou-se a única e portanto falaríamos de inferência da única (e não da melhor) explicação.

De acordo com Bird, os defensores da inferência da melhor explicação trabalharam com uma noção muito limitada de “evidência científica”. Uma evidência é aquilo que serve para demonstrar empiricamente que algo é o caso. Ora, como é óbvio, nenhum cientista consegue trabalhar com “evidência total” (Bird, 1999). Para substituir a exigência de uma evidência total, o cientista precisa confiar em conhecimentos já consolidados (ou, em linguagem técnica, conhecimento anterior) (Bird, 2010, p. 351). Para Bird, o conhecimento consolidado também é uma evidência.

Sendo assim, é preciso relacionar os conceitos de “refutação” e “evidência”. Deste modo, se uma nova hipótese não é compatível com um conhecimento consolidado, então esta hipótese é automaticamente excluída; mas note-se: ela não é excluída apenas por ser incompatível com a evidência empírica, mas também com o conhecimento consolidado e, portanto, ela pode ser considerada refutada e podemos, adicionalmente, falar de eliminação hipóteses e reter a única explicação. Como argumenta Bird (2014, p. 378):

Apresento uma perspectiva diferente de evidência. Uma hipótese é refutada se ela é incompatível com qualquer proposição *conhecida*. O que é conhecido inclui proposições que não são observações. Imaginemos que S deduziu corretamente que a hipótese é inconsistente com uma proposição, e S conhece *p*. A cláusula de fechamento implica que S sabe que *h* é falsa. Em geral a incompatibilidade conhecida entre uma hipótese e uma proposição (seja ou não observacional) que é conhecida como verdadeira produz o conhecimento de que a hipótese é falsa e portanto refutada. Assim, a restrição a observações não é garantida. Além disso, a incompatibilidade conhecida de uma proposição conhecida é *suficiente* para uma refutação (...).

Poderia ser alegado, contra Bird, que sua defesa da inferência da única explicação é excessivamente conservadora pois, diante de uma nova evidência empírica incompatível com o conhecimento consolidado, bastaria então ao cientista acionar o conhecimento consolidado e em seguida considerar refutada qualquer hipótese baseada nessa nova evidência empírica. Se fosse assim, sua

proposta não seria apenas conservadora, mas bastante discutível quanto à confiabilidade da ciência. Porém Bird não deixa essa questão sem resposta. Suponha uma nova evidência empírica que, ao mesmo tempo em que não é explicada por uma teoria vigente, é uma evidência considerada não descartável pela comunidade científica. Em termos técnicos, trata-se de uma evidência *anômala*. Se, após novas investigações científicas, é impossível converter o anômalo em algo esperado, mas a anomalia continua sendo considerada não descartável, ela então precisa ser explicada de algum modo. Bird sugere que a evidência anômala seja incorporada à teoria vigente, com ligeiras alterações de tal teoria. Assim, uma teoria (T) explica a evidência relevante (E); uma evidência anômala (e) precisa ser explicada por (T), mas isto não é possível devido à forma atual de (T); segue-se então um ajuste de (T) de modo que ela se transforme em (T*) e explique tanto (E) quanto (e) (BIRD, 1999, p. 34). As alterações em (T) foram mínimas, de modo então que a ruptura também foi mínima. Em síntese, esse é o chamado “princípio da ruptura mínima” defendido por Bird. Além disso, o princípio da ruptura mínima promoveria ajustes periódicos da relação entre uma teoria vigente e a realidade natural; mas, seja como for, a teoria que sofreu a ruptura mínima continua sendo a única explicação de um certo domínio de fenômenos, de modo que todas as alternativas eliminadas devem ser consideradas refutadas.

Bird é taxativo quanto às consequências de sua noção de evidência para uma garantia acerca da refutação de hipóteses: mesmo que considerássemos hipóteses incompatíveis com o conhecimento consolidado, elas seriam refutadas (Bird, 2014, p. 378). Nesse sentido, é “confiável ignorar” (Bird, 2014, p. 378) hipóteses alternativas incompatíveis com o conhecimento consolidado.

2 KYLE STANFORD E O PROBLEMA DAS ALTERNATIVAS NÃO CONSIDERADAS

Kyle Stanford não nega nem a existência de inferências eliminativas e nem mesmo sua importância (Stanford, 2006, p. 30). Sua questão diz respeito ao *status* epistêmico de alternativas não consideradas. Para Stanford, *em alguns casos*, tais alternativas não teriam sido de fato refutadas, pela simples razão de que sequer teriam sido consideradas. Os casos examinados por Stanford dizem respeito a teorias da hereditariedade do século XIX. Um de seus exemplos é o da desconsideração, por parte de Charles Darwin, de apontamentos feitos à sua teoria da pangênese (a teoria darwinista da hereditariedade) pelo cientista

Francis Galton. Com base nesses exemplos, Stanford assim formula o problema das alternativas não consideradas:

Inferências eliminativas são confiáveis apenas quando podemos estar razoavelmente seguros de que tenhamos considerado todas as alternativas mais prováveis, plausíveis ou razoáveis, antes de eliminarmos todas as alternativas exceto uma delas (...). Mas a história da ciência mostra que repetidamente fracassamos em conceber (e, portanto, considerar) alternativas a nossas melhores teorias (...) (STANFORD, 2006, p. 29)

A argumentação de Stanford possui uma forte relação com a história da ciência, o que o faz rejeitar propostas antirrealistas tais como as de que i) inevitavelmente todas as teorias serão um dia refutadas (Stanford, 2006, p. 7²), ii) qualquer teoria bem sucedida pode ser substituída por qualquer outra que também explique a evidência (Stanford, 2006, p. 8³) e iii) que o conjunto de hipóteses possíveis para explicar a evidência seria sempre um “conjunto defeituoso”, pois nunca poderíamos saber se poderia existir uma nova hipótese que explicaria melhor a evidência (Stanford, 2006, pp. 47-48⁴). Assim, para Stanford, hipóteses desconsideradas são hipóteses reais que foram desconsideradas, e não meras possibilidades lógicas.

Em seu exame de alguns episódios da história da biologia⁵, Stanford descobre que os cientistas são pouco afeitos ao exame de alternativas rivais (Stanford, 2006, p. 44); e não apenas os cientistas: as instituições científicas também não favorecem o exame aprofundado de tais alternativas (Stanford, 2006, p. 44). Porém, para Stanford, aparentemente isso seria muito difícil de ser modificado (Stanford, 2006, p. 135); pois, no final das contas, os cientistas que desconsideraram hipóteses sequer perceberam que estavam desse modo procedendo (Stanford, 2006, p. 134). Assim, já que não conseguirmos mudar nossas práticas inferenciais, é preciso aceitar esta limitação cognitiva e deixar de acreditar que a ciência fará melhor (Stanford, 2006, p. 135). A ciência é bem sucedida: “(...) as teorias científicas são as melhores ferramentas que possuímos para prever e (...) descobrir novos fenômenos” (Stanford, 2006, p. 210); mas esse sucesso possui suas limitações, pois “(...) os cientistas do passado de fato

² Essa tese é conhecida como “indução pessimista” e foi formulada por Larry Laudan em um artigo clássico de 1981.

³ Essa tese é conhecida como “subdeterminação das teorias pelos dados”.

⁴ Essa tese é conhecida como “conjunto defeituoso” e foi formulada por Bas van Fraassen.

⁵ Stanford, porém, acredita que é possível uma generalização de seus estudos históricos, pois a ciência do século XX (*Big Science*) também limita os cientistas na produção de alternativas (Stanford, 2015, p. 8). Sua generalização é uma resposta aos comentários de Peter Godfrey-Smith e Michael Devitt.

falharam de modo repetido e característico em conceber possibilidades alternativas sérias” (Stanford, 2006, p. 46).

Stanford acredita, portanto, que os cientistas que desconsideram hipóteses alternativas atuam, por assim dizer, no “limite” de suas capacidades inferenciais; eles realizam operações científicas importantes (Stanford, 2006, p. 130) e não podem, em hipótese alguma, ser criticados por sua atuação científica. O que ocorre é que “os seres humanos simplesmente não são bons em exaurir conceitualmente o espaço de possibilidades alternativas sérias” (Stanford, 2006, pp. 134-135).

Assim, sua diferença com relação à posição de Bird está bastante clara. Enquanto Bird defende um otimismo epistêmico – as hipóteses alternativas foram refutadas –, Stanford é parcimonioso a este respeito: por não exaurirmos o espaço das alternativas “não estamos habilitados a acreditar nas conclusões de inferências eliminativas” (Stanford, 2006, p. 135).

3 A ELIMINAÇÃO DE HIPÓTESES EM UMA ABORDAGEM PRAGMÁTICA

As duas abordagens apresentadas até o momento possuem algo em comum: ambas são exclusivamente epistemológicas; ou seja: lidam apenas com a relação das teorias com as evidências. (Mesmo Stanford, quando menciona as instituições científicas, só o faz como um suporte adicional à sua concepção filosófica.) O problema que será a partir de agora abordado é o de se as questões colocadas por Bird e Stanford quanto ao *status* das hipóteses não consideradas são questões exclusivamente epistemológicas. A sugestão que será aqui explorada é que tais questões também podem ser abordadas de modo pragmático; ou seja: levando-se em consideração o contexto da produção científica. No caso desse artigo, delimita-se o contexto ao surgimento das disciplinas científicas e à relação entre práticas e discursos.

Começemos pelo conceito de “disciplina científica”. Uma disciplina científica, para ser posta em ação, necessita de um “programa disciplinar”, o qual terá como objetivo, entre outros, o de facilitar a interação de uma disciplina com outras e o de transmitir técnicas e ferramentas para pesquisadores da própria disciplina (Lenoir, 2003, p. 76). O programa disciplinar, contudo, não pode ser confundido com um “programa de pesquisa”. Um programa de pesquisa busca solucionar problemas de modo a aumentar a legitimidade das pesquisas orientadas por esse programa (Lenoir, 2003, p. 76) e a solução eficaz e cognitiva de problemas gera consenso em um campo científico (Lenoir, 2003, p. 78).

Disciplinas, por sua vez, não são resultantes de um movimento coordenado e direcionado (como o de solucionar um problema). Disciplinas emergem a partir de uma intencionalidade política: a de estabelecer técnicas, construir laboratórios, oferecer treinamento a profissionais de um campo científico, obter em instituições já existentes espaço para unidades de pesquisa etc. (Lenoir, 2003, p. 79-81). Ao contrário de programas de pesquisa, disciplinas não possuem uma meta tão bem definida.

Uma das características mais importantes da noção de disciplina científica para os propósitos deste artigo é que ela, uma vez estabelecida, sistematiza práticas no interior de instituições (Lenoir, 2003, p. 67). Ou seja: o comportamento disciplinar passa a ser uma regra, e um modo de prática científica se configura como padronizado.

Um outro conceito fundamental para a discussão desse artigo é o de “coordenação recíproca”, de Barbara Herrnstein Smith. Ela argumenta que a filosofia da ciência tradicional (tais como as de Bird e Stanford, e que Smith identifica na abordagem do filósofo Phillip Kitcher) costuma deixar de lado questões ligadas a técnicas de laboratório (Smith, 2002, p. 260). Ao fazer isso, a filosofia da ciência tradicional deixa de captar uma fonte importante de compreensão de como se estabilizam certas afirmações científicas (Smith, 2002, pp. 260-261). Essa estabilização, por sua vez, se manifesta, dentre outros modos, por meio de uma *adaptação* (Smith, 2002, p. 262). A adaptação ocorre em um sistema dinâmico (Smith, 2002, pp. 262-263) e pode ser compreendida por meio de sua noção de coordenação recíproca: não se trata de construir um discurso e em seguida procurar a teorização e as evidências correspondentes ao discurso; também não se trata, é claro, de uma produção teórica e empírica destinada a posteriormente se encaixar em um discurso (ou produzir um discurso) (Smith, 2002, p. 250). Se trata, de fato, de articular e coordenar reciprocamente as produções teóricas e empíricas com restrições institucionais.

De modo a exemplificar os aportes pragmáticos oferecidos por Lenoir e Herrnstein Smith, tomemos uma parte da história da genética clássica: sua institucionalização. Após o exemplo, retornamos aos conceitos de Lenoir e Herrnstein Smith.

Até o final do século XIX, discussões sobre hereditariedade estavam relacionadas a questões ligadas ao crescimento e desenvolvimento dos organismos. Enquanto disciplina, a genética emerge apenas no século XX, com um propósito específico: investigar unicamente a transmissão dos caracteres

(Bowler, 1989, p. 3). Tal emergência se deu tanto na Inglaterra (sob a liderança de William Bateson) quanto nos Estados Unidos (com a liderança de Thomas Hunt Morgan) nas duas primeiras décadas do século XX. Mas ela não ocorreu na Alemanha e França por um longo tempo.

Na França, embora eles tivessem contato com a obra de Bateson, e inclusive tenham empreendido experimentos genéticos (no sentido estrito da palavra), nenhum pesquisador – exceto Lucien Cuénot – adotou a linha anglo-americana para constituir um programa de pesquisa; mas mesmo Cuénot não chegou a disseminar suas pesquisas, nem mesmo entre seus alunos (Bowler, 1989, p. 122). Além disso, os franceses – em parte devido à recepção pouco calorosa que deram ao darwinismo (Farley, 1974, p. 290-291) – trabalhavam sob a orientação lamarckista, o que significava, na prática, que eles consideravam fatores ambientais para a compreensão de fenômenos genéticos.

Na Alemanha a situação não era muito diferente. A hereditariedade fazia parte de um amplo programa de investigação que incluía outros aspectos que não apenas o da transmissão de caracteres (Bowler, 1989, p. 122-123). E, ainda que uma importante obra de Morgan tenha sido traduzida para o alemão, e ainda que Erwin Baur tenha estabelecido uma escola de pensamento nos moldes da genética anglo-americana, o restante do mundo acadêmico-científico alemão ainda insistia no programa mais amplo (Bowler, 1989, p. 147). Além disso é importante assinalar que, quando da ascensão dos nazistas, muitos cientistas se refugiaram nos Estados Unidos. Um deles foi Victor Jollos, bastante famoso por suas pesquisas na Alemanha. Porém, ao tomar contato com a escola de Morgan, seu trabalho não era compatível com o da genética clássica (Bowler, 1989, p. 148-149).

Percebemos então o quanto as noções de “disciplina científica” e de “coordenação recíproca” podem auxiliar-nos a compreender esse extrato histórico e, além disso (como veremos na conclusão), auxiliar-nos igualmente a situar o debate entre realistas e antirrealistas em uma plataforma filosófica mais ampla. Eles são úteis para compreendermos tanto a indiferença franco-germânica à genética clássica quanto a recepção americana aos estudos germânicos. Pois, como vimos, havia *pesquisas* na França e na Alemanha, e havia também *conhecimento* acerca do que significava a genética clássica. Porém, não havia *disciplinas* – o que significa, portanto, falta de *coordenação recíproca* entre orientações gerais (tal como a da genética clássica) e práticas institucionalizadas. Assim, Lucien Cuénot (na França) e Erwin Baur (na

Alemanha) estavam (neste sentido) isolados da comunidade como um todo, e seus *programas disciplinares* não obtiveram institucionalização.

CONCLUSÃO

A genética clássica obteve o monopólio da questão da hereditariedade, e assim seus resultados se tornaram, para usar o vocabulário de Bird, a *única explicação* para os fenômenos desse campo. Note-se, porém, que essa inferência da única explicação não se deu tão somente por avaliações da evidência. Do mesmo modo, a eliminação de alternativas que, a partir da institucionalização da genética, não seriam mais consideradas, não ocorreu apenas por deficiências inferenciais, como pensa Stanford. De fato, o movimento foi muito mais amplo e os aspectos epistemológicos (teorização e experimentação) precisam ser colocados ao lado (sem maior ou menor importância) dos aspectos pragmáticos (os quais, do mesmo modo, não são mais nem menos importantes do que os aspectos epistemológicos).

Por meio dos conceitos de disciplina científica e de coordenação recíproca é possível vislumbrar um entendimento a respeito do porquê de certas hipóteses serem ou eliminadas ou desconsideradas a partir de um certo momento da investigação científica. A legitimação de uma nova disciplina científica é uma fonte inesgotável de eliminação de alternativas que, a despeito de sua cientificidade, não são mais capazes de se articular com as novas diretrizes disciplinares em um campo científico e nem são capazes de serem articuladas com tais diretrizes (ou seja: não ocorreria a coordenação recíproca), como aconteceu no caso de Victor Jollos.

A abordagem pragmática aqui sugerida se justifica tendo em vista um traço ausente nas abordagens tanto de Bird quanto de Stanford: a prática científica. Bird e Stanford tomam uma teoria científica como um sistema de enunciados; sendo assim, saber se uma explicação deve ser considerada como a única explicação, ou saber se ela foi desconsiderada, é um processo de análise semântica. Ocorre que uma teoria científica, embora seja composta de enunciados, é muito mais do que isso. Ela está associada a práticas concretas: está associada à existência concreta de um periódico, de um instrumento, de congressos que conferem forma e unidade a propostas científicas etc.

As contribuições de Bird e Stanford (e, de modo geral, de realistas e antirrealistas) são fundamentais para uma compreensão cada vez mais aprofundada da atividade científica. Como se poderia negar que as

considerações de Bird (sobre o conceito de evidência e de ruptura mínima) e o alerta de Stanford (para o fato de que podemos muitas vezes rejeitar hipóteses de modo prematuro) são conceitualmente relevantes para nossa compreensão de ciência? Contudo, ambas contribuições se situam numa dimensão exclusivamente epistemológica de compreensão da atividade científica e, por isso, nem sempre cobrem aspectos igualmente relevantes que estão envolvidos nas questões relativas à própria atividade científica.


Evidentemente, não se está aqui a exigir destes filósofos que atendam à exigência de compreender toda a dinâmica da atividade científica. Essa exigência seria bastante irrazoável. No entanto, o atendimento desta exigência apontaria certamente para um tratamento mais próximo da prática científica real, com seus experimentos, suas teorias, suas disciplinas e suas instituições.

REFERÊNCIAS

- BERKELEY, George. *De Motu*. São Paulo, *Scientiae Studia*, v. 4, n. 1, p. 115-137, 2006.
- BIRD, Alexander. Eliminative Abduction: examples from medicine. *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 41, n. 4, p. 345-352, 2010.
- BIRD, Alexander. Inferência da Única Explicação. *Cognitio*, v. 15, n. 2, p. 375-384, 2014.
- BIRD, Alexander. Scientific Revolutions and Inference to the Best Explanation. *Danish Yearbook of Philosophy*, v. 34, n. 1, p. 25-42, 1999.
- BOWLER, Peter. *The Mendelian Revolution*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.
- FARLEY, John. The Initial Reactions of French Biologists to Darwin's Origin of Species. *Journal of the History of Biology*, v. 7, n. 2, p. 275-300, 1974.
- HARMAN, Gilbert. Inferência da Melhor Explicação. *Dissertatio*, v. 47, p. 325-332, 2018.
- LENOIR, Timothy. *Instituindo a Ciência*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- SMITH, Barbara Herrnstein. *Crença e Resistência*. São Paulo: Unesp, 2002.
- STANFORD, K. Unconceived Alternatives and Conservatism in Science: the impact of professionalization, peer-review, and Big-Science. *Synthese*, v. 196, n. 10, p. 3915-3932, 2015.
- STANFORD, Kyle. *Exceeding our Grasp*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Fenomenologia e vocação em Ortega y Gasset

Phenomenology and vocation by Ortega y Gasset

 10.21680/1983-2109.2022v29n59ID25844

José Maurício de Carvalho

Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ)

 0000-0002-3534-5338

josemauriciodecarvalho@gmail.com

Resumo: Neste artigo avaliam-se novos estudos sobre a raiz fenomenológica do raciovitalismo. Discute-se a compatibilidade da ética da situação de Scheler com a concepção moral de Ortega, elaborada na chamada primeira navegação. A compreensão de que o pensamento orteguiano teve duas fases reativou esse debate sobre a presença da fenomenologia na segunda navegação. Os novos estudos aprofundam o tema. Conclui-se que a segunda navegação é um aprofundamento das ideias da primeira e que conceitos como vocação e missão podem ser lidos como valores no sentido concebido na primeira navegação, reafirmando, assim, a adesão de Ortega y Gasset à fenomenologia.

Palavras-chave: Ética; Fenomenologia; Raciovitalismo; Vocação; Missão

Abstract: In this article new studies are evaluated on the phenomenological root of raciovitalism. The compatibility of the ethics of Scheler's situation with the moral conception of Ortega, discussed in the so-called first navigation, is discussed. The understanding that the ortheguian thought had two phases reactivated this debate about the presence of phenomenology in the second navigation. The new studies deepen the theme. It is concluded that the second navigation is a deepening of the ideas of the first and that concepts such as vocation and mission can be read as values in the sense conceived in the first navigation, thus reaffirming Ortega y Gasset's adherence to phenomenology.

Keywords: Ethics; Phenomenology; Raciovitalism; Vocation; Mission

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Num artigo de 2015, Carvalho e Tomaz mostraram, com base nos estudos de Martín Sala, que a meditação de Ortega y Gasset era fenomenológica, mas possuía um caráter singular, no sentido de que: “não era simples continuação da [filosofia] desenvolvida por Husserl” (ZAMORA, 2014, p. 117). Mostraram adicionalmente que: “o estudo [orteguiano] dos valores, que tem influência da fenomenologia, se fez pela mediação de Max Scheler” (CARVALHO e TOMAZ, 2015, p. 14). E ainda que

na chamada segunda navegação, período posterior aos anos 1932, Ortega (id., p. 26): “colocara a vida como valor maior à volta do qual se articulavam os outros valores [e que isso...] era um tema já presente nos primeiros textos orteguianos.” E entendiam que isso fazia com que o pensamento ético da chamada segunda navegação fosse uma continuação da fase inicial, em que pese os acréscimos realizados.

Esse estudo completava outro trabalho de um dos autores intitulado *El problema del conocimiento en El Espectador de Ortega y Gasset* onde se dizia que as duas navegações representavam não um rompimento, mas um aprofundamento dos problemas discutidos na primeira fase de sua meditação. E o que é mesmo uma razão vital? A chave para compreensão da metafísica elaborada por Ortega y Gasset, ou seja, o que lhe dá compreensibilidade (MARÍAS, 1991, p. 32): “o método para essa metafísica, a via de acesso a essa realidade radical que é a vida humana, é justamente o que Ortega chama de razão vital.” Uma metafísica, para a qual (PILLETTI, 1968, p. 30): “cada homem é um ponto de vista, uma abertura para a verdade plenária.” Portanto, nessa segunda fase do pensamento orteguiano temos um olhar em perspectiva para o mundo concreto e histórico. O filósofo espanhol tratou a historicidade do homem com uma coerência extraordinária (id., p. 32): “sua intenção vital foi a busca duma unidade realmente integradora dos momentos históricos.”

Estudos sobre a raiz fenomenológica do raciovitalismo tornaram-se importantes desde que Álvarez e Salas publicaram *La última filosofía de Ortega y Gasset entorno a La idea de principio en Leibniz* e deram destaque à uma singular segunda fase do autor. Eles realçaram que (ÁLVAREZ E SALAS, 2003, p. 15): “pode-se falar de um segundo período do pensamento orteguiano que começa em 1932”. Os autores não defenderam um rompimento entre as duas etapas, mas ao destacar a segunda fase como se tivesse um novo problema deixaram a impressão de que podia haver descontinuidade entre elas.

O estudo de Carvalho e Tomaz, antes mencionado, tinha por pano de fundo as pesquisas de Martín Sala para quem o raciovitalismo era uma forma de fenomenologia, não rapidamente reconhecida por Ortega devido a sua incompreensão do pensamento de Husserl, especialmente dos últimos trabalhos do criador do método fenomenológico. O que atraía na fenomenologia era, segundo Ortega (AMOEDO, 2002, p. 213): “o propósito de salvaguardar as coisas mesmas sem perder a objetividade.” E a principal dificuldade de Ortega com as ideias de Husserl era que o filósofo alemão tomava (SALA, 2007, p. 35): “o transcendental como não executivo, quando o eu direto é sempre executivo de sua

vida, nas tomadas de postura, nas tomadas de partido, de decisões que vão configurando a realidade biográfica que somos.” Outros problemas que o filósofo espanhol percebia na fenomenologia era a pequena sistematização daquela filosofia, além de vê-la como uma metodologia a-histórica, interpretações que sabemos não estarem corretas considerando os atuais estudos de Husserl. Por isso, assim resumiu sua crítica (id., p. 41): “Ortega supôs reconhecer nas poucas publicações de Husserl um estilo de pensamento que ele assume e aplica, embora sem entender bem.”

Assim, examinando não somente os textos da chamada primeira navegação, mas também os da segunda que foram dedicados ao núcleo mais íntimo da personalidade e da razão histórica, concluíram CARVALHO e TOMAZ (2015) que também os textos dessa segunda navegação mantêm proximidade com a fenomenologia, porque o pensamento de Husserl não perdera o caráter intencional da vida, nem o caráter sistêmico ou a dimensão histórica. Então, superando os limites na interpretação orteguiana das ideias de Husserl, foi possível considerar o pensamento de Ortega, nas duas grandes fases de sua criação filosófica, como sendo de continuidade e sustentado por uma raiz fenomenológica.

Em recente artigo intitulado *La posibilidad de una ética de la situation en la filosofía de Ortega y Gasset*, Mora Viñuales examina a ética orteguiana e seu diálogo com a fenomenologia, observando que a obediência à vocação ou aos apelos do núcleo mais íntimo da personalidade se afastam da ética fenomenológica de Scheler, justamente porque algumas escolhas (VIÑUALES, 2020, p. 164): “consistirão em si mesmas em atos perversos realizados por aquele que não logra manter-se no caminho de sua própria autenticidade.” E acrescenta, ao escolher com base numa vocação (*ibidem*): “o homem deve eleger entre diversas possibilidades que se apresentam diante dele. Essas possibilidades não se lhes apresentam como equivalentes.” Por isso, o olhar de Viñuales se volta para o aprofundamento da questão da razão vital, o que o leva a negar a conciliação com as ideias de Scheler, e no fundo recusar a raiz fenomenológica da primeira fase. Por considerar as escolhas feitas em fidelidade ao núcleo íntimo como sendo essencialmente distintas do caminho axiológico pensado sob influência de Scheler, Viñuales concluiu não ser possível aproximar a ética orteguiana da ética da situação, reafirmando que não se pode considerar o raciovitalismo uma fenomenologia porque (*ibidem*): “as possibilidades tampouco seriam indiferentes, na medida em que algumas delas consistiram, em si mesmas de atos perversos,

realizados por aquele que não logra manter-se no caminho de sua própria autenticidade.”

A crítica acima colocou sob suspeita uma chave hermenêutica que parece importante e necessária para entender as ideias de Ortega, incluídos seus estudos de ética. Além do mais questiona diversos trabalhos anteriores, pedindo que se volte ao assunto para justificar por que a ética orteguiana não se afasta da compreensão fenomenológica, ainda que não seja simples aprofundamento da ética de Scheler.

2 ORTEGA Y GASSET E A FENOMENOLOGIA

Há numerosos intérpretes que reconhecem que o pensamento orteguiano é tecnicamente fenomenológico. Há um ponto de partida básico nesse reconhecimento, a compreensão orteguiana de que a filosofia cuida da vida, experimentada concretamente e na proximidade da primeira pessoa. Pensar é um voltar-se para as coisas concretas (MORATALLA, 2005, p. 378):

o grande tema da fenomenologia é a volta às coisas mesmas. Logo, cada filósofo particular o interpretará de forma diferente, porém todos estão de acordo na necessidade de voltar ao mais concreto, próximo e fundamental, além das culturas, abstrações ou preconceitos.

A citação confirma a raiz fenomenológica de Ortega y Gasset por considerar sua explicação do que é a vida semelhante à ideia da subjetividade concreta e numa situação da fenomenologia. Há outros argumentos ainda.

São conhecidos dos estudiosos de Ortega y Gasset os clássicos trabalhos de Javier San Martín Sala que explicam por que Ortega y Gasset é um tipo de fenomenólogo. Sala mostrou que o filósofo espanhol pouco se reconhecia como tal porque conheceu apenas parcialmente as teses de Edmund Husserl e que sua interpretação (SALA, 2007, p. 39): “como soubemos depois pelos textos de renovação e sobre a Europa, o que disse Ortega, está radicalmente errado.” Por proceder a uma precisa comparação entre os pensamentos de Husserl e Ortega, Sala avaliou que era fundamental não abandonar automaticamente a raiz fenomenológica do raciovitalismo. Então foi preciso detalhar as razões apresentadas por Ortega para recusar a fenomenologia. O comentarista as resumiu em três pontos (id., p. 36): “o caráter não executivo da consciência transcendental (...), a ausência de sistema da fenomenologia (...) e a alergia da fenomenologia à história.”

Ortega trabalhou na defesa desses três princípios que marcaram sua filosofia. Um livro emblemático onde se percebe isso é *História como sistema* (v. VI, p. 11-50) onde o filósofo espanhol afirmou a executividade do eu, onde a vida humana pensada historicamente situada foi apresentada como o núcleo de um sistema (ORTEGA Y GASSET, v. VI, 1997, p. 13): “A vida humana é uma realidade estranha, da qual o primeiro que lhe convém dizer é que é realidade radical, no sentido de que a ela se referem todas as demais.” E o que significa dizer que a vida é realidade radical? Que ela é a base das demais, apenas isso (MARÍAS, 2004, p. 503): “radical não quer dizer única, nem a mais importante, quer dizer simplesmente o que significa: realidade em que radicam ou arraigam todas as demais.” O filósofo defende uma realidade radical que é executiva e histórica, contra uma razão natural (ORTEGA Y GASSET, v. VI, 1997, p. 23): “ou dito de outro modo, o fracasso da razão física deixa a vida livre para ser razão vital e histórica.” Essa forma de pensar a razão como alternativa à razão natural deve-se à influência da fenomenologia, observa outro estudioso de Ortega (GRAY, 1994, p. 289): “Pode-se perceber um princípio fenomenológico – quiçá um eco da *epoché* de Husserl – no desejo de Ortega de desnaturalizar a vida para descobrir sua realidade como processo histórico.” A partir desse princípio, Ortega pensa uma (MARTÍN, 2013, p. 68) “historiologia como ontologia da vida humana desde a razão vital.”

Historia como sistema representa essa mentalidade e foi resumida como se segue com as três características que são a base do pensamento orteguiano: executividade da vida, sistematização e historicidade (BOREL, 1959, p. 177):

1. A vida é a realidade radical; 2. O homem é obrigado a fazer algo para viver; 3. A vida não é dada pronta, nós devemos fazê-la; 4. Nenhum fazer é imposto, nós escolhemos livremente; 5. Para poder escolher, é preciso ao menos algumas convicções sobre o que são as coisas a nossa volta; 6. Essas convicções representam um conjunto organizado de crenças de origem pessoal ou cultural.”

No entanto, negar à fenomenologia essas características que inseriu em sua obra, apenas demonstra que Ortega y Gasset não teve acesso aos textos mais importantes da segunda fase do pensamento de Husserl, isto porque (MARTÍN, 2013, p. 68): “a consciência transcendental direta, sempre é executiva de sua vida, nas tomadas de decisão, nas tomadas de partido, em todas as decisões que vão configurando a realidade biográfica que somos.” A outra objeção é fruto de evidente desconhecimento porque sabemos que a ética de Husserl mostra (id., p. 36): “que a fenomenologia deve ser sistemática.” E por último diz Martín Sala (id., p. 39): “na realidade a obra de Husserl está em função da história, e a história é uma das maiores preocupações de Husserl de uma data bem cedo como 1905, quando começa a tratar de controlar o conceito de individualização, que é

característico da história.” E não é só o que foi mencionado por Sala em seu estudo, sabemos que Husserl deu crescente importância a história humana na medida em que pensou a cultura, a vida e os problemas do Ocidente. Escreveu o fenomenólogo (HUSSERL, 1996, p. 68):

A cultura sob a ideia de infinitude, significa uma revolução do conceito de cultura, uma revolução de todo o modo de ser da humanidade como criadora de cultura. Significa, outrossim, uma revolução da historicidade, que de história da humanidade finita passou a ser uma humanidade capaz de tarefas infinitas.

Então, pode-se concluir que as razões elencadas por Ortega para se distanciar da fenomenologia não existiam de fato. Em artigo onde comenta a ética orteguiana, Expósito Ropero reafirmou ser a fenomenologia importante chave hermenêutica para compreender o pensamento orteguiano. Ele lembra que o filósofo dizia haver uma forma técnica e outra literária de filosofar e que (ROPERO, 2020, p. 148): “a forma técnica de filosofar, reivindicada por Ortega, seria a fenomenologia”. E ao reconhecê-la, o comentarista espera estabelecer bases sólidas para investigar a ética orteguiana.

Ele recorda que Ortega, em nome da clareza, emprega muitas expressões e metáforas geniais. E que esse artifício literário, embora torne o texto mais leve não faz dele fácil, impreciso ou banal. E Ortega tem claro que o uso das metáforas não o desobriga de cuidar da consistência de seus argumentos e especialmente que (*ibidem*): “a única forma satisfatória de fazer filosofia, é a forma técnica, tal como defendeu no *Discurso para a Real Academia de Ciências*.” A forma técnica é a fenomenologia. Ropero elencou um conjunto de textos que tratam dessa questão que reaparece em *Qué es filosofía primera* (id., p. 150): “cuja tese central sustenta, como é sabido, que minha vida, a de cada qual, é a realidade radical.” Os textos que reúnem os problemas filosóficos examinados por Ortega na primeira navegação são (*ibidem*): “*Sensación, construcción e intuición*, ambos de 1913; *Sistema de psicología* (1915); *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* (1916); el citado *Discurso* (1918); *Lecciones del curso universitario* 1921-1922, ambos inéditos até sua publicação em 2007; y *Vitalidad, alma, espíritu* (1925).” E Ropero esclarece o papel desses trabalhos na compreensão do pensamento orteguiano, completando com observações da segunda navegação (*ibidem*): “ignorar esses escritos implica, pois, ignorar as bases mesmas da sua filosofia primeira, sobre as quais insisto, se sustenta todo o seu pensamento maduro”. E o comentarista afirma, adicionalmente, que esse assunto não é banal, porque desconsiderá-lo leva a má interpretação e confusão sobre a filosofia orteguiana.

O autor ainda acrescenta que (id., p. 151): “nem a ética de Ortega, nem, em geral, sua filosofia, podem ser cabalmente compreendidas sem a referência a sua adesão a teoria dos valores.” E se a ética orteguiana não pode ser avaliada sem considerar o que está no ensaio *Introducción a una estimativa* que é claramente fenomenológico, elaborado diretamente sob influência de Max Scheler, então ela é fenomenológica. Portanto, temos aqui um novo argumento a favor da tese.

A questão que precisará ser agora esclarecida é, pois, como uma ética pautada na fidelidade íntima e em categorias da razão vital desenvolvidas na segunda geração, preserva elementos da ética fenomenológica proposta em *Introducción a una estimativa* quando parecem possuir bases distintas. Para Roperero, a diferença não está propriamente no significado das categorias empregadas, mas no tipo de linguagem utilizada num e noutro momento. Ele explica (*ibidem*): “a disputa hermenêutica só é possível porque, efetivamente, encontramos no texto orteguiano duas formas essencialmente diferentes e diferenciadas de fazer filosofia: a figurativa e a fenomenológica.” Considere-se que a forma filosófica, como disse Ortega, é a fenomenológica. Nesse caso, a nova argumentação confirma a hipótese fenomenológica apontada por Martín Sala segundo a qual (id., p. 152): “não se deve falar da fenomenologia em Ortega, como se fora uma influência entre as muitas que atuam sobre ele, mas a fenomenologia é a filosofia de Ortega.”

Roperero acrescenta, portanto, uma outra justificativa sobre a importância da fenomenologia no pensamento de Ortega, além dos argumentos de Martín Sala. Para ele, a filosofia orteguiana não pode ser bem compreendida fora da fenomenologia por que as teses da segunda navegação (ROPERO, 2019, p. 216): “afundam suas raízes nas teses fenomenológicas esboçadas entorno a sua *Estimativa*.” Isso é mais radical que a análise de Salas e a completa, pois aqui não se trata de uma incompreensão de Ortega, mas da adesão à fenomenologia (id., p. 217): “O empenho de ler Ortega desde a fenomenologia não é, como poderia pensar-se à primeira vista, lê-lo desde fora, desde outros autores e negar-lhe sua categoria filosófica genuína e original, mas, justamente, lê-lo desde dentro.”

Essas explicações nos dão um novo olhar para a ética de Ortega. Elas indicam que a disciplina se desenvolve entorno aos valores e seu desenvolvimento é técnico e não literário ou metafórico. Isso se confirma quando se toma textos da segunda navegação como o ensaio sobre Velázquez, de 1947, e se observa que eles tomam por referência os textos da primeira navegação, como o entendimento de que a vida é um posicionar-se diante de valores e que a circunstância, que envolve o eu, é um valor (ORTEGA Y GASSET, 1994, v. VIII, p. 468): “podemos reduzir os

componentes de toda vida humana a três grandes fatores: vocação, circunstância e acaso. Escrever a biografia de um homem é acertar e colocar em equação estes três valores”.

Ao apontar as bases fenomenológicas da ética orteguiana, Ropero deseja superar a interpretação de Aranguren que ainda causa confusão entre os orteguianos (ROPERO, 2020, p. 154): “creio que nela joga-se a possibilidade de uma leitura alternativa da ética orteguiana, quer dizer, o trânsito do paradigma proposto por Aranguren, em 1958, a um orientado pela axiologia fenomenológica.” Assim, o estudo de Ropero sobre a ética orteguiana representa um novo argumento a favor da influência fenomenológica no pensamento orteguiano e contribui para superar as considerações de Viñuales.

3 APROFUNDANDO O PROBLEMA DE VIÑUALES E CONCEITUANDO A VIDA COMO REALIDADE SITUADA

A recusa de Viñuales de identificar na segunda navegação um link e aproximação com as discussões morais da primeira navegação, merecem mais análise. Será preciso justificar que não apenas as ideias de Ortega da primeira navegação, especialmente de *Introducción a una estimativa* revelam influência fenomenológica. Um caminho para aprofundar o assunto está em começar pelo consensual (CARVALHO e TOMAZ, 2015, p. 24): “a reflexão de Ortega sobre os valores em *Introducción a una estimativa* acima resumida e comentada, está sob influência de Husserl, mas também de Scheler.”

Essa é uma questão pacífica como mostra outro estudioso da obra orteguiana, a influência de Scheler na chamada primeira navegação é inequívoca. Em *Introducción a una estimativa*, (CÁMARA, 2000, p. 166): “Ortega não só proclama a objetividade dos valores, mas também sustenta que o conhecimento deles é absoluto e quase matemático. *La estimativa ou ciência dos valores será, da mesma forma, um sistema de verdades evidentes, parecida a matemática.*”

Carvalho e Tomaz também estudaram esse período inicial do pensamento orteguiano e comentaram outro estudo que confirma essa influência fenomenológica. Afirmaram (CARVALHO e TOMAZ, 2015, p. 24): “no epílogo ao livro *De Francesca a Beatrice*, escrito em 1924, e editado em 1928, Ortega igualmente trata do caráter essencial representado pelo ideal, considerando-o mesmo uma função vital.” Esses comentaristas chamaram atenção para algo importante, Scheler também considera a vida como valor nuclear em sua ética da situação. Eles identificaram que a noção de vida como valor fundante dos demais,

conforme adotou Ortega y Gasset, não estava fora e era esteio da axiologia de Scheler e de sua ética da situação (id., p. 19):

Quanto à prevalência do valor vital sobre os demais, tema caro a Ortega y Gasset, ele foi assim apresentado por Scheler em *Da reviravolta dos valores* e constitui o núcleo da sua ética material dos valores: “dentre os valores essenciais dois pertencem ao âmbito valorativo médio: o valor da utilidade e o valor vital, sendo que este último é evidentemente preferível ao primeiro.”

Portanto, o que observaram Carvalho e Tomaz é que vida e razão não se separam tanto para Scheler como para Ortega e, para ambos, a vida é valor objetivo e mais importante que os demais. Assim, o livro de Scheler *Da reviravolta dos valores* representa um esforço para a superação do subjetivismo moderno e afirmação de valores objetivos, entre os quais a vida. Se por um lado, para Scheler, a vida é o valor mais importante como também pensava Ortega y Gasset, para esse último a vida não é um que fazer fora da relação eu e circunstância. A partir dos trabalhos da segunda navegação (1932), deve-se observar (AMOEDO, 2002, p. 275): “a ideia de que a realidade radical de cada um é um que fazer, reaparece na obra do pensador madrileno quase constantemente.” Em outras palavras, não há vida fora das escolhas feitas numa situação específica (CARVALHO, 2009, p. 333): “a vida é o resultado dessa relação, mas não se confunde com ela, eu e circunstância só se deixam ver de verdade na vida que é concreta e real.” Vida é portanto, (CARVALHO, 1996, p. 85): “uma experiência pessoal, livre, circunstancial e intransferível, mas somente é possível a partir de dois termos primários e inseparáveis: o homem que vive e a circunstância.”

Ao destacar a liberdade e responsabilidade com as escolhas feitas em situação, o filósofo mostra que mesmo que a circunstância interna ou externa aponte numa direção, cabe sempre ao eu a última palavra sobre que caminho seguir, obedecendo ou não essa orientação íntima. Esse aspecto fundamental para os estudos de ética é bem reconhecido pelos estudiosos de Ortega. Pode-se escolher viver ou não, sempre há uma escolha possível (MARÍAS, 1991, p. 29): “o homem é forçosamente livre, porque não tem sua vida feita, mas tem que fazê-la, instante a instante, e como o homem tem que justificar sua decisão em cada caso, para poder decidir, tem os dias contados, a vida é intrinsecamente moral.”

Eis como o filósofo espanhol reconhece que as escolhas existenciais orientadas pelo núcleo íntimo se concretizam numa singular situação de forma semelhante ao que ensinou Scheler (ORTEGA Y GASSET, 1997, v. XII, p. 25): “Todas estas situações por diferentes que sejam coincidem todas em ser porção da vida de vocês. Pelo visto a vida do homem se compõe de situações como a matéria se compõe de átomos. Sempre que se vive se vive em uma situação.”

Logo, não há vida fora de uma situação concreta, nem escolhas que não se façam fora dela (ORTEGA Y GASSET, 1994, v. V, p. 123): “a vida consiste em que o homem se encontra, sem saber como, tendo que existir numa circunstância determinada e inexorável. Vive-se aqui e agora sem remédio.” Dizer isso é o mesmo que dizer que o homem é histórico, pois estar numa situação concreta, significa que ele se encontra num determinado lugar e num certo tempo. Isso significa que (id., p. 124): “o homem não tem mais remédio que contar com as crenças de seu tempo, e essa dimensão de sua circunstância é o que faz do homem um ente essencialmente histórico.”

Portanto, se há um pensamento essencialmente orteguiano, é que vida é um que fazer numa situação singular e considerar essa realidade é fundamental quando se pensa a vida. Isso significa que qualquer escolha, inclusive ética, somente se faz numa situação (CARVALHO, 2002, p. 60): “o que se diz é que não importa quais sejam os elementos que componham a situação, qualquer que sejam eles, integrarão o viver. Logo a situação na qual o homem se encontra faz parte do seu viver”. Isso significa que as escolhas que fazem parte do nosso que fazer, levam em conta o que somos e o que há a nossa volta, a situação em que estamos obrigados a escolher não é desconsiderada no ato da escolha. Tecnicamente, podemos dizer que (CARVALHO, 2003, p. 35):

O viver tem, pois, mais de um ingrediente, há o eu e existe a circunstância. Minha vida contém ambos; porém é diversa deles. Vivo na circunstância, mas ela não sou eu. Minha vida depende, mas se distingue, de cada aspecto que a integra. Por circunstância, o filósofo entende não só o conjunto de condições de fato ou acidentais, psicológicas, sociais, históricas nas quais se exerce a liberdade humana (...), mas também o físico, a tradição cultural, os valores e tudo o mais que faz parte do entorno de cada homem.

Viver deve considerar a situação em que estamos, interna e externamente e que podemos, ao menos parcialmente, modificar, pois a circunstância em que estamos é constituída com nossa presença e ação.

Parece, portanto, esclarecida a questão de que a ética da fidelidade íntima não é antagonica a uma ética da situação. Isso porque mesmo quando se escolhe com base no núcleo mais íntimo do que somos, a escolha é feita numa situação.

4. AINDA O PROBLEMA DA VOCAÇÃO

Se mostramos que a incompatibilidade entre a ética da razão vital e da situação não se justifica, resta ainda considerar o termo vocação para aprofundar a justificação. Antes de voltar às considerações de Viñuales, devemos partir da

noção orteguiana de vocação, termo conexo a missão. A vida humana autêntica é, para o filósofo, aquela que realiza uma missão existencial em cumprimento a uma vocação singularíssima. E nisso há um aspecto importante que afasta ética de Ortega do modelo ético kantiano (ORTEGA Y GASSET, 1994, v. V, p. 125): “missão é o que o homem tem que realizar.” Ortega apresenta a missão como substituto para um ideal de vida de cunho normativo como aparece na filosofia kantiana.

E como a missão de cada pessoa está conexas à vocação? Porque a missão é a realização de uma intervenção na vida social que cada sujeito é convidado a fazer. A escolha moral (GONÇALEZ, 2001, p. 75): “não significa um exclusivo voltar-se para dentro, pois a vida se perfila como essencial doação. A meditação nos deverá ajudar a descobrir não o imperativo categórico do dever ser, mas o imperativo vital do ter que ser.” O essencial a destacar é que (*ibidem*): “a fidelidade a si mesmo transparece na coincidência do ser com o agir nos limites da circunstância, entendida e assumida”. A missão, que é social, segue, portanto, uma orientação interna que Ortega y Gasset denomina vocação (ORTEGA Y GASSET, 1994, v. V, p. 125): “a missão é o que o homem tem que fazer com sua vida para ser fiel a sua vocação.” Portanto, a conexão entre vocação e missão está na relação que vincula as escolhas e ações com os impulsos íntimos para seguir numa determinada direção. Algumas escolhas levam ao cumprimento da missão, outras não (CARVALHO, 2005, p. 90): “Há, portanto, atos que contribuem para a realização das missões e outros que não contribuem.”

O dito até aqui permite recusar a interpretação de Viñuales. A característica fundamental desse processo é que vocação é algo que orienta numa direção, mas não é uma imposição que obriga necessariamente a realizar um ato. Portanto, vocação é um convite para seguir numa direção, não uma imposição de um ato. Se propõe uma direção, deixa ao sujeito a escolha de como fará isto ou aquilo, isto ao contrário dos outros seres que agem sem escolha (ORTEGA Y GASSET, v. V, p. 210): Uma pedra que fosse medianamente inteligente, ao observar isto, diria: que sorte ser homem! Eu não tenho outro remédio que cumpra inexoravelmente minha lei: tenho que cair, cair sempre ... Em contrapartida, o que o homem tem que fazer, o que o homem tem que ser, não lhe é imposto, mas proposto.

O problema não é apenas o da liberdade de escolher, pois se assim é em parte, cada escolha traz a obrigação de (*id.*, p. 211): “descobrir qual de suas ações possíveis naquele instante é a que dá mais realidade a sua vida, a que possui mais sentido, a mais sua.” E esclarece mais adiante que essa exigência (*ibidem*): “vale mesmo para o homem honrado e heroico como para o perverso e ruim, também o perverso se vê obrigado a justificar para si mesmo seus atos buscando sentido e

papel no programa de sua vida.” Porém, essa necessidade do perverso de justificar para si suas más escolhas, não o retira da situação e nem lhe impõe uma missão, isso porque a fidelidade íntima tem um aspecto social (CARVALHO, 2016, p. 164): “Essa fidelidade íntima tem também um aspecto social ou coletivo, pois para respeitar a própria perspectiva é preciso notar que há aspectos culturais que fazem parte da vida.” Isso porque o homem pode escolher entre fazer de uma forma ou de outra e porque não se trata de decidir levando em conta apenas o impulso interno, mas, segundo explicou o filósofo também possui (ORTEGA Y GASSET, v. V, p. 215): “o ponto de vista coletivo, sob pena de ser um mal profissional e sofrer consequências graves com que a sociedade, que é cruelíssima, castiga aos que a servem mal.”

E há ainda um outro argumento muito forte que não separa a vocação à abertura ao outro. É que a fidelidade íntima encontra sua mais perfeita expressão no amor, é o amor que dá força ao nosso núcleo íntimo, o amor é uma forma de sentido. Diz o filósofo (ORTEGA Y GASSET, v. II, p. 143): “não é o amante que jura, senão o amor mesmo que, em sua plenitude, é juramento.”

O que Ortega quer dizer é que a vocação pode ser usada de muitos modos, mas sempre em vista do outro e da sociedade. Trata-se de um voltar-se para fora e para as boas coisas. A extraordinária capacidade visual de diferenciar pedras preciosas, por exemplo, pode ser usada para alguém se tornar um notável ourives ou para enganar e roubar os outros. Essa possibilidade de escolher o que fazer com uma vocação não pode ser desconsiderada. E, assim, parece respondida a questão da vocação para o mal que, conforme Viñuales, afastaria o filósofo espanhol da ética da situação de Max Scheler.

Há mais a considerar. Na obra *Meditaciones del Quijote* o filósofo deixa claro que não é indiferente à moralidade e que a busca do personagem por realizar seus movimentos íntimos, sua vocação, não podia ser entendida como descuido das exigências éticas. Diz o filósofo (ORTEGA Y GASSET, 1953, p. 315): “espero que ao ler isto ninguém derivará da consequência de ser me indiferente ao ideal moral. Eu não desdenho a moralidade em benefício de um frívolo julgar com ideias. As doutrinas imoralistas que até agora chegaram a meu conhecimento carecem de sentido.” E o que significa realizar seus movimentos íntimos de fidelidade ao que se é? Num ato de heroísmo, como explica uma intérprete de Ortega (AMOEDO, 2002, p. 232): “Estes homens que procuram ser únicos, isto é, ser a origem dos seus atos são heróis, porque a heroicidade consiste nesses quererem ser eles mesmos.” De fato, Ortega afirmará a exigência moral de cada um se comprometer consigo mesmo (ORTEGA Y GASSET, 1953, p. 392): “Herói quer dizer quem quer ser ele

mesmo. A raiz do ato heroico, será encontrado nele, pois é um verdadeiro ato de vontade. (...) Por isso, Dom Quixote não é uma figura épica, porém é sim um herói.” Ele é um herói porque quer ser ele mesmo (id., p. 390): “quando o herói quer, não são os antepassados nele ou os usos do presente que querem, mas ele mesmo.”

Essa obra consolida o entendimento que estamos diante de uma fenomenologia que tem a vida como realidade radical. Que assim é encontra-se atualmente bem reconhecido (ZAMORA, 2014, p. 130): “esta fenomenologia, a que temos denominado de vida, se concretizará com a publicação de *Meditaciones del Quijote*.” E completa adiante o comentarista (*ibidem*): “A realidade radical entendida como vida humana e executividade (...), se converteram todos eles em eixos de uma fenomenologia da vida, que receberá o nome de razão vital ou histórica.”

Pois bem, nessa fenomenologia da vida, o herói é marcado pela resistência ao habitual e costumeiro, desafiado que é por ações nobres e altos fins para concretizar sua vocação íntima. Ele dá curso a uma (HERNÁNDEZ-RANERA, 2020, p. 139): “tendência altruísta, transcendente, em que se traduz o amor, tendência que dá modulação mínima a vida de uma pessoa, figura, por sua vez, concepção de heroicidade como chegar a ser o que é.” Encontramos em Ortega uma releitura da ação do herói que conquista a si mesmo como uma das mais nobres ações humanas, isto porque (id., p. 141): “o estatuto do herói, figura moral para Scheler era inferior aos valores espirituais e aos valores do santo.” Ortega trata o herói como quem realiza grandes valores.

Então, nessa releitura, a vida do herói é marcada pela magnanimidade ou virtude de tornar-se bom de mente e coração, isto é, dotado de uma disposição para enfrentar o perigo e ações para realizar nobres fins. E como a magnanimidade entra na ética? (GONZALÉS, 2001, p. 76): “Aristóteles relaciona a magnanimidade com as grandes coisas e o professor Aranguren a conceitua como superabundância de vida psíquica e espiritual.” Essas referências ajudam a entender o significado que Ortega y Gasset atribui a esta virtude. Note-se que não são ações direcionadas para qualquer fim, mas para alcançar objetivos nobres (MARTÍN SALA, 2000, p. 157): “As *Meditaciones* são também um estudo do herói, que com o passar do tempo será o protótipo da virtude da magnanimidade.” Logo, notou esse comentarista, Ortega identificou no projeto moral de fidelidade íntima a procura pelo desenvolvimento pessoal na efetivação do que é nobre, na superação do ordinário, o que não apoia a tese da vocação para o mal, mesmo que o perverso se sinta obrigado a justificar seus atos, porque o homem busca quase

sempre uma justificação para o que faz. Eis como o filósofo vincula a alma grande com a procura do que é nobre, de um valor (id., p. 156):

A ética orteguiana superaria essa alternativa situando como virtude fundamental a magnanimidade, que vê no mundo as possibilidades de levar a sua perfeição a realidade evidente, a realidade humana. Frente a moral estoica da resignação, que só opera com um idealismo moral sem sangue, Ortega propõe o ideal da alma grande, o ideal de perfeição, de entusiasmar-se pela perfeição de se excitar com a realização do mundo ideal, perfeito.

E há ainda uma justificativa para reconhecer a força da situação na hora da escolha, mesmo quando se respeita o impulso íntimo de ser fiel a si mesmo: o impacto representado pela força do passado. Explica o filósofo essa inserção do homem no tempo da cultura (ORTEGA Y GASSET, v. V, p. 222): “Todo tigre é um primeiro tigre. Porém, o homem de hoje não começa a ser homem, senão que herda as formas de existência, as ideias, as experiências vitais de seus antecessores, e parte, pois, do nível que representa o pretérito humano acumulado.” É que nas escolhas estão não apenas elementos da situação presente, mas tudo o que formou a sociedade ao longo do tempo. Todo esse patrimônio herdado das gerações anteriores integra a situação e representa alguma orientação, isto fica consciente quando entendemos que os valores são objetos singulares da razão, diferentes dos objetos sensíveis ou intelectíveis, distinto deles, mas históricos. Enfim (CASCALE, 1957, p. 82):

a teoria dos valores, o vitalismo e a doutrina do ponto de vista estão intimamente ligados no pensamento orteguiano. Se os valores são objetos de uma experiência estimativa distinta da experiência sensível, eles não se oferecem, entretanto, numa intuição extratemporal, mas se revelam através de imperativos culturais.

As dificuldades contemporâneas vêm justamente de termos no homem-massa, integrante dessas últimas gerações, uma criatura que não tem compromisso com a excelência, que não se dedica a nobres fins e vive de forma medíocre. O homem-massa quer ser como todo o mundo e não se empenha no ato heroico de ser si mesmo, nem se preocupa de possuir um conhecimento que o coloque à altura do seu tempo (MARTÍN SALA, 2000, p. 158): “a remoralização da Europa, cuja desmoralização não é senão resultado do predomínio do homem-massa, do homem sem moral, solicita recuperar a ilusão de uma construção política, pôr-se outra vez em forma.” Portanto, a ideia de que a heroica tarefa de ser fiel a si mesmo é contrária a escolha em situação, só ocorre quando temos um homem sem compromisso com a excelência, um homem sem compromisso moral e um homem cuja cultura não está à altura do seu tempo.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A compreensão de que a fidelidade ao núcleo íntimo e o florescimento da vocação pessoal e singularíssima não se compreende sem as bases estabelecidas na primeira navegação ou a teoria dos valores presentes em *Introducción a una estimativa* acabou confirmando os estudos de Hernández-Ranera e Expósito Roperero sobre a base fenomenológica do pensamento de Ortega y Gasset. Nisso consiste a primeira e principal conclusão desse trabalho, o respeito à fidelidade íntima, a uma vocação singularíssima, não é contrário aos valores e nem a uma ética da situação nos moldes da fenomenologia de Scheler como disse Viñuales.

Em certo sentido, os estudos de Ranera e Roperero, acima mencionados, realizam, no plano ético, aquilo que Carvalho reconheceu estar presente nos campos epistemológico e metafísico. Trata-se de considerar a segunda navegação um aprofundamento da primeira com ênfase na razão vital, mas sem romper com a temática e a metodologia utilizadas na primeira navegação. Afirmou (CARVALHO, 2014, p. 112): “não há um rompimento entre o que foi abordado nos dois momentos.” E esclarece (*ibidem*): “o que se entende como segunda navegação é o aprofundamento das teses orteguianas na direção da razão vital e questões culturais.”

A ética raciovitalista de Ortega não deixa de ser uma ética da situação, mas representa um passo adiante dos modelos éticos grego e kantiano porque (CARVALHO, 2016, p. 354): “a escolha ética obriga integralmente, mas não faz do sujeito infeliz.” Ou de uma forma ainda mais enfática (ORTEGA Y GASSET, v. II, p. 142): “uma interpretação da ética que obriga formalmente o homem a estar descontente com ele mesmo, prova *ipso facto* sua falsidade.”

Todos esses trabalhos encontram-se em sintonia com os estudos precursores de Martín Sala sobre a adesão de Ortega y Gasset à fenomenologia. E, desse modo, confirmam que o entendimento do raciovitalismo como fenomenologia é uma importante chave para interpretação das ideias orteguianas, também quando se consideram suas ideias éticas.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ, Lluís X. e SALAS, Jaime de. *La última filosofía de Ortega y Gasset*. Oviedo: Edição da Universidade, 2003. 321 p.

AMOEDO, Margarida Isaura Almeida. *José Ortega y Gasset: a aventura filosófica da educação*. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 2002. 671 p.

BOREL, Jean-Paul. *Raison et vie chez Ortega y Gasset*. Neuchâtel: Baconnière, 1959. 299 p.

CÁMARA, Ignacio Sánchez. Ortega y Gasset e a filosofia dos valores. p. 159-170. *Revista de Estudios Ortegaianos*. Madrid: Centro de Estudios Ortegaianos, n. 1, 2000.

CASCALÈS, Charles. *L'humanisme d'Ortega y Gasset*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957. 177 p.

CARVALHO, José Mauricio de. Lições de Ortega sobre a vida humana. *Ética e Filosofia Política*. Juiz de Fora: UFJF, v. 1, n. 1, jul./dez.1996, p. 81-89.

_____. *Introdução à filosofia da razão vital de Ortega y Gasset*. Londrina: CEFIL, 2002, 499 p.

_____. Ortega y Gasset, um interlocutor ainda atual. p. 31-43. *Colóquio Ortega y Gasset*. São João del-Rei: UFSJ; Club de Filosofia Práctica de España, 2003.

_____. Vocação e missão na filosofia de Ortega y Gasset. p. 85-98. *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, v. 44, n. 217, jan./mar., 2005.

_____. O conceito de circunstância em Ortega y Gasset. p. 331-345. *Revista de Ciências Humanas*. Florianópolis: UFSC, v. 43, n. 2, out. 2009.

_____. A problemática  tica em El Espectador de Ortega y Gasset. p. 152-159. *Nova  guia*. Lisboa: Z firo, 2012.

_____. El problema del conocimiento en *El Espectador* de Ortega y Gasset. p. 99-113. *Revista de Estudios Ortegaianos*. Madrid: Centro de Estudios Ortegaianos, n. 29, 2014.

_____. *Ortega e o nosso tempo*. São Paulo: Filoczar, 2016. 464 p.

CARVALHO, José Mauricio de e TOMAZ, Mauro Sérgio de Carvalho. Ortega y Gasset e os valores, um capítulo do diálogo com a fenomenologia. Curitiba. *Sociedade e Cultura*. v. 1, n.1, 13-29, jan./jul. 2015.

GONÇ LVEZ, Leopoldo Jesus Fernández. *A gratuidade da  tica de Ortega y Gasset*. São Paulo: Annablume; Rio: Riomar, 2001. 128 p.

GRAY, Rockwell. *José Ortega y Gasset, el imperativo de la modernidade*. Madrid: Espasa-Calpe, 1994. 397 p.

HERNANDEZ-RANERA, Iván Caja. La dimensión estimativa de la heroicidad em José Ortega y Gasset. p. 139-145. *Revista de Estudios Ortegaianos*. Madrid: Centro de Estudios Ortegaianos, n. 40, 2020.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. 85 p.

MARÍAS, Julián. *Acerca de Ortega*. Madrid: Espasa-Calpe, 1991. 276 p.

_____. *História da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 589 p.

MORATALLA, Tomaz Domingo. José Ortega y Gasset en la fenomenología hermen utica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico. p. 373-410. In: ALONSO, F.H.L. e S ENZ, A.C. *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tebar, 2005.

ORTEGA Y GASSET, J. Meditaciones del Quijote. p. 311-400. *Obras Completas*. 3ª edición, v. I, Madrid: Revista de Occidente, 1953.

_____. Para la cultura del amor. *Obras Completas*. 3ª reimpresion, v. II, Madrid: Alianza, 1998, p. 140-145.

_____. En torno a Galileo. *Obras Completas*. 2ª reimpresion, v. V, Madrid: Alianza, 1994, p. 9-164.

_____. Misión del bibliotecario. *Obras Completas*. 2ª reimpresion, v. V, Madrid: Alianza, 1994, p. 207-234.

_____. Historia como sistema. *Obras Completas*. 2ª reimpresion, v. VI, Madrid: Alianza, 1997, p. 11-50.

_____. Introducción a Velázquez. *Obras Completas*. 2ª reimpresion, v. VIII, Madrid: Alianza, 1994, p. 457-487.

_____. Unas lecciones de metafísica. *Obras Completas*. 2ª reimpresion, v. XII, Madrid: Alianza, 1997, p. 11-141.

PILLETTI, Claudino. *Razão vital e histórica em Ortega y Gasset*. Porto Alegre: Globo, 1968. 61 p.

ROPERO, Noé Expósito. La estimativa de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas. p. 187-217. *Revista de Estudios Orteguianos*. Madrid: Centro de Estudios Orteguianos, n. 39, 2019.

_____. La ética fenomenológica de Ortega: una relectura desde la estimativa. p. 147-156. *Revista de Estudios Orteguianos*. Madrid: Centro de Estudios Orteguianos, n. 40, 2020.

SALA, J. San Martín. La ética de Ortega: nuevas perspectivas. p. 151-158. *Revista de Estudios Orteguianos*. Madrid: Centro de Estudios Orteguianos, n. 1, 2000.

_____. Ortega como fenomenólogo. p. 21-41 In: AMOEDO, M.I.A; BARROS DIAS, J.M. e DELGADO, A.S. *José Ortega y Gasset, leituras críticas no cinquentenário de sua morte*. Évora: Universidade de Évora, 2007.


_____. La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tempo*. 47-68. In: BONILLA, J. Z. *Ortega y Gasset, Guía Comares*. Granada: ed. de BONILLA, J.Z, 2013.

VIÑUALES, Mora Pepe. La posibilidad de una ética de la situación en la filosofía de Ortega y Gasset. p. 157-164. *Revista de Estudios Orteguianos*. Madrid: Centro de Estudios Orteguianos, n. 40, 2020.

ZAMORA, J. A. Fernández. La crítica de Ortega y Gasset a la fenomenología, las influencias de Husserl y Natorp en la elaboración de las Meditaciones del Quijote. p. 117-130. *Revista de Estudios Orteguianos*. Madrid: Centro de Estudios Orteguianos, n. 28, 2014.

Habermas, Foucault e a “vulneronormatividade”: interfaces entre a norma e a experiência¹

Habermas, Foucault and the “vulneronormativity”: interfaces between norm and experience

 10.21680/1983-2109.2022v29n59ID26212

Ângela Cristina Salgueiro Marques


Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

 0000-0002-2253-0374

angelasalgueiro@gmail.com

Lucas Henrique Nigri Veloso

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

 0000-0002-9688-7819

lucasnveloso@gmail.com

Resumo: O artigo realiza uma costura vulnerável entre diagnósticos e propostas que Habermas e Foucault realizam sobre intersubjetividade, reconhecimento e comunidade política. Apesar de insolúveis distinções, argumentamos que é possível fomentar aproximações produtivas entre eles a partir do modo como tematizam vulnerabilidades ligadas aos processos de subjetivação política. Tal empreendimento é realizado a partir da instrumentalização da noção de vulnerabilidades e de um exame detido sobre as bases da ética normativa da troca discursiva, em Habermas, e da ética do “cuidado de si” que enfrenta o poder em sua configuração relacional, em Foucault. A partir de “costuras vulneráveis”, propomos a superação de uma dicotomia que se reitera na oposição de ambas as tradições e escolas de pensamento, propondo um conceito que os abriga e hibridiza, ainda que sem apaziguar suas tensões e dissensos: a “vulneronormatividade”.

Palavras-chave: Habermas; Foucault; vulnerabilidades; esfera pública; micropolítica.

Abstract: The article makes a vulnerable seam between diagnoses and proposals that Habermas and Foucault carry out on intersubjectivity, recognition and political community. Despite insoluble distinctions, we argue that it is possible to foster productive approximations between them based on the way in which they address vulnerabilities linked to the processes of political subjectivation. Such an undertaking is carried out from the instrumentalization of the notion of vulnerabilities and from a careful examination of the bases of the normative ethics of discursive exchange, in Habermas, and of the ethics of “self-care” that faces power in its relational configuration, in Foucault. Based on “vulnerable seams”, we propose to overcome a dichotomy

¹ Este trabalho contou com o apoio da CAPES, do CNPq e da FAPEMIG.

that is repeated in the opposition of both traditions and schools of thought, proposing a concept that shelters and hybridizes them, although without appeasing their tensions and dissent: the “vulneronormativity”.

Keywords: Habermas; Foucault; vulnerabilities; public sphere; micro-politics.

INTRODUÇÃO

Dentre tantos desentendimentos nos campos da filosofia, das ciências políticas e sociais, a proposição de que experienciamos intenso processo de crise e erosão das democracias ocidentais pode ser considerada como um dos poucos exemplos da formação de um entendimento coletivo acerca do contemporâneo; talvez, um consenso. Todavia, é fato que os pressupostos, métodos e percursos que permitem a distintos atores, pesquisas e escolas de pensamento chegarem a tal conclusão variam em grandes matizes, sobretudo no que se refere à tentativa de atribuição de causas ou pelo menos ao traçado de vetores indutores das contemporâneas vulnerabilidades e precariedades democráticas. Num breve mapa de tais diagnósticos, percorreríamos, pelo menos, as seguintes dimensões: degenerações institucionais e normativas (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018); desigualdade, economia e neoliberalismo (SCHÄFER; STREECK, 2013; BROWN, 2019) sociabilidade, comunicação e tecnologia (KEANE, 2013; RUNCIMAN, 2018); epistemologia, autoridade e informação (BENKLER et al, 2018); emergência de populismos autoritários (URBINATI, 2019); desconfiança, e desencanto para com a democracia e o próprio *demós* (MOUNK, 2018); polarizações, fobias e mesmo ódio a alteridades (TALISSE, 2019; NORRIS; INGLEHART, 2019).

Em outra ocasião, também procuramos percorrer um dos muitos trajetos possíveis de interpretação da(s) crise(s) democráticas (VELOSO e MARQUES, 2018). Ao nos aprofundarmos sobre dimensões comunicacionais, tecnológicas e políticas do contemporâneo a partir de Keane (2013) e Rosanvallon (2009), argumentamos que os significantes da política contemporânea nos parecem monopolizados por significados e práticas de monitoramento, veto e julgamento que tornam escassa ou mesmo inviabilizam a produção de “comuns”, ainda que dissidentes, entre o próprio *demós*. Posteriormente, em diálogo com outras obras e produções (BENNET; PFETSCH, 2018; CURATO et al., 2019; SCHLESINGER, 2020), apostamos na produção de esferas públicas deliberativas para fomentar a sociabilidade, o entendimento e a solidariedade do *demós* para com o *demós*. Almejávamos novas normas e regulações discursivas no sentido de frear a desinformação, a intolerância e os discurso de ódio.

Por outro lado, o amplo debate filosófico acerca de constrangimentos e obstruções à paridade discursiva nos levam a questionar que tipos de interesses, subjetividades e racionalidades tais esferas públicas atenderiam (FRASER, 1989; YOUNG, 2001); e que vulnerabilidades e precariedades poderiam advir de suas

próprias normas, estruturas e procedimentos. Diante de uma erosão democrática que nos convoca a produzir eventos e espaços institucionais de participação e intervenção política, assim como de construção de novos “comuns”, como responder às assimetrias inalienáveis das posições discursivas? E como enfrentar as relações estabelecidas entre seres interessados e maximizadores de utilidade? A quem as normas que regulam essas esferas mais beneficiam? Um acirramento da dimensão restritiva das normas não inviabilizaria a possibilidade do momento da política, da emergência dos povos e de sua diversidade?

A nosso ver, essas indagações parecem nos convocar a explorar um pouco mais os tensionamentos entre Habermas e Foucault, enfatizando uma perspectiva ética e política que aposta no encontro entre normatividade e subjetividade, na aliança com outros sujeitos e modos de existência que insistem na experimentação de novas modalidades de “viver juntos”. Sujeitos políticos como aqueles que, por exemplo, compõem movimentos como de luta antimanicomial, parecem buscar outras formas de coexistência, de realizar uma costura inventiva, vulnerável, ainda que ruidosa, entre espaços deliberativos formalmente estruturados por normas discursivas e outros territórios em que a arte, a corporeidade, a emoção e mesmo a “des-razão” tem possibilidade de se manifestar, ser reconhecida e introduzir diferença em tomadas de decisão coletiva. Nesse processo, que depende de uma “poética do cuidado” com o mais vulnerável, eles arriscam-se a costurar razão e “loucura”, ética e estética, precariedade e resistência política, de modo a trabalhar na própria reconfiguração de suas vulnerabilidades e condição cidadã, promovendo emergências, intervenções e protestos nas ruas contestando destinos, rótulos e estigmas reiteradamente atribuídos a seus corpos e mentes (VELOSO e MARQUES, 2017). A partir de nosso olhar inevitavelmente acadêmico, é como se, entre os diagnósticos e propostas de Habermas e Foucault, eles optassem em produzir uma costura, ainda que vulnerável, entre os dois, para que assim as vulnerabilidades de cada um de seus diagnósticos sobre a política e o comum possam ser reconfiguradas um pelo outro, sem que com isso produza-se uma síntese dialética que apague suas diferenças, tensões e discordâncias.

Nos indagamos aqui se tais experimentações e arranjos arriscados com vulnerabilidades e a partir de vulnerabilidades poderiam funcionar como um caminho de reflexão teórica que possa nos trazer novos olhares para as próprias aporias das crises e erosões democráticas que se relacionam aos desafios do “viver juntos”. Em outras palavras, neste artigo almejamos refletir sobre a problemática anteriormente levantada acerca da(s) esfera(s) pública(s) contemporânea(s), inspirados pela construção “esquizo”² da luta

² Para Pelbart, as subjetividades esquizo dos supostos “loucos” ocupam um território ao mesmo tempo que o desmancham, dificilmente elas entram em confronto direto com aquilo que recusam, não aceitam a dialética da

antimanicomial, produzindo uma costura dissensual entre dois teóricos frequentemente enquadrados como diametralmente opostos pelas teorias sociais e políticas, Habermas e Foucault. Acreditamos que ambos, cada um a seu modo, nos auxiliam a refletir acerca de processos de subjetivação política que consideram as noções relacionais de autonomia, emancipação e autorrealização.

Nossa hipótese, diferentemente do que Allen (2011) destaca, não é a de suplementar uma teoria a partir da outra, tentando acomodar suas proposições mais “fortes” acerca do poder, da institucionalidade e da normatividade. Nossa proposição é a de que pontos de contato, e mesmo articulações imprevistas entre Habermas e Foucault poderiam ser realizadas a partir de um exame acerca de duas dimensões da vulnerabilidade em suas produções: a) teórica, que diz da tematização da vulnerabilidade ontológica e sócio-política do humano e suas possibilidades de reconfiguração; b) metateórica, que procura criar diálogo entre os autores exatamente nos pontos de maior vulnerabilidade epistemológica e crítica de suas argumentações. Em suma, almejamos, neste artigo, mobilizar a noção de vulnerabilidades como operador de leitura teórica e metateórica de Habermas e Foucault, sendo essa minimamente entendida pelo arcabouço epistemológico feminista como qualidade e capacidade ontológica do humano de “afetar e ser afetado”, que varia e se reconfigura segundo contextos, corpos, redes de recursos e operações práticas de cuidado para consigo e para com o outro (GOODIN, 1985; GILSON, 2014; BUTLER, 2012; VELOSO E MARQUES, 2018). Assim sendo, metodologicamente, entendemos que podemos produzir um “comum” dissensual entre ambos os autores tanto a partir de suas proposições acerca dos desafios de reconfigurar as vulnerabilidades humanas ligadas à produção da intersubjetividade e vida coletiva (plano teórico), quanto buscando formas de promover abrigo e cuidado comum aos pontos mais vulneráveis de suas argumentações (plano metateórico).

Sobre os objetos de análise, haja vista a extensão e complexidade de suas obras, procuramos dar ênfase às últimas obras de Foucault (fase ética, 1970-1984), de modo que essas produzam diálogo com as obras que Habermas estava desenvolvendo em paralelo (especialmente a Teoria da ação comunicativa, 1981-1992). Tal recorte é justificado por ser exatamente o período em que conseguimos coletar as poucas referências e críticas que os autores endereçaram um ao trabalho do outro e que, sendo por nós acionadas como fio condutor do artigo, procuramos expandi-las com nossa análise através do conceito de vulnerabilidade.

oposição (pois sabem estar submetida de antemão ao campo do adversário), por isso elas “deslizam, escorregam, recusam o jogo ou subvertem-lhe o sentido, corroem o próprio campo e assim resistem às injunções dominantes.” (PELBART, 2002, p.34). Os esquizos produzem cenas teatrais e experimentações nas quais agenciamentos biopotentes transformam as coordenadas de enunciação de suas vidas.

Adotamos a seguinte estratégia de costura vulnerável entre Habermas e Foucault. Na primeira parte do artigo, procuramos aproximar ambos os autores a partir do diagnóstico que realizam sobre vulnerabilidades e mazelas da modernidade para traçar zonas de avizinhamento e repulsão. Partindo de Habermas, trabalhamos a noção de “mundo da vida”, entidade-dimensão envolvida na produção de intersubjetividade, reconhecimento e comunidade e que, segundo sua análise, se encontra especialmente ameaçada por processos de “colonização” e degeneração de certos “media deslinguisticados” (como dinheiro e poder) que outrora encontravam-se restritos a campos “sistêmicos” da atividade humana. Nesse ponto, acionamos a crítica que o próprio Foucault endereça a Habermas para lhe convocar ao diálogo, destacando que o papel que Habermas atribui à comunicação, como condição de possibilidade da vitalidade do “mundo da vida”, é por demais utópico. Um diagnóstico mais realista das vulnerabilidades do “mundo da vida” colocaria sob suspeita a comunidade de comunicação idealizada por Habermas, pois se há “colonização”, ela é promovida pelos seus próprios habitantes vulneráveis a jogos de poder e dispositivos de avaliação, vigilância, exame, controle e docilização que exercem uns sobre os outros. Nesse sentido, uma concepção Foucaultiana do “mundo da vida” nos remeteria mais à imagem de uma “colônia penal”.

Na segunda parte do artigo, considerando a primeira aproximação acima realizada, nos voltamos para a tentativa de tangenciar as propostas de cuidado com as vulnerabilidades, precariedades e mazelas atreladas à vida política em ambos os autores. Retornamos a Habermas (1994) para acionar poderosa crítica que o mesmo endereça diretamente a Foucault e que identifica, como maior vulnerabilidade da teoria desse último, negligência ou mesmo declaração de impossibilidade de projeto de vida coletiva paritária e democrática. Ao considerar os fundamentos dessa proposição, procuramos também examinar em que sentidos Habermas nos permitiria considerar que nossas vulnerabilidades perante ao outro não são necessariamente um problema, pelo contrário, pois são elas que nos permitem uma aproximação à perspectiva alheia, a produção de coordenação de ações, empatia e solidariedade que são, sim, fatos e motores da democracia. Para Habermas, arranjos normativos institucionais e interacionais, como o fomento da tolerância e a deliberação, podem assegurar condições justas de exposição e argumentação públicas e, inclusive, nos possibilitar produzir regimes políticos de escala ampliada com resultados agregados satisfatórios. Como réplica, mobilizamos a própria defesa que Foucault elabora contra a acusação de Habermas ao nos lembrar como poder não é sinônimo de dominação e violência, mas que é possível compor técnicas e cuidados de si, *apesar de e a partir* das relações de poder. Ao entrevermos essa possibilidade, podemos considerar, a partir de Foucault, que as experimentações com o poder, com a norma e com o corpo, sejam ou não feitas em esferas públicas, podem ser

incorporadas como métodos legítimos e potentes de reconfiguração das condições que amplificam ou reduzem as vulnerabilidades. Nessa proposição de Foucault nos parece residir a própria potência de reconfiguração das vulnerabilidades do projeto normativo habermasiano, criando, por exemplo, técnicas que fomentem o cuidado de si e o cuidado coletivo inclusive em processos públicos de tomada de decisão institucionais. Eis aqui a possibilidade de produzir um abrigo, a nosso ver, entre as teorias e proposições de ambos, que nos levaria, por exemplo, a produzir normatividades políticas voltadas ao cuidado para com as vulnerabilidades e precariedades da existência coletiva a partir de experimentações interacionais paritárias que anunciem outras formas de viver junto, uma etnopolítica que pode ser definida a partir do termo “vulneronormatividades”.

Considerando a possibilidade anteriormente apresentada, argumentamos que podemos contrastar as perspectivas de Foucault e Habermas não apenas pelo modo como cada um percebe as relações de poder atuando nas interações comunicativas (WENG, 2014; INGRAM, 2005), mas também pelo modo como cada um tenta mostrar como reduzir o impacto do poder sobre o modo de vida dos sujeitos (lembrando que a noção de poder em Foucault é indissociável da noção de discurso e que todo discurso esconde relações de poder e deriva dessas mesmas relações). De um lado, Habermas enfatiza o valor do argumento baseado na “força vinculante” do entendimento e no direito como força que atua contra o poder. De outro, Foucault desconfia desse valor de verdade dos argumentos, alegando que eles estão condicionados por enquadramentos históricos de entendimento e interpretação, que foram parcialmente afetados e constituídos por relações de poder. Ele questiona a capacidade do discurso de problematizar injustiças, considerando que são os discursos historicamente instituídos, perpassados por relações de poder e amplamente partilhados que preparam as arenas nas quais os agenciamentos dos sujeitos (e os próprios sujeitos) tomam forma. Sendo assim, recusando a possibilidade de abrir mão de ambos os diagnósticos, sustentamos uma proposição de noção, métrica e performance política que pretende abrigar ambos os pensadores e que, apostamos, pode nos ajudar a reconfigurar o modo como avaliamos a qualidade de nossas democracias e relações intersubjetivas: a “vulneronormatividade”.

HABERMAS: O CUIDADO COM O “MUNDO DA VIDA” É CONDIÇÃO DE NOSSA PRESERVAÇÃO

Dentre as diversas possibilidades de se adentrar a extensa Teoria da Ação Comunicativa habermasiana, propomos iniciar nosso percurso a partir do conceito de “mundo da vida”, haja vista que ele atravessa e articula suas importantes proposições de intersubjetividade, reconhecimento e política.

O *Lebenswelt* ou “mundo da vida” é conceito que Habermas utiliza a partir da teoria fenomenológica de Edmund Husserl, tendo sido originalmente cunhado para nomear o “solo” que sustenta e compõe o horizonte de experiências pessoais e intersubjetivas. Relaciona-se, nesse sentido, com importante crítica à reiteração de teorias da subjetividade que reificam a consciência humana como entidade transcendental, uma vez que afirma a impossibilidade de sua desvinculação com a história, a cultura e a linguagem; ou seja, o “mundo da vida” (HUSSERL, 1936/1970).

Quando o conceito husserliano de “mundo da vida” é operacionalizado por Habermas na “Teoria da Ação Comunicativa” (TAC daqui em diante), dentre outras coisas, verifica-se um deslocamento de foco analítico da consciência e subjetividade para a linguagem e intersubjetividade. Em Habermas, o “mundo da vida” é definido como o estoque de práticas, significados e valores historicamente sedimentados pela língua e pela cultura que, operando como “pano de fundo” ou saber naturalizado nas interações sociais, facilita a coordenação de expectativas, entendimentos e ações necessários para a promoção da vida coletiva (HABERMAS, 1987, p. 355).

Na teoria sociológica habermasiana, subjetividade e intersubjetividade são construídas a partir de processos de socialização que se dão desde a primeira infância. Contudo, considerando que tais interações sociais se efetuam não apenas “sobre”, mas “a partir” do “mundo da vida”, nos parece premissa ontológica que o humano seja vulnerável aos seus elementos constituintes, sobretudo simbólicos, pois são os materiais primários para construção de sentidos, categorias, valores, memórias e expectativas individuais³. Desse modo, é a partir de um “ser habitado” pelo “mundo da vida” que uma “habitabilidade” comum entre subjetividades pode ser instaurada, especialmente a partir da linguagem, que permite a elaboração ou refutação intersubjetiva de entendimentos, acordos e/ou juízos com “pretensão de validade” sobre “mundo”, comunidade e alteridade:

O mundo da vida é, por assim dizer, o espaço transcendental onde falante e ouvinte se encontram, onde podem, reciprocamente, elaborar demandas e proferimentos que se encaixam no mundo (objetivo, social ou subjetivo) e onde podem criticar e confirmar essas reivindicações de validade, resolver suas divergências e chegar a acordos (HABERMAS, 1987, p.126).

³ Deve-se ressaltar que o “mundo da vida” não é exclusivamente formado e fornecedor de elementos simbólicos. Habermas nos propõe três componentes estruturais do “mundo da vida”: cultura, sociedade e personalidade, que são responsáveis por nos fornecer três recursos inalienáveis para a interação intersubjetiva: significados (conhecimento), solidariedades (pertencimento de grupo) e capacidades (força do ego) (BRUNKHORST et al., 2017, p.368).

Se a vulnerabilidade ao “mundo da vida”, argumentamos, é condição da constituição de subjetividades e intersubjetividades em Habermas, também devemos considerar que o “mundo da vida” também é vulnerável. Por um lado, a vulnerabilidade do “mundo da vida” à ação, à reconfiguração e à inventividade humana lhe garante a possibilidade de reiteração dinâmica, permitindo, assim, experimentações e mudanças em várias escalas. Por outro, tal entidade-dimensão também possui abertura de instaurar e reproduzir riscos, injúrias e danos para aqueles que habitam tal mundo comum; situação que ocorre, sobretudo, por meio de indesejadas “colonizações”.

Principalmente no segundo volume da Teoria da Ação Comunicativa, a análise que Habermas realiza sobre os processos de modernização no ocidente lhe permitem identificar um fenômeno singular que se dá no “mundo da vida”: uma espécie de “colonização” que se manifesta nessa entidade-dimensão por efeito da proliferação de racionalidades e formas de mediação interacional, distintas de sua “linguagem natural”, que não lhe seriam originárias ou próprias. Tal processo de “colonização” remontaria, inicialmente, a uma “desacoplagem” de domínios da existência humana que se tornaram autossuficientes em relação ao “mundo da vida”: os “sistemas” (HABERMAS, 1998). Nas entidades-dimensões “sistêmicas” podemos atestar a predominância de modos de interação humana pautados por “*delinguistified media*” (mídia sem linguagem), como o dinheiro e o poder, que dispensam a produção de entendimentos entre os indivíduos como meio de coordenação de suas ações e estabelecimento do comum (HABERMAS, 1987, p.154). Ademais, os “*delinguistified media*” não operam com vistas a apresentação e troca de razões e interesses, procurando na verdade ocultá-los, pois funcionam segundo racionalidade instrumental e “funcionalista” que visa, sobretudo, a reprodução eficiente do “sistema” (BRUNKHORST et al., 2017, p.495-496).

Ainda que os “*delinguistified media*” não sejam danosos à vida social por si mesmos, visto que seu primado pela eficácia e funcionalidade promove certos “benefícios” partilhados pelo coletivo, o verdadeiro problema ocorre quando a racionalidade “funcional” promove uma *deslinguistification* do próprio “mundo da vida”:

No final, os mecanismos sistêmicos suprimem as formas de integração social mesmo nas áreas em que uma coordenação de ação dependente do consenso não pode ser substituída, isto é, onde a reprodução simbólica do mundo da vida está em jogo. Nessas áreas, a mediatização do mundo da vida assume a forma da colonização (HABERMAS, 1987, p.196).

Na visão de Habermas, as vulnerabilidades do “mundo da vida” diante de processos de “colonização” criam condições de possibilidade para que sua “reprodução simbólica” seja acometida por graves patologias sociais. Tal situação se manifesta, por exemplo, pelos danos que a racionalidade e a ação estratégica, instrumentais e funcionais, introduzem quando monopolizam processos de transmissão de sentidos (cultura), inibem relações de solidariedade (sociedade), e mesmo prejudicam instâncias de socialização de indivíduos que fomentariam estruturas para o desenvolvimento autônomo do “self” (personalidade) (HABERMAS, 1987, p. 385; BRUNKHORST et al., 2017, p.635-636). Mas que tipo de possibilidades Habermas nos indica para tratar tais situações?

Uma possibilidade que ele oferece para tratar as patologias da “colonização” do “mundo da vida” é a construção de redes de mecanismos, instituições e esferas públicas que possibilitem, a partir da regulação normativa e procedimental de troca discursiva e tomadas de decisão, como reflexividade, reciprocidade, inclusividade, que o “mundo da vida” se perpetue, ainda que por “ações comunicativas” regulamentadas, e opere como vetor de força contrária a “colonização sistêmica. Tal proposição é especialmente evidente nas obras que seguem a TAC:

Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública [...] está em sintonia com a compreensibilidade geral da prática comunicativa cotidiana, configurando uma rede adequada para comunicação de conteúdos, tomadas de posição, e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. [...] Na perspectiva de uma teoria da democracia, a esfera pública tem que reforçar a pressão exercida pelos problemas, ou seja, ela não pode limitar-se a percebê-los, e a identificá-los, devendo, além disso, tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los de modo convincente e eficaz, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar (HABERMAS, 1997, p.92 e 435).

Como iremos refletir a partir de Foucault, a aposta Habermasiana na produção de “esferas públicas” que operem como pequenas versões procedimentais de “mundo da vida” e, assim, atuem como vetor de oposição a “colonização” generalizada do “mundo da vida” ampliado, é especialmente vulnerável. Nas críticas direcionadas ao trabalho de Habermas, podemos atestar um posicionamento de que a “colonização” não é um mal que chega de “fora” para fraturar uma pretensa ordem ou equilíbrio interno. O “mundo da vida” já é internamente fraturado, corrompido, violento. Essa nossa proposição se ancora, especialmente, na difundida crítica que Nancy Fraser realiza a Habermas em 1989 (*Habermas and the Public Sphere*), quando a mesma questiona a pressuposição de que seria possível para os interlocutores de uma esfera pública

“deixarem de lado diferenças” de status para deliberarem “como se fossem socialmente iguais”:

Declarar que a esfera pública é uma arena deliberativa na qual não há distinções de status não é suficiente para revelar como as desigualdades influem no debate. [...] Mesmo a linguagem que as pessoas usam quando dialogam pode favorecer um modo de ver as coisas e desencorajar outros. Grupos subordinados às vezes não encontram as palavras certas para expressar seus pensamentos, e quando conseguem descobrem que não são ouvidos. (FRASER, 1994, p.60 e 64)

Fraser tenta sensibilizar os participantes do congresso para a forma como as desigualdades se manifestam concretamente e de maneira corporificada nas interações discursivas do “mundo da vida”. Para ela, grande parte da vulnerabilidade da solução habermasiana se encontra na sua tentativa de colocar os corpos e suas diferenças entre parênteses: tanto com relação a impossibilidade de ignorar seus marcadores sociais de diferença (gênero, raça e classe), quanto no que se refere a sua desconsideração de suas capacidades performáticas e emocionais, que escapam e/ou excedem a racionalidade comunicativa e mesmo o entendimento. “Mundo da vida”, esferas públicas, linguagem, reconhecimento, corpo e subjetividade estão impregnados de relações de poder.

FOUCAULT: “MUNDO DA VIDA” OU “COLÔNIA PENAL”?

Tenho muito interesse no que faz Habermas, sei que ele não está absolutamente de acordo com o que digo – concordo um pouco mais com o que ele diz -, mas há contudo alguma coisa que sempre foi para mim um problema: quando ele confere às relações de comunicação esse lugar tão importante e, sobretudo, uma função que eu diria “utópica”. (FOUCAULT, [1984]2014, p.284).

A citação que acima mobilizamos representa uma das raras avaliações que Foucault realiza sobre o trabalho de Habermas. Nela verificamos, ainda que implicitamente, um dos pontos de maior tensão entre seus pensamentos: para Foucault, as interações intersubjetivas estão desde sempre permeadas por forças de controle das vidas, sendo marcadas pela violência do contato com o poder e com a “polícia” em todos os níveis da existência:

Homens e coisas são considerados em suas relações: a coexistência dos homens sobre um território; suas relações de propriedade; o que produzem; o que se troca no mercado. A polícia se interessa também pela maneira como eles vivem, pelas doenças e pelos acidentes aos quais eles estão expostos. É um homem vivo, ativo e produtivo que a polícia vigia.[...] Como forma de intervenção racional exercendo o poder político sobre os homens, o papel da polícia é de lhes dar um pequeno suplemento de vida; e, assim fazendo, de dar ao Estado um pouco mais de força. (FOUCAULT, [1981] 2003, p.378-379)

Caso mobilizemos os operadores conceituais da teoria foucaultiana para analisar o “mundo da vida” habermasiano, o próprio gesto de afirmar que esse

último fora, a partir de um dado momento, “colonizado”, já pareceria utópico. Talvez Foucault nos levaria a propor a Habermas outra pergunta acerca do “mundo da vida”, convidando-nos a investigar sobre como suas “colonizações” se deram ao longo da história e se relacionaram com a emergência de distintas “tecnologias de poder” sobre populações, corpos e sujeitos que, especialmente na modernidade, se efetuaram a partir de pretensas “linguagens naturais”, ou melhor, formações discursivas e saber-poder. Diagnosticada tal problemática, quem sabe, uma solução para além de colocar as diferenças “entre parêntesis” pudesse ser apresentada, no sentido de considerar até que ponto poderíamos produzir “esferas públicas” que operem com um mínimo possível de dominação.

Em períodos históricos anteriores à modernidade, como no medievo europeu, Foucault (1980) identifica a operação de um “poder soberano” que exercido de cima para baixo, tal como estrutura piramidal: os poucos que se encontram no topo exercem poder sobre a população nas bases a partir da mediação de grupos alocados nos meios. Contudo, o que é distintivo na proposição foucaultiana de poder soberano é a consideração de seu modo de operação, que se daria pelo “direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida: culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la” (FOUCAULT, 1980, p.128). Com a possibilidade latente e legítima de apropriação e subtração da vida, crimes, nesses regimes de poder, são entendidos como ofensas diretas ao soberano, devendo ser punidos de forma pública e espetacular, com vistas a prevenção de revoltas, pela instauração do medo, e também como meio de consolidação do próprio poder soberano, haja vista que a punição exemplar e espetacularizada são seus modos característicos de performance e corporificação (LYNCH, 2011, p.13-26).

Ao longo dos processos de modernização do ocidente, de acordo com Foucault (1980), o exercício do poder soberano tornou-se, por uma série de fatores, custoso e ineficiente. A partir do século XVI, as transformações econômicas e sociais ocorridas na Europa, sobretudo consequentes da mercantilização, da ampliação de núcleos urbanos, da Reforma e da Contrarreforma da igreja criaram condições para emergência de uma nova racionalidade acerca da “arte de governar”, que não deveria mais ser fundamentada em princípios cosmológicos ou sobre a capacidade de garantir a manutenção da soberania do príncipe sobre um território, mas de exercer os princípios da economia (governo de família) como forma de “dispor”, vigiar e controlar habitantes, riquezas e comportamentos individuais e coletivos de forma “tão atenta quanto a do pai de família” (FOUCAULT, 1980, p.165). A partir

de desdobramentos, bloqueios e metamorfoses posteriores, essa nova racionalidade de governo, voltada principalmente para a gestão da população e seus fenômenos, alterara os fins do exercício do poder: “Agora é sobre a vida e ao longo de todo o seu desenrolar que o poder estabelece seus pontos de fixação; a morte é o limite, o momento que lhe escapa; ela se torna o ponto mais secreto da existência, o mais privado” (FOUCAULT, 1980, p.130).

Duas modalidades de exercício de poder sobre a vida de indivíduos e populações são examinadas de forma detida pela teoria foucaultiana⁴. Primeiramente, a “anatomopolítica dos corpos” ou “poder disciplinar”, desenvolvida a partir do século XVII, seria aquele entendido como capaz de controlar o “corpo-máquina” do sujeito individual(izado) investindo no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade. Já a “biopolítica”, que tem seu nascimento por volta da metade do século XVIII, centrou-se no “corpo-espécie”, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo, suporte dos processos biológicos. Diferentemente do “poder soberano”, eles atuam por estratégias de observação, controle, organização e gestão das forças da vida humana a partir de “tecnologias” científicas e estatísticas (taxas de nascimentos, expectativas de vida, criminalidade, entre outras). Trata-se de “distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade: um poder dessa natureza tem que qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em sua força de morte; não tem que traçar a linha que separa os súditos obedientes dos inimigos, opera distribuições em torno da norma” (FOUCAULT, 1980, p.135).

A relação entre o capitalismo neoliberal, as práticas disciplinares e as biopolíticas tem sido traçada por alguns filósofos políticos com o objetivo de mostrar o processo de inserção controlada dos sujeitos na máquina capitalista de produção, aumentando as chances de uma adaptação às necessidades do mercado e também de um enquadramento dos corpos e das subjetividades (LAZZARATO, 2002). O corpo individual é submetido à vigilância e, em seguida, a população é controlada, acomodada, governada segundo procedimentos, técnicas e métodos que permitem o exercício cotidiano das formas de controle, regulações e ordens coercitivas. A disciplina preparou os corpos individuais para

⁴ “O poder sobre a vida se desenvolveu desde o século XVII com duas formas principais que não são antitéticas [...] O primeiro a se formar centrou-se no corpo máquina: seu adestramento, o incremento de suas aptidões, a extração de suas forças [...] mediante procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anatomopolítica do corpo humano. O segundo, que se formou um pouco depois, em meados do século XVIII, está centrado no corpo espécie [...] através de toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma biopolítica da população” (FOUCAULT, 2006, p. 433).

a gestão da biopolítica cujo objetivo é organizar a vida coletiva, protegê-la e assegurar sua defesa, de modo a “corrigir seus defeitos e enquadrá-los em um formato pré-estabelecido e tido como normal”. (HARDT; NEGRI, 2000, p.17).⁵

O exame foucaultiano acerca dessas modalidades modernas de exercício de poder sobre a vida nos parece remeter, ainda que de forma mais violenta, ao *modus operandi* da racionalidade “sistêmica” descrita por Habermas: promoção da máxima eficácia de funcionalidade do “corpo social”, de modo a garantir sua “autorreprodução” e, como nos sugere Butler (2018), sua invulnerabilidade, ainda que às custas de grupos e indivíduos classificados como desviantes, ameaças ou portadores de patologias. A “colonização” feita pelo poder disciplinar e biopolítica se dá em todas dimensões da vida humana, pois depende de sua própria proliferação espraçada, capilarizada, em todas as “superfícies”. Almeja se introjetar nos corpos e mentes que formam o conjunto populacional a fim de individuar seus “hospedeiros” e se atualizar em suas práticas, de forma quase automática, “de dentro pra fora”. Tal atualização e reiteração é possível, dentre outras coisas, pelas próprias normas de conduta, avaliação e exame que se reiteram nas próprias instituições sociais, como escolas, fábricas, empresas. Nessas, um saber-poder é extraído dos corpos e mentes dos indivíduos enquanto e, ao mesmo tempo, é exercido sobre os mesmos docilização e padronização de seus modos de agir, a fim de otimizar e integrar, de forma eficiente, o corpo-máquina aos “sistemas” que se “autorreproduzem” nas sociedades (TAYLOR, 2011; HOFFMAN, 2011).

A partir desse curto percurso sobre a extensa e rizomática obra genealógica Foucaultiana, percebemos que a análise empreendida pelo filósofo parece apresentar uma existência humana não apenas vulnerável, mas simultaneamente à mercê e responsável por reproduzir todo um conjunto de entidades, tecnologias e mecanismos de exercício de poder sobre si próprios. Porém, nos parece que é exatamente contra uma visão maniqueísta do poder que Foucault se

⁵ É importante mencionar que o trabalho de Hardt e Negri (2000) se distingue daquele empreendido por Foucault (1984) no campo de uma definição do biopoder. Enquanto Foucault confere especial ênfase ao biopoder e à biopolítica como traços de uma governamentalidade que se estrutura como racionalização da arte de governar (e não a prática de governo em si) pautada sobre o controle da conduta humana via normalização de indivíduos (corpo-máquina) e populações (corpo-espécie) através de tecnologias políticas; os dois filósofos italianos vão nos interrogar acerca não do poder e suas formas de agência, mas sobre a vida e suas potencialidades. Nesse sentido, eles argumentam que a disciplina preparou os corpos individuais para a gestão da biopolítica cujo objetivo é organizar a vida coletiva, protegê-la e assegurar sua defesa, de modo a corrigir seus defeitos e enquadrá-los em um formato pré-estabelecido e tido como normal (Hardt; Negri, 2000). Ao reivindicarem que a noção mesma de vida deixe de ser definida somente a partir de processos biológicos que afetam a população, esses autores afirmam que a vida inclui sinergia coletiva, cooperação social e subjetiva no contexto da produção material e imaterial contemporânea. A vida não pode, segundo eles, ser reduzida à sua definição biológica, mas deve tornar-se “virtualidade molecular da multidão”, ou seja, uma experimentação permanente, com novas formas menores de articulação e outras subjetividades no campo das resistências.

levanta (FOUCAULT, 1990, 2014), afirmando que o poder biopolítico, ao mesmo tempo, constrange e incita, controla e libera, organiza e desorganiza as ações e interações dos sujeitos.

Como procuramos argumentar, a reprodução das sociedades modernas pelas entidades-dimensões “sistemas”, em Habermas, e pela “polícia”, poder disciplinar e biopolítica, em Foucault, acaba por nos conduzir para um conclusão “comum”, mas que varia, sem dúvida, em graus de intensidade: compreender nossas possibilidades de vida coletiva e política depende do exame da inserção controlada dos sujeitos modernos no aparelho de produção, haja vista que tal processo implica que suas vidas sejam moldadas segundo necessidades “sistêmicas”, sobretudo econômicas. Contudo, Foucault vai além, nos apontando como “biopolíticas” de redução das vulnerabilidades humanas, que visam potencializar as forças vitais produtivas, almejam seu ajuste, controle e conversão em recursos úteis para os interesses do capitalismo industrial. “Cabe à polícia permitir aos homens sobreviver, viver e fazer melhor ainda. O único e exclusivo desígnio da polícia é o de conduzir o homem à maior felicidade da qual ele possa gozar nesta vida” (FOUCAULT, [1981], 2003, p.381). Os seres que interessam ao capitalismo são os invulneráveis, não os esquizos, os marginalizados, os fragilizados e os precários.

Todavia, talvez o ponto de maior tensão entre Foucault e Habermas se dá pela visão diferente que adotam com relação a nossas vulnerabilidades ontológicas à alteridade, à linguagem e à intersubjetividade. Foucault acentua uma coletividade na qual múltiplos corpos e condutas, a partir de relações de poder das mais diversas, procuram conduzir outras condutas segundo distintas táticas (em nível micro interacional) e estratégias (a nível macro interacional). Sob o ponto de vista de Foucault, a vulnerabilidade humana, que outrora caracterizamos como a nossa própria potência de uma vida intersubjetiva, comum e de potencial à solidariedade, é a mesma que possibilita que sejamos monitorados, interrogados, julgados e compelidos à uma dada conduta. Tudo isso, Foucault (2003) acrescentaria, se dá pelo *medium* por excelência da comunicação humana: a linguagem; ou melhor, discurso humano, que possibilitam que “jogos de Verdade” estruturam os “padrões normativos” necessários para a perpetuação do poder disciplinar e da biopolítica. Se na fase “arqueológica” do pensamento de Foucault a “Verdade” era compreendida como um “sistema de procedimentos ordenados” para a produção, regulação, distribuição e operação de proferimentos (statements), em sua fase genealógica a “verdade” encontra-se numa relação circular entre sistemas de poder (que a

produzem e sustentam) e aos efeitos de poder (que são induzidos por e estendem os primeiros) (RABINOW, 1984, p.74).

Ou seja, ao mesmo tempo que o discurso é uma entidade descentrada e secundária aos sistemas de poder, discurso e linguagem encontram-se no coração das práticas e processos sociais (FRASER, 1989); ou melhor, constituem o próprio tabuleiro em que os “jogos de verdade” são jogados entre sujeitos. O mecanismo desse jogo? O controle dos “procedimentos” que constroem o que pode ser dito por quem e em quais ocasiões. Portanto, o discurso é aquilo pelo que se luta (FOUCAULT, 1984, p.110). Sendo assim, se para Habermas as subjetividades humanas encontram-se vulneráveis a uma “colonização” exógena do “mundo da vida” pela racionalidade “funcionalista” que “delinguistifica” sua “linguagem natural”, para Foucault somos vulneráveis a toda e qualquer alteridade interlocutora que, a partir de “técnicas de poder” que operam pela linguagem, como a “confissão” e “exame”, aproveitam-se de nossas vulnerabilidades tanto para objetificar e assujeitar, constroer e conduzir.

ENTRE A NORMA E REVOLTA, O “CUIDADO COLETIVO” E AS “TÉCNICAS DE SI”: RECONFIGURAÇÃO DE VULNERABILIDADES

Entre 1970 e 1980, Foucault e Habermas trilharam percursos de reflexão diametralmente opostos, mas que parecem tangenciar problemas, dimensões e mesmo concepções comuns. Por um lado, como abordaremos posteriormente com maior profundidade, Foucault investe seu pensamento numa ética das “técnicas de si”⁶ para enfatizar as possibilidades de liberdade dos indivíduos e de seus modos de vida *apesar e a partir* das relações de poder. Habermas, por sua vez, dedica-se a produção de um modelo de democracia baseado na ética da discussão, que promete promover emancipação e justiça no processo de tradução das experiências subjetivas da linguagem comum a partir do direito e das normas. Ambos, nesse momento, formulam um pensamento social crítico que questiona a prática dos sujeitos e buscam as potências apresentadas pela dinâmica enunciativa para configurar possibilidades de autorrealização.

Contudo, Foucault se distancia de uma noção de emancipação que remete “a uma forma utópica de vida social além ou fora das relações de poder, enveredando por uma posição que privilegia a linguagem a experimentação, da contraconduta e das práticas de liberdade” (RAGO, 2017, p.371). Já, Habermas

⁶ De modo geral, o “cuidado de si” e as “técnicas de si” são noções que Foucault apresenta para enfatizar a capacidade que os indivíduos possuem de “efetuar, por si mesmos, um certo número de operações sobre o seu corpo, sua alma, seus pensamentos e condutas de modo a produzir neles uma transformação” (1984, p.785).

confere à ética do discurso fundamento em princípios normativos (igualdade, inclusividade, publicidade, racionalidade, reflexividade, reciprocidade, etc.) como base ideal de seu modelo democrático justifica-se por sua crença na dimensão comunicacional e intersubjetiva da formação de sujeitos políticos como interlocutores práticos. Há ainda o entendimento de que aquilo que os separa seria uma concepção muito distinta de como se estabelecem as interações e relações entre os sujeitos. Contudo, é preciso ter em mente que Foucault e Habermas concordam que o sujeito não existe *a priori*, mas resulta de um processo de socialização através do qual sua individuação se configura relacionalmente. O que difere a abordagem de ambos é o tipo de relação que vai modelar o sujeito político autônomo e a forma de consideração das vulnerabilidades e assimetrias de poder que posicionam os sujeitos diferentemente nas relações sociais (TULLY, 1999; RABINOW, 1984).

No livro *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas aponta que Foucault, no esforço de encontrar formas de identificar as mazelas e patologias sociais ligadas à repressão, violência e alienação, acaba por produzir uma reflexão que tem como enfoque o sujeito e em uma razão centrada em sua autoafirmação. A acusação de que seu pensamento, ao diluir o poder nas relações intersubjetivas (e, com isso, pretensamente igualar em potência os discursos e contradiscursos) não oferece quaisquer condições para a resistência e o florescimento das habilidades criativas dos sujeitos. Todavia, desconsidera que a noção de sujeito em Foucault, como veremos adiante, não se resume à submissão a forças que estão fora de seu controle.

Uma das críticas que Habermas endereça a Foucault nos interessa mais de perto, relativa à constituição do sujeito e à ausência de uma reflexão acerca dos processos intersubjetivos necessários a essa construção. Habermas (2000) afirma que Foucault promove uma individualização do processo de socialização, apostando que a subjetividade é produto quase integral de relações de poder, de técnicas disciplinares, que seriam o *medium* por excelência de ligação de um sujeito à sociedade (esteja o sujeito em situação de exercício de poder ou de submissão). Segundo Habermas (2000, p.409), Foucault substitui a socialização individualizadora (via troca comunicativa e uso racional da linguagem) pelo “alastramento parcelizante de relações de poder” que desautonomiza o sujeito:

Foucault compensa essa estreiteza conceitual ao purificar inteiramente o conceito de individualidade de conotações de autodeterminação e de auto-realização, reduzindo-o a um mundo interior produzido por estímulos exteriores e revestido com representações arbitrariamente manipuláveis. [...] Nesse caso, a socialização dos sujeitos capazes de falar e agir não pode ser concebida ao mesmo tempo como

individuação, mas unicamente como subsunção progressiva dos corpos, de substratos vivos sob tecnologias de poder (HABERMAS, 2000, p.402).

Por mais que sua reflexão teórica aponte para um apagamento do papel exercido pelo poder no processo de subjetivação, devemos considerar que Habermas reconhece o entrelaçamento entre poder e comunicação como dois domínios imbricados da vida social (assim como as reflexões de Foucault feitas no início dos anos 1980, como nos revela o texto “O sujeito e o poder”).

Ao apropriar-se da reflexão de Mead, Habermas define a noção de comunicação a partir de “uma interação na qual ao menos dois organismos reagem um ao outro e se comportam reciprocamente” (1987, p.6). Ao considerar outros aspectos produtivos da linguagem e da interação comunicacional, Habermas vai valorizar o aprendizado que se dá por meio das experiências do “*ideal role taking*” e da socialização. É a partir desses processos, ainda que muitas vezes problemáticos e traumatizantes, que experimentamos o ser afetado e reconhecido pelo outro, a desenvolver empatia por uma situação de dor que não a do próprio ego, que podemos ensaiar a produção de um mundo político inclusivo, paritário e justo, haja vista a oportunidade de que cultivamos valores, racionalidades e práticas que não objetivam o exercício de poder; ainda que o mesmo possa atravessá-las. Além do mais, é exatamente por essas relações de poder existirem que a lei, a norma e o procedimento devem atuar, sob o risco de nossas vulnerabilidades serem exploradas, violentadas.

Aparecer enquanto sujeito político na esfera pública envolve expor-se à avaliação e ao julgamento alheio. Habermas (2004) sinaliza que, na interação comunicativa, os argumentos e as formas de vida e existência dos sujeitos são dependentes das condições morais de apreensão e reconhecimento:

Quanto mais o processo de individuação expande a vida interior de uma pessoa, ele se torna mais profundamente afetada pelo exterior, numa rede mais densa e frágil de relacionamentos de reconhecimento recíproco. Ao mesmo tempo, ela se expõe aos riscos de negação de reciprocidade. A moralidade do igual respeito por todos e cada um deveria, presumidamente, absorver esses riscos e ser definida para a inclusão dos marginalizados na rede de reconhecimento recíproco.(HABERMAS, 2004, p.5).

A indicação de riscos e vulnerabilidades presentes nas redes de interação que configuram, por sua vez, redes de esferas conversacionais e políticas, conduz Habermas a tematizar a questão da empatia e dos sentimentos morais. Contudo, ele associa a empatia ao gesto de predispor-se a alcançar modos de vista “estranhos e estrangeiros”, reagindo a eles a partir de uma abertura a assumir um ponto de vista considerado justo para todos.

A empatia – isto é, a habilidade de experienciar o seu próprio caminho cruzando distâncias culturais para chegar a “modos de vida”, “predisposições para reagir” e perspectivas interpretativas estranhas e à primeira vista incompreensíveis – é um pré-requisito emocional para assumir o papel ideal (ideal role taking) que exige que todos adotem o ponto de vista de todos os outros. (HABERMAS, 1990, p.112).

Considerando a hipótese da psicologia social de Mead, Habermas (1987) argumenta o gesto ético e político de assumir a perspectiva do outro pode permitir aos interlocutores compreender reciprocamente as injustiças que os afetam. Essa compreensão recíproca seria a base das interações comunicativas e do laço social em Habermas.

Contudo, o trabalho ético de compreensão dos motivos e das razões que o outro apresenta para a validação de suas demandas e expectativas requer acolhimento, consideração e resposta ao clamor que vem do outro. É por isso que a empatia não se restringe a uma postura que os interlocutores adotam em uma situação ideal de fala. Tal situação demandaria a construção de um ambiente blindado, invulnerável, a possíveis distorções e manipulações que a “colonização sistêmica” introduz sobre o processo de busca por entendimento. Além disso, os próprios interlocutores deveriam adotar os princípios da ética do discurso, garantindo a inteligibilidade e compreensibilidade dos argumentos apresentados, assim como a sinceridade, a transparência e a abertura para exame e revisão de seus pontos de vista e justificativas.

Em seu sentido mais amplo, a empatia desafia a permanência de códigos de inteligibilidade, alimentando o conflito com poderes que designam, enquadram, definem e modelam modos de vida passíveis de reconhecimento. Lembramos aqui que a demanda por reconhecimento não se restringe a um apelo pela aceitação de quem já somos, mas solicita um devir, uma transformação das condições valorativas e do imaginário que conferem humanidade a uma vida e às relações intersubjetivas (YOUNG, 2001). A nosso ver, a empatia não pode ser percebida como resposta que ameniza as assimetrias e desigualdades que definem as condições de reconhecimento e não reconhecimento de sujeitos e grupos. Teóricas como Judith Butler (2018), por exemplo, afirmam que a empatia, entendida como um afeto político que conduz a compreensão recíproca dessas condições de reconhecibilidade em articulações e relações agonísticas as mais diversas, pode desestabilizar e vulnerabilizar os “panos de fundo” morais vigentes no “mundo da vida”, deixando evidentes desencaixes e fissuras nas formas dominantes de enquadrar, classificar e valorar corpos e formas de vida.

Em Mendonça (2013), verificamos a consideração de que a apropriação feita por Habermas do pensamento de Mead desconsidera uma importante questão: o fato de orientar-se para intersubjetividade prática, que surge e toma forma na atividade conjunta de sujeitos cujas experiências envolvem afetos, corporeidades, experimentações e ações criativas que se encontram para além,

ainda que não aquém, da lei, norma e procedimento. O efeito teórico dessa desconsideração por parte de Habermas poderia ser observado no modo como Axel Honneth (1995) se apropria de Mead, sobretudo na forma com que o mesmo valoriza “um eu criativo, capaz de deslocar as gramáticas morais em que se insere. Diante do desrespeito e da percepção de exigências incompatíveis com as normas tidas como válidas, os sujeitos se engajam em tentativas de criar outros mundos possíveis” (MENDONÇA, 2013, p.390).

Ao ressaltar a dimensão moral e agonística da autorrealização como base para a organização coletiva, afirma Mendonça (2013), Honneth transforma as reflexões de Mead em base sólida para tratar das vulnerabilidades, das emoções e das singularidades que perpassam sujeitos e grupos nas redes de esferas públicas e que, no nosso ver, não são adequadamente consideradas por Habermas, sobretudo nas situações de luta por justiça e reconhecimento. Em sua crítica a Habermas, Honneth (1995) ressalta que o reconhecimento não é alcançado somente pela via do discurso, ou seja, da presença de todos em esferas públicas tidas como suficientemente igualitárias e sensíveis à diversidade. Quando formas de desrespeito causam danos morais nos sujeitos, não só o seu auto-entendimento fica comprometido, mas suas possibilidades de uma inserção social marcada pela autonomia, pela confiança recíproca, pelo respeito moral e pela estima social (ANDERSON, 2014; ANDERSON, HONNETH, 2011).

Certamente esses entrelaçamentos entre as perspectivas de Mead, Habermas e Honneth podem nos auxiliar a refletir acerca de como a abordagem das vulnerabilidades políticas presentes na troca discursiva podem dialogar com a teoria normativa de esfera pública, de modo a produzir um cuidadoso e paciente trabalho de articulação entre interesses privados e coletivos, da racionalidade sensível que mobiliza narrativas pessoais e públicas ao debate, traçando mais avizinhamentos do que fronteiras intransponíveis entre “nós” e “eles”. Entrementes, por mais que Habermas reconheça que não se pode garantir a integridade das pessoas “sem a defesa dos contextos de vida e de experiência partilhados subjetivamente, nos quais se formaram suas identidades pessoais” (2004, p.320), a resposta que ele oferece à coexistência com as diferenças é o investimento na tolerância e em sua justificação normativa.

FOUCAULT: A EXPERIMENTAÇÃO, A RESISTÊNCIA E A REVOLTA COM E A PARTIR DO PODER SÃO COSTURA ENTRE O “CUIDADO DE SI” E O “CUIDADO COLETIVO”

Segundo Habermas, o sujeito foucaultiano se dobraria monologicamente sobre si mesmo, configurando-se como objetos uns para os outros em relações utilitárias de dominação. Todavia, são vários os textos de Foucault que contrariam essa interpretação:

[...] não vivemos numa espécie de vácuo, no qual se colocam indivíduos e coisas, num vácuo que pode ser preenchido por vários tons de luz. Vivemos, sim, numa série de relações que delineiam sítios decididamente irreduzíveis uns aos outros e que não se podem sobre-impor. (FOUCAULT, 1986, p. 3)

Como assinalam Allen (2011) e McLaren (2017), a percepção de que Foucault reifica um modelo de “sujeito assujeitado” em sua teoria revela uma confusão entre as fases arqueológica (sujeito construído via discurso) e genealógica do autor (poder disciplinar e produção de corpos dóceis, sujeito dominado por relações de poder), com a sua posterior fase ética (modos de autoconstituição através de práticas ou técnicas de si). Foucault (2014) destaca que o poder não se confunde com a dominação ou com a violência, pois enquanto o poder assegura a capacidade de reverter, revirar e resistir, a dominação tende a produzir relações estáticas, cristalizadas e paralisantes. Assim, o poder depende da liberdade e implica formas de resistência que geram novas formas de subjetividade, construídas em um contexto histórico e social situado. Isso nos leva a considerar que o sujeito pode, potencialmente, transformar essas condições em um processo de autocriação e autotransformação permanente (ALLEN, 2011). “Há sempre um equilíbrio instável, com complementaridade e conflitos, entre as técnicas que asseguram a coerção e os processos pelos quais o si é construído e modificado por si mesmo.” (FOUCAULT, 2013, p. 38-39).

Os discursos não são de uma vez por todas subservientes ao poder ou levantados contra ele... o discurso pode ser tanto um instrumento como um efeito do poder, mas também um obstáculo, uma barreira, um ponto de resistência e um ponto de partida para uma estratégia oposta (FOUCAULT, 1990, p.100-101).

A obra tardia de Foucault nos convida, argumentamos, a refletir sobre a plasticidade dos modos de vida como matéria prima para a produção de transformações éticas. Justamente nos textos reunidos nos volumes dos *Ditos e Escritos* percebemos algumas respostas de Foucault ao criticismo de Habermas. Ao definir a noção de “cuidado de si”, ele revela como a intersubjetividade desempenha papel central no “trabalho de si sobre si mesmo”:

O cuidado de si é ético em si mesmo, porém implica relações complexas com os outros, uma vez que esse ethos da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros; por isso é importante, para um homem livre que se conduz adequadamente, saber governar sua mulher, seus filhos, sua casa. Nisso também reside a arte de governar. O ethos também implica uma relação com os outros, já que o cuidado de si permite ocupar a cidade, na comunidade ou nas relações interindividuais o lugar conveniente – seja para exercer uma magistratura ou para manter relações de amizade. (FOUCAULT, 2014, p.271).

Certamente podemos argumentar que as relações intersubjetivas acima mencionadas por Foucault são extremamente estratégicas e hierarquizadas: o

homem que controla seu lar, o cidadão que controla os espaços da cidade e os cargos burocráticos, o aprendiz que controla e domina os saberes ofertados pelo mestre, um amigo que conduz os passos do outro. Controla-se e cerceia-se os passos e as ações alheias nessas interações voltadas para fins. Além disso, o outro às vezes aparece em uma posição mais rígida, limitadora, como se as transformações fossem permitidas apenas ao “eu” agente de mudanças. Talvez por esses e outros motivos Habermas acusa Foucault de desmobilizar a vontade de resistir contra a dominação, justamente por não oferecer um programa normativo para as práticas de insurgência:

Se se trata somente de mobilizar o contrapoder, as lutas e confrontações astuciosas, coloca-se a questão de saber por que deveríamos resistir, em princípio, ao poder onipresente que circula nas veias e artérias do corpo da sociedade moderna, em vez de nos juntarmos a ele. Os instrumentos de luta da genealogia do saber seriam, então, supérfluos. Está claro que uma análise axiologicamente neutra de forças e fraquezas do adversário é útil para aquele que quer assumir a luta – mas por que, em princípio, lutar? (HABERMAS, 2000, p.397).

Na sequência de suas indagações sobre as motivações para a luta contra as opressões, Habermas indaga por que deveríamos resistir e lutar pela emancipação se o poder de sujeição não pode ser contido através das normas (ALLEN, 2009). Uma tentativa de responder a essas ponderações feitas por Habermas pode ser encontrada no texto “É inútil revoltar-se?”, publicado nos *Ditos e Escritos V* ([1979] 2004). Trata-se de uma entrevista na qual Foucault tensiona os limites entre fatos e normas (aliás, título de uma das obras de Habermas): pessoas ordinárias se insurgem o tempo todo, delinquentes, loucos, povos oprimidos. Mas a lei não os absolve: suas vozes continuam sendo percebidas como confusas, ruidosas e destituídas de legitimidade. Mas as vozes dos homens infames existem, chocam-se contra o poder, atraem sua ira e, justamente por isso, produzem cenas de tematização e nomeação de injustiças, nas quais pratica-se a sublevação. “É preciso praticar a sublevação, quero dizer, praticar a recusa do estatuto de sujeito no qual nos encontramos. A recusa de sua identidade, a recusa de sua permanência, a recusa do que somos. É a condição primeira para recusar o mundo” (FOUCAULT, 2019, p.35).

Ninguém tem o direito de dizer: “Revoltem-se por mim, trata-se da libertação final de todo homem”. Mas não concordo com aquele que diz: “Inútil se insurgir, sempre será a mesma coisa.” Não se impõe a lei a quem arrisca sua vida diante de um poder. Há ou não motivo para se revoltar? Deixemos aberta a questão. Insurge-se, é um fato: é por isso que a subjetividade (não a dos grandes homens, mas a de qualquer um) se introduz na história e lhe dá seu alento. Um delinquente arrisca sua vida contra castigos abusivos; um louco não suporta mais estar preso e decaído: um povo recusa o regime que o oprime. Isso não torna o primeiro inocente, não cura o outro e não garante ao terceiro os dias prometidos. Ninguém, aliás, é

obrigado a ser solidário a eles. Ninguém é obrigado a achar que aquelas vozes confusas cantam melhor do que as outras e falam da essência do verdadeiro. Basta que elas existam e que tenham contra elas tudo o que se obstina em fazê-las calar, para que faça sentido escutá-las e buscar o que elas querem dizer. Questão de moral? Talvez. Questão de realidade, certamente. Todas as desilusões da história de nada valem: é por existirem tais vozes que o tempo dos homens não tem a força da evolução, mas justamente a da história (FOUCAULT, 2004, p.80)

Para Foucault, esse movimento não se reduz à moral, à norma, mas requer uma atenção às transformações que se produzem na condição de realização das experiências, dos fatos, da realidade. Diferentemente de Habermas, Foucault não construiu um “programa” destinado ao bom funcionamento das relações sociais em um projeto amplo de democracia.⁷ Ele realmente não oferece soluções específicas para o diagnóstico crítico que faz das instituições e dos processos de sujeição. Sua abordagem permanece no local e não tenta abranger a universalidade típica da teoria crítica habermasiana. Nesse sentido, Habermas enfatiza repetidas vezes seu descontentamento com essa teoria do poder que, segundo ele, além de guardar uma “pobreza categorial”, “anulou todos os traços de ações comunicativas inseridas em contextos do mundo da vida” (2000, p. 400). A socialização fica reduzida, para Habermas, às confrontações astuciosas e estratégicas, uma vez que não encontram amparo legal e normativo para alcançarem nível institucionalizado de tratamento.

Novamente Foucault se contrapõe a essa crítica, ao salientar que não é o processo de exercer poder que deve, em si, ser punido. A norma, com suas potencialidades restritivas, não alcança as dinâmicas das vivências concretas. Para limitar e conter o poder, as regras universais teriam que ser tão restritivas que, de fato, anulariam as potencialidades transformadoras da experiência:

É sempre perigoso o poder que um homem exerce sobre o outro. Não digo que o poder, por natureza, seja um mal: digo que o poder, por seus mecanismos, é interminável (o que não significa que ele seja todo-poderoso, muito pelo contrário). Para limitá-lo, as regras jamais são suficientemente rigorosas; para desapropriá-lo de todas as ocasiões que de que ele se apodera, jamais os princípios universais serão suficientemente severos. Ao poder, é preciso sempre opor leis intransponíveis e direitos sem restrições (FOUCAULT, 2004, p.80)

Entre os anos de 1978 e 1984, Foucault se dedicou a dizer que essa recusa aos modos de ser submetido não é destituída de historicidade, nem particularista, como afirma Habermas (1997) ao alegar que ele não apresenta saídas para a emancipação dos sujeitos, ela estaria no cerne mesmo das formas históricas de práticas de governo de si e dos outros. Em vez de procurar por

⁷ Aliás, Habermas o acusa de construir critérios implícitos de justiça em sua obra, o que resultaria em um “criptonormativismo da historiografia que se declara axiologicamente neutra” (2000, p.398).

critérios universais de justiça, Foucault sugere uma abordagem mais circunscrita das relações que nos constituem. Isso não significa ignorar questões de ordem normativa, mas sugerir que os modos como agimos sobre nós mesmos abrem uma possibilidade reflexiva para pensarmos sobre quem somos e como queremos ser. “Precisamos promover novas formas de subjetividade, recusando o tipo de individualidade que nos foi imposto durante vários séculos” (FOUCAULT, 2014, p.128). Assim, a liberdade não se restringe a um momento de acordo e entendimento coletivo provisório no tempo e no espaço, mas se espalha para o reconhecimento da diferença e para nossas possibilidades de agência no mundo.

A noção de experiência em Foucault é muito importante para entendermos sua noção de “técnicas de si”. Tais técnicas dizem da recusa a um determinado “modo de ser” e de viver imposto hierarquicamente: elas produzem uma experiência que requer o questionamento “do estatuto de sujeito no qual nos encontramos” (FOUCAULT, 2019, p.35). Não há criação de si fora das normas e enquadramentos que orquestram e definem as formas possíveis que um sujeito pode assumir. Contudo, a normatividade não permanece invulnerável frente ao que Foucault define como “criação de si”, ou técnicas de si, ou seja, um trabalho constante e crítico de redefinição de quem somos diante da recusa da identidade que nos é socialmente imposta. Segundo ele, essa recusa requer a construção de um “sujeito de saber e de experiência”:

Não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença. Para mim, essa possibilidade de se insurgir si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, é a espiritualidade, isto é, tornar-se outro do que se é, outro de si mesmo (FOUCAULT, 2019, p.21).

De acordo com Rago (2017, p.362), o interesse de Foucault seria pelas possibilidades de “invenção de novos modos de existência, construídos a partir de outras relações de si para consigo e para com o outro, capazes de escapar às tecnologias do dispositivo biopolítico de controle individual e coletivo”. Todavia, é interessante verificar que, de forma pouco desenvolvida na TAC, Habermas considera as potências da crítica estética na interação comunicativa. Na ocasião, ele nos aponta que a crítica estética têm a função peculiar de nos levar a ver uma obra ou performance como expressão autêntica de uma experiência singular que, potencialmente, pode tomar o lugar de um argumento e, inclusive, reconfigurar normas predominantes de percepção e atribuição de valor numa cultura. Contudo, no seu entendimento, valores culturais não possuem (ou devem possuir) pretensão de universalidade, diferentemente de normas de ação. No máximo, “os valores são candidatos a interpretações sob as quais um círculo de pessoas afetadas pode, se necessário, descrever e regular normativamente um

interesse comum” (HABERMAS, 1987, p.20). Como consequência, Habermas nos levaria a considerar que para uma “técnica de si” tornar-se, por exemplo, uma nova norma de ação para uma comunidade, ela também deverá passar, de forma institucionalizada ou não, pelo escrutínio e exame coletivo que formará ou não um entendimento quanto a legitimidade dessa proposição.

Existem, entretanto, várias ambiguidades no discurso habermasiano. Ao mesmo tempo em que ele afirma que a experiência, sobretudo a experiência estética, se contrapõem à confiança estabelecida de antemão entre os membros de uma comunidade linguística vinculada pelo pano de fundo das certezas do mundo da vida, ele também ressalta o caráter subversivo, provocador de mudanças e atualizações, que caracteriza a experiência: “experiências quebram a rotina daquilo que é auto-evidente, construindo uma fonte de contingências. Elas atravessam expectativas, correm contra os modos costumeiros de percepção, desencadeiam surpresas, trazem coisas novas à consciência”. (HABERMAS, 2002, p.85).

Não seria essa experiência estética também de causar transformação e de produção de uma nova forma de vida? Habermas parece se aproximar de Foucault quando ambos percebem que a experiência traz consigo uma recusa a aceitar formas permanentes de imposição da opressão. Talvez Habermas pudesse ter considerado explorar melhor as possibilidades que a experiência estética oferece de promover experiências transformadoras (ou mesmo insurgentes) das relações intersubjetivas até mesmo em eventos normativamente regulados para fomentar a reflexão e o entendimento de forma paritária e democrática, aliando normas, vulnerabilidades e articulações biopotententes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: ACERCA DE UMA “VULNERONORMATIVIDADE”

Ao longo desse artigo percorremos uma complexa, densa e sinuosa trilha teórica que deriva de uma costura, vulnerável e “esquizo”, entre diagnósticos e proposições que Habermas e Foucault apresentam sobre intersubjetividade, reconhecimento e comunidade política. A “colonização” do “mundo da vida”, tal como experienciamos hoje com as crises, erosões, polarizações e “colonizações” promovidas pelo neoliberalismo exacerbado, intrusão dos populismos autoritários, proliferação de discursos de ódio, não apenas vulnerabilizam, mas degeneram formas de vínculo humano pautados pela solidariedade, empatia ou, no mínimo, tolerância e respeito as regras democráticas; essa que permite que o próprio desentendimento e contestação de injustiças e forças de dominação se estabeleçam por outras mediações que não de uma guerra de todos contra todos. Sabemos que nenhum projeto democrático pode extirpar as desigualdades e as assimetrias de seu cerne. Sendo assim, como negar a validade e a legitimidade

das proposições legislativas, normativas e procedimentais que Habermas nos sugere para preservar as vulnerabilidades do “mundo da vida”?

Diante dessa pergunta, se ficássemos restritos apenas ao plano teórico, seríamos compelidos a reiterar uma declaração de incomensurabilidade entre as teorias Habermasiana e Foucaultina. Contudo, quando refletimos hoje sobre o trabalho etnográfico que realizamos junto ao movimento social antimanicomial de Minas Gerais entre os anos de 2015 e 2019, entendemos ter encontrado, no próprio “mundo da vida”, uma hibridização corporificada das proposições de ambos autores. Sendo uma rede de atores políticos que é composta, sobretudo, por sujeitos em situação de sofrimento mental que se articulam com trabalhadoras do SUS em defesa de um Estado e instituições de saúde de qualidade, acolhedoras e potencializadoras de seus usuários, o movimento antimanicomial utiliza a deliberação política, pautada pela troca de perspectivas e justificativas, como método para agregar e realizar diagnósticos, coordenar ações e legitimar tomadas de decisão sobre seu coletivo.

Contudo, ainda que cientes da importância da normatividade para estruturar suas interações políticas, o movimento antimanicomial afrouxa, fissura e torna porosas as recomendações que Habermas apresenta sobre o modo de se efetuar a racionalidade comunicativa em processos de discussão pública. Isso porque nos eventos deliberativos antimanicomiais, a mobilização de repertórios artísticos, como a música e a poesia, são recorrentemente acionados como formas de expressão de pontos de vista e mesmo de justificação que almejam legitimar ou habilitar a formação de entendimento entre os envolvidos por meio da experimentação de outras formas de significar e valorar as potências de sujeitos frequentemente marginalizados pela sociedade. Nessas interações, os sujeitos experimentam outras formas de convivência possível entre a normatividade, normalidade e a “loucura”, como se naquele microcosmo fosse gestado um outro “mundo da vida” possível somente pelo fato daquilo ocorrer e se espriar por meio de outros atos de fala para além daqueles eventos. Além disso, de forma propositiva, nesses contextos são elaboradas gramáticas e os mais diversos desenhos de ação coletiva, como o protesto político do “dia de luta antimanicomial” ou mesmo a participação em audiências e plenárias nas instituições políticas formais. Tudo se passa como se esse gesto de vulnerabilização do projeto e da normatividade habermasiana criasse o espaço necessário para que as experimentações foucaultianas potencializassem a deliberação antimanicomial.

Contudo, não há como nos tornarmos indiferentes aos possíveis danos e injúrias que as próprias leis, normas e procedimentos têm a potência de reiterar por uma ingênua promessa de invulnerabilidade de nossa democracia. Corporeidades, racionalidades, discursos e “proposições de validade”,

comunicativas ou não, são invariavelmente vulneráveis a enquadramentos sócio-históricos que circunscrevem o inteligível, reconhecível e apreciável. Essa questão é especialmente importante quando trazemos para primeiro plano as vulnerabilidades que grupos minoritários e precarizados enfrentam para expressar seus pontos de vista em um processo de discussão pública. Não é tão fácil e evidente produzir, apresentar e justificar argumentos numa esfera pública: há uma semântica e uma gramática a serem construídas, que dependem da produção de um conhecimento (de uma episteme) e da confiança que sujeitos e grupos depositam nesse conhecimento (derivado da experiência) para, assim, se apresentarem autonomamente diante de seus interlocutores. Desse modo, “achar as palavras certas” para produzir reivindicações é um processo de experimentação de longo prazo e que não está dado de antemão e que não é um processo que se dá por uma “linguagem natural”, disponível e distribuída de forma igual a todos no “mundo da vida”. Tal como pudemos atestar por nossa etnografia manicomial, produzir espaços institucionais e normas igualitárias e ao mesmo tempo vulneráveis às singularidades da alteridade, sobretudo aquelas mais precarizada que as demais, deriva de um cuidadoso e paciente trabalho de articulação entre interesses privados e coletivos, da racionalidade sensível que mobiliza narrativas pessoais e públicas ao debate, traçando mais avizinhamentos do que fronteiras intransponíveis entre “nós” e “eles”. São essas as recomendações que Foucault nos parece sugerir para endereçar ao projeto habermasiano, ao mesmo tempo que também o convida a buscar o público, o comum, a intersubjetividade, o “cuidado coletivo”, em experiências além instituição ou mesmo contra-institucionais.

Foucault (2019, p.26) considera que revoltas populares estão conectadas com a criação de novas formas de o sujeito devir-outro, de se relacionar com a cultura, com o corpo, com o trabalho e com seus sonhos: “Tudo mudar, e inicialmente mudar a si mesmo...querer que a situação ou os dados mudem, mas saber que isso não pode mudar se não mudarmos a nós mesmos”. Mas também há algo junto com a experiência - “a experiência é arriscar não ser mais si mesmo” (FOUCAULT, 2019, p.29) – a necessidade de construir um conjunto de normas que assegurem as conquistas derivadas das transformações subjetivas e coletivas, para que suas aberturas ao risco, ao devir, tornem-se exposição a violência, a injúria e ao dano. Mas ainda que possamos encontrar muitas possibilidades para a própria democracia nas propostas foucaultianas sobre a potência produtiva das relações de poder, porque é tão complicado produzir normas e instituições políticas abertas, porosas e que cuidem das subjetividades e suas vulnerabilidades? Ou seria necessário quebrar, ou melhor, “vulnerabilizar” a criptonormatividade foucaultiana para assim extrair dela alguns percursos ou trilhas para “bio-potenciar” uma normatividade que transcenda o “cuidado de si” rumo a um “cuidado de nós”?

Impossibilitados de optar entre Habermas ou Foucault, seguimos os ensinamentos “esquizo” do movimento social de luta antimanicomial no sentido de recusa das posições dicotômicas e pela produção de costuras vulneráveis entre a impessoalidade da justiça e a revolta inflamada contra a injustiça, entre a normatividade procedimental e a experimentação estética, entre a razão comunicativa e a desrazão dos devires limítrofes. Necessitamos de ambos, devemos cuidar de ambos. Precisamos de leis, normas e procedimentos porosos, flexíveis, fraturáveis; vulneráveis.

Assim exposto, como resultado de nossa tentativa de abrigar, com dissidências, as proposições de Habermas e Foucault num mesmo espaço, costuramos a noção de “vulneronormatividade”, que, primeiramente, funciona para nós como uma reivindicação acerca da necessidade da existência de normas democráticas e de justiça social que nos permita a produção de interações paritárias, entendimentos dissensuais e mesmo modos de vida plurais que se potencializam pela capacidade de coexistir e de cuidar uns dos outros. Em segundo plano, a noção é uma recusa a monopólios de produção e significação de normas de coexistência, tais como da “situação de fala ideal”. A noção nos lembra que normas devem ser sempre porosas e abertas ao questionamento crítico, tal como Habermas propõe, mas também à experimentação e ao devir, como nos lembra Foucault. Numa terceira dimensão, a “vulneronormatividade” é também entendida por nós como modalidade de subjetivação política: para que suas reivindicações e recusas se efetuem, é necessário o reconhecimento conflitual de formas de vida em escuta aos apelos dos outros; do jogo de enunciação e de invenção de cenas, menos ou mais normatizadas e institucionalizadas, nas quais as palavras se tornem audíveis e os sujeitos reconhecidos; de operações de criação, de fabulação pelo trabalho com a linguagem, que trazem a possibilidade de resistência contra a reprodução e o governo dos modos de vida e dos comportamentos.

Nessas experimentações com e a partir da “vulneronormatividade”, inventar-se-ia aquilo contra o que as pessoas podem lutar e aquilo no que vai se transformando um levante: mas, a longo da estabilização desse processo, o direito positivo (procedimentos, obrigações, restrições, prescrições) seria aquele que instaura heterotopias: “operações pelas quais o corpo é arrancado de seu espaço próprio e projetado em um espaço outro”, pelas quais “vários espaços e posicionamentos incompatíveis são justapostos em um único lugar real” (FOUCAULT, 1986, p.5).

Impõe-se à adoção de uma “vulneronormatividade” a difícil tarefa de buscar formas originais de inventar e criar caminhos e táticas de autorrealização e realização coletiva através das vulnerabilidades, uma vez que não há vidas sem qualidade; mas há muitas vidas desnudadas e desqualificadas por algum tipo de

violência, por alguma ausência de consideração, que devem ser convidadas a aliança, ao habitar, ao deliberar e governar.

REFERÊNCIAS

ALLEN, Amy. "Discourse, Power, and Subjectivation: The Foucault/Habermas Debate Reconsidered." In *The Philosophical Forum*, 2009, p.1-28.

ALLEN, Amy. Foucault and the politics of our selves. *History of the Human Sciences*, v.24, n.4, p.43-59, 2011.

ANDERSON, Joel; HONNETH, Axel. Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, n. 17, p. 81-112, 2011.

ANDERSON, Joel. Autonomy and Vulnerability Entwined. In: MACKENZIE, Catriona; ROGERS, Wendy; DODDS, Susan (eds.). *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. Oxford University Press, 2014. p.134-161.

BROWN, Wendy. *Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution*. Mit Press, 2019.

BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (eds.). *The Habermas Handbook*. Columbia University Press, 2017.

BUTLER, Judith. Precarious life, vulnerability, and the ethics of cohabitation. *The Journal of Speculative Philosophy*, v. 26, n. 2, p. 134-151, 2012.

BUTLER, Judith. *Corpos em Aliança*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BENKLER, Yochai; FARIS, Robert; ROBERTS, Hal. *Network propaganda*. Oxford University Press, 2018.

BENNETT, W. Lance; PFETSCH, Barbara. Rethinking political communication in a time of disrupted public spheres. *Journal of communication*, v. 68, n. 2, p. 243-253, 2018.

CURATO, Nicole; HAMMOND, Marit; MIN, John B. Deliberative democracy in dark times. In: *Power in Deliberative Democracy*. Palgrave Macmillan, Cham, 2019. p. 137-172.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: MOTTA, Manoel Barros da. (org.). *Ditos e escritos*, v.9. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014 (1982), p.118-140.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade". In: MOTTA, Manoel Barros da. (org.). *Ditos e escritos*, v.5. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014 (1984), p.264-287.

FOUCAULT, M. "De outros espaços". Tradução Pedro Moura. *Diacritics*, Baltimore, v. 16, n. 1, 1986.

FOUCAULT, M. *The History of Sexuality*, Volume I: An Introduction, R. Hurley (trans.). New York: Vintage, 1990.

FOUCAULT, Michel. Poder de morte e direito sobre a vida. In: *História da Sexualidade*, v.1, A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1980, p.127-152.

- FOUCAULT, M. A vida dos homens infames. In: M. B. da Motta (org.). *Ditos e Escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1977] 2003, p.203-222.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 10ª edição. São Paulo: Graal, 1999.
- FOUCAULT, Michel. Les techniques de soi. In: DEFERT, Daniel; EWALD, François; LAGRANGE, Jacques. *Dits et écrits. 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, Michel. “É inútil revoltar-se”. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Ditos e Escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1979] 2004, p.77-81.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población: Curso en el College de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *O enigma da revolta*. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- FOUCAULT, M.; DEFERT, D. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: N-1 Edições, 2013.
- FRASER, Nancy. Michel Foucault: a “young conservative”? In: KELLY, Michael (ed.) *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1994, p.185-210.
- FRASER, N. *Unruly Practices*. Cambridge: Polity Press, 1989.
- GILSON, E. *The Ethics of Vulnerability*. New York: Routledge, 2014.
- GOODIN, Robert E. *Protecting the vulnerable*. University of Chicago Press, 1985.
- HABERMAS, Jürgen. “Jürgen Habermas: Morality, Society and Ethics – an interview with Torben Hviid Nielsen”, *Acta Sociologica*, n.33, v.2, 1990, pp.93-114.
- HABERMAS, Jürgen. Some questions concerning the theory of power: Foucault again. In: KELLY, M (ed.). *Critique and power*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994, p.79-108.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. Actions, Speech Acts, Linguistically Mediated Interactions, and the Lifeworld. In: COOKE, M. (ed.). *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge: MIT Press, 1998, p.215-256.
- HABERMAS, J. *The Theory of communicative action: vol.II, Lifeworld and system: a critique of functionalism reason*. Boston: Beacon Press, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. What is universal pragmatics. *Communication and the Evolution of Society*, v. 1, p. 2-4, 1979.
- HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HABERMAS, J. *Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- HABERMAS, J. Direito e Democracia: entre facticidade e validade. Volume II, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. La production biopolitique. *Multitudes*, n.1, 2000, p.16-28.

- HOFFMAN, M. Disciplinary power. In: TAYLOR, D. (ed.) *Michel Foucault: Key Concepts*. Acumen Publishing Ltd, 2011, p.27-39.
- HONNETH, Axel. *The Struggle for Recognition*. Cambridge: MIT Press, 1995.
- HUSSERL, Edmund. *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Paperback; Chicago, Illinois, 1936/1970.
- INGRAM, David. "Foucault and Habermas." In: GUTTING, G. (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.240-83.
- KEANE, John. *Democracy and media decadence*. Cambridge University Press, 2013.
- LAZZARATO, Maurizio. Du biopouvoir à la biopolitique. *Multitudes*, n.9, 2002, p.45-57.
- LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2018.
- LYNCH, R. A. (2011) Foucault's theory of power. In: TAYLOR, D. (ed.). *Michel Foucault: Key Concepts*. Acumen Publishing Ltd, 2011, p.13-26.
- McLAREN, Margareth. Resistência e revolução: "nem tudo é igualmente perigoso". In: RAGO, Margareth; GALLO, Sílvio (orgs.). *Michel Foucault e as insurreições: é inútil revoltar-se?* São Paulo: Intermeios, 2017, p.351-362.
- MENDONÇA, R. F. Teorias críticas e pragmatismo: a contribuição de G. H. Mead para as renovações da Escola de Frankfurt. *Lua Nova*, p. 367-403, 2013.
- MOUNK, Yascha. *The people vs. democracy*. Harvard University Press, 2018.
- NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. *Cultural backlash: Trump, Brexit, and authoritarian populism*. Cambridge University Press, 2019.
- PELBART, P. P. Poder sobre a vida, potência da vida. *Lugar Comum*, n.17, 2002, p.33-43.
- RABINOW, P. (ed.), *The Foucault Reader*. Harmondsworth: Penguin Books, 1984.
- RAGO, Margareth. Foucault, o neoliberalismo e as insurreições feministas. In: RAGO, Margareth; GALLO, Sílvio (orgs.). *Michel Foucault e as insurreições: é inútil revoltar-se?* São Paulo: Intermeios, 2017, p.363-374.
- ROSANVALLON, Pierre. *Counter-Democracy: Politics in an Age of Distrust*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- RUNCIMAN, David. *How democracy ends*. Profile Books, 2018.
- SCHÄFER, Armin; STREECK, Wolfgang. *Politics in the Age of Austerity*. Polity Press, 2013.
- SCHLESINGER, Philip. After the post-public sphere. *Media, Culture & Society*, v. 42, n. 7-8, p. 1545-1563, 2020.
- TALISSE, Robert B. *Overdoing democracy*. Oxford University Press, 2019.
- TAYLOR, C. Biopower. In: TAYLOR, D. (ed.) *Michel Foucault: Key Concepts*. Acumen Publishing Ltd, 2011, p.41-54.

TULLY, J. To think and Act Differently: Foucault's Four Reciprocal Objections to Habermas Theory. In: ASHENDEN, S.; OWEN, David (eds.). *Foucault Contra Habermas*. London: SAGE, 1999.

URBINATI, Nadia. *Me the people*: How populism transforms democracy. Harvard University Press, 2019.

WENG, F. "Comparing the Philosophy of Jürgen Habermas and Michel Foucault." *Inquiries Journal/Student Pulse*, 2014, v.6, n.9.


YOUNG, Iris Marion. Activist challenges to deliberative democracy. *Political theory*, v. 29, n. 5, p. 670-690, 2001.

VELOSO, L.H.N. ; MARQUES, A. C. S. . Linhas de Fuga, Agenciamentos e Corporeidades: reflexões sobre Dimensões Infinitesimais da Luta Antimanicomial de Belo Horizonte. *Idealogando*, v. 1, p. 34-54, 2017.

VELOSO, L.H.N. ; MARQUES, A. C. S. . Vulneráveis ou vítimas? A experiência das redes de luta antimanicomial em Belo Horizonte e a construção relacional de biopotências. *Lumina*, v. 12, p. 59-78, 2018.


Aprimoramento das práticas punitivas e prevenção distal do crime: uma alternativa ao ceticismo sobre a responsabilidade moral

Improvement of punishment practices and distal crime prevention: an alternative to skepticism about moral responsibility

 10.21680/1983-2109.2022v29n59ID27258

Marcelo Fischborn

Instituto Federal Farroupilha (IFFar)

 0000-0002-0410-5251

marcelofischborn@gmail.com

Resumo: Em décadas recentes, a investigação filosófica sobre a responsabilidade moral e o livre-arbítrio, que por muito tempo foi vista como um empreendimento principalmente teórico, passou a também incluir preocupações de tipo mais prático. Essa mudança é bem ilustrada pela proposta cética desenvolvida por autores como Derk Pereboom e Gregg Caruso. Seus trabalhos não apenas negam que sejamos agentes livres e moralmente responsáveis (em um sentido específico dos termos em questão), mas também defendem reformas na maneira como a responsabilização é efetivada em nossas relações interpessoais e, especialmente, no sistema penal. Este artigo examina as implicações práticas do ceticismo de Pereboom e Caruso, principalmente no que diz respeito à sua implementabilidade. Argumento que o núcleo propriamente cético da proposta é inviável para seres humanos com a psicologia moral que temos, mas que, apesar disso, alguns elementos da proposta são compatíveis com uma proposta não-cética focada no aperfeiçoamento das práticas punitivas.

Palavras-chave: responsabilidade moral; ceticismo; punição; reforma penal.

Abstract: In recent decades, the philosophical investigation of moral responsibility and free will, which for a long time was seen as a mostly theoretical enterprise, became also the place of more practically oriented concerns. The skeptical view developed by Derk Pereboom and Gregg Caruso is a good illustration of the change. In their work, they not just deny that we are free and morally responsible agents (in a specific sense of the relevant terms) but also propose the reform of responsibility practices as they figure in our interpersonal relations and, especially, in the criminal justice system. This paper examines the practical implications of Pereboom and Caruso's skepticism, particularly in what concerns its likelihood of being implemented. I argue that the strictly skeptical core of their proposal is not viable for human beings with a moral psychology like ours, but that some elements are nonetheless consistent with a non-skeptical view focused on the improvement of punitive practices.

Keywords: moral responsibility; skepticism; punishment; penal reform.

1. INTRODUÇÃO

Os seres humanos são moralmente responsáveis por suas ações ou omissões? Esta pergunta filosófica clássica tornou-se, em décadas recentes, uma fonte de preocupações sobre o impacto legal de investigações que acontecem no interior da filosofia e na intersecção desta com ciências como a psicologia e a neurociência. A transição da discussão ancorada na responsabilidade moral para questões relacionadas ao direito—por exemplo, questões sobre a justificação da punição ou alguma alternativa a ela—deveu-se em grande medida ao trabalho daqueles teóricos que ofereceram respostas céticas à pergunta clássica sobre a responsabilidade moral. Pois, afinal, se os seres humanos não são moralmente responsáveis por suas ações ou omissões, então não parece adequado que sejam penalmente responsabilizados quando transgridem as normas legais relevantes.

Na discussão contemporânea, Derk Pereboom e Gregg Caruso são dois dos principais defensores do ceticismo sobre a responsabilidade moral. Este artigo tem como tema central suas propostas legais e de políticas públicas relacionadas à punição e à criminalidade (Caruso, 2016; Caruso e Pereboom, 2020; Pereboom, 2014). Busco tanto apontar o que entendo serem limitações de suas propostas, como oferecer uma alternativa que preserve seus aspectos positivos. Para tanto, inicio com uma breve reconstrução das propostas céticas de Pereboom e Caruso, a partir da qual distingo alguns de seus componentes (seção 2) e os examino criticamente (seção 3). Em seguida, ofereço uma alternativa aos aspectos que considero problemáticos na proposta cética (seção 4). Esta alternativa consiste em apontar direções para uma investigação que busca o aprimoramento das práticas punitivas. A alternativa oferecida não rejeita a tese de que os seres humanos sejam geralmente moralmente responsáveis por suas ações, ainda que preserve alguns dos elementos presentes na proposta de Pereboom e Caruso. Uma das consequências da proposta desenvolvida é que a investigação sobre se os seres humanos são moralmente responsáveis por suas ações é insuficiente para se abordar adequadamente assuntos legais e de políticas públicas sobre a punição e a prevenção do crime (seção 5).

2. PROPOSTAS CÉTICAS SOBRE PUNIÇÃO E CRIMINALIDADE

O ceticismo sobre a responsabilidade moral entende a responsabilidade moral como envolvendo a noção de ‘merecimento básico’. Nas palavras de Pereboom, um agente seria moralmente responsável por uma ação nesse sentido “se merecesse ser censurado, se entendesse que a ação era moralmente errada, e merecesse ser elogiado,

se entendesse que era moralmente exemplar” (Pereboom, 2014, p. 2; as traduções, aqui e em outras citações ao longo do texto, são minhas). O merecimento em questão é qualificado como ‘básico’ por envolver a ideia de que o agente mereceria censura ou louvor “simplesmente porque realizou a ação [...] e não, por exemplo, meramente em virtude de considerações consequencialistas ou contratualistas” (p. 2). Assim, cétricos sobre a responsabilidade moral, como Pereboom (2014) e Caruso (2016), negam que os seres humanos possam merecer, no sentido básico, censura ou elogio por suas ações—e, conseqüentemente, também punição ou recompensa. Daí se segue a rejeição da punição baseada em razões retributivistas. Como Pereboom (2014) diz, “Se o cético sobre o livre-arbítrio está certo, a punição criminal por razões retributivas é descartada.” (p. 173). Podemos entender o retributivismo como dizendo que, se um agente é moralmente responsável pela realização de um crime, há uma razão (baseada no merecimento) para que receba uma certa quantidade de punição que independe das conseqüências esperáveis da aplicação da punição. Se negamos que as pessoas possam merecer punição, segue-se que, na ausência de alguma outra razão para punir um criminoso, nenhuma punição lhe deveria ser imposta.

Neste artigo, deixo de lado o debate sobre se o ceticismo, tal como caracterizado acima, é bem justificado—as críticas são abundantes. Em vez disso, concentro-me no debate sobre se as recomendações práticas do ceticismo são implementáveis. Pereboom reconhece que a avaliação dessas conseqüências é importante: “Talvez a crítica ao ceticismo sobre o livre-arbítrio feita com maior frequência e força seja que as respostas ao comportamento criminoso que permitiria justificar são insuficientes para que se tenha políticas sociais aceitáveis” (2014, p. 153). Parte da resposta que Pereboom e Caruso oferecem a essa crítica toma a forma de uma proposta sobre a punição e o gerenciamento da criminalidade. Nesta seção e na seguinte, minha questão é se essa proposta permite responder adequadamente à crítica considerada. E abordo esta questão principalmente se é plausível que as recomendações práticas que os autores fazem a partir do ceticismo possam ser seguidas por seres humanos como nós.

No lugar da punição, tal como implementada nos sistemas de justiça criminal atuais, Pereboom e Caruso (2020) propuseram o que entendem ser uma alternativa não-punitiva. Essa alternativa envolve dois componentes principais, os quais têm a prevenção da criminalidade como objetivo central. O primeiro componente é o que Pereboom chamou de uma ‘abordagem da incapacitação’. Como diz, trata-se de “uma teoria da prevenção do crime que seria aceitável esteja o cético certo ou não” e que “pode ser desenvolvida por analogia a nossa razão para colocar em quarentena os portadores de doenças perigosas” (Pereboom, 2014, p. 173). Pereboom argumenta que,

assim como pode ser justificável colocar em quarentena uma pessoa que tenha uma doença contagiosa séria, ainda que não tenha sido moralmente responsável por contrair a doença, também pode ser justificável deter preventivamente uma pessoa que tenha altas chances de cometer um crime sério. Pereboom apresenta seu argumento por analogia ao seguinte caso:

Imagine que alguém recebeu involuntariamente uma droga que torna praticamente certo que assassinará brutalmente pelo menos uma pessoa durante o período de uma semana em que está sob sua influência. Nenhum antídoto é conhecido e, porque a pessoa é especialmente forte, o mero monitoramento seria ineficaz. Ouso dizer que quase todo mundo afirmaria que seria ao menos *prima facie* permissível detê-lo preventivamente durante a semana. (Pereboom, 2014, p. 170–171)

Por referência à situação imaginada, Pereboom pretende mostrar que seria eticamente aceitável deter pessoas preventivamente sob algumas circunstâncias. Ele reconhece que várias precauções precisariam ser tomadas (por exemplo, em relação ao direito à liberdade, à possibilidade de usar alguém como mero meio e à possibilidade de abuso pelo estado) e que a aceitabilidade da detenção preventiva em algum caso real dependeria da similaridade com o caso imaginado. Pereboom nota ainda que sua abordagem exigiria esforços para reabilitar as pessoas detidas preventivamente de modo a liberá-las para retorno ao convívio social o mais cedo possível—tal como seria razoável esperar no caso da quarentena.

Um segundo elemento da alternativa não-punitiva de Pereboom e Caruso (2020), que também almeja a prevenção, é o que chamarei de ‘prevenção distal’. Pereboom apresenta este componente dizendo que “O cético sobre o livre-arbítrio também endossaria medidas para reduzir o crime que visam alterar as condições sociais, tais como melhorar a educação, aumentar as oportunidades para o emprego satisfatório e aumentar o cuidado para os mentalmente enfermos” (2014, p. 174). Uso o qualificativo ‘distal’ para enfatizar que este elemento da proposta cética não se dirige àqueles que têm alta probabilidade de cometer algum crime em algum momento próximo; a prevenção distal busca evitar que as pessoas eventualmente se tornem criminosos iminentes. Ao situar a proposta no interior de um modelo da saúde pública, Caruso argumentou que, embora a detenção preventiva proposta originalmente por Pereboom possa ser justificável, “o foco primário [do cético] deve ser sempre, em primeiro lugar, a prevenção da ocorrência do crime por meio da consideração das causas do crime. A prevenção é sempre preferível à incapacitação” (2016, p. 35–36). Voltarei ao tema da prevenção distal mais adiante (seção 5). Esta é a parte da proposta cética que considero a mais promissora. Por ora, apenas noto que, em seus trabalhos mais recentes,

Pereboom também passou a adotar o modelo da saúde pública a partir do qual Caruso prioriza a prevenção distal da criminalidade (Caruso e Pereboom, 2020).

Essa é, em resumo, a resposta de Pereboom e Caruso à objeção de que as consequências práticas de se aceitar o ceticismo sobre o livre-arbítrio e a responsabilidade moral são insuportáveis. Será a resposta bem-sucedida?

3. PROBLEMAS NA PROPOSTA DE PEREBOOM E CARUSO

Busco mostrar agora que a proposta dos cétricos enfrenta problemas quanto a sua justificação e implementabilidade. O núcleo de meu argumento consiste em mostrar que a motivação cética e as recomendações práticas mais diretamente conectadas ao ceticismo estão em tensão com aspectos profundamente enraizados na psicologia moral humana, tal como evidenciados pelos estudos empíricos relevantes.

A proposta de incapacitação, desenvolvida originalmente por Pereboom, envolve a detenção preventiva daqueles que tenham alta probabilidade de realizarem um crime grave. Não me oponho à afirmação de que a detenção preventiva poderia ser aceitável em condições similares ao caso discutido na seção anterior—em que sabemos que é “praticamente certo que [alguém] assassinará brutalmente pelo menos uma pessoa” (Pereboom, 2014, p. 170-171). Mas questiono se é plausível que venhamos a estar em condições similares ao caso imaginado por Pereboom em um futuro próximo (ou mesmo distante). No caso imaginado, há quase certeza de que alguém realizará um crime grave em um período de tempo bem delimitado. Pereboom diz que “Pode chegar logo o momento em que seremos capazes de determinar com razoável exatidão se é provável que alguém cometerá crimes violentos com base em fatores neurais” (2014, p. 170). Chamo simplesmente a atenção para o fato de que nem mesmo Pereboom acredita que o conhecimento e tecnologias exigidas para a implementação de sua proposta de detenção preventiva estejam já disponíveis. Essa é uma primeira razão para duvidar que uma proposta de detenção preventiva seja um substituto viável ao sistema punitivo em vigor, pelo menos no presente.

Uma dificuldade adicional com a proposta de Pereboom e Caruso é que está em forte tensão com as crenças e atitudes das pessoas em geral. Há várias maneiras de ilustrar essa tensão. Em primeiro lugar, a motivação para a rejeição da punição por razões retributivistas oferecida é o ceticismo sobre o livre-arbítrio e a responsabilidade moral. Mas, como revelam vários estudos em psicologia, a crença de que nós e nossos pares somos capazes de exercer o livre-arbítrio e de sermos moralmente responsáveis

por nossas ações é forte e estável. Schooler et al. (2015, p. 77) relatam que “crenças no livre-arbítrio são tipicamente robustas e difíceis de alterar”.

Pode-se constatar essa robustez em alguns estudos que medem (ou tentam manipular) o nível de crença no livre-arbítrio. Alguns desses estudos usam o Inventário do Livre-Arbítrio (ILA), uma escala desenvolvida por Nadelhoffer et al. (2014). Os participantes são convidados a considerar enunciados que afirmam a existência do livre-arbítrio e a indicar seu nível de concordância em uma escala que vai de 1 (forte desacordo) a 7 (forte acordo), passando por 4 (ausência de acordo ou desacordo). Monroe, Brady, e Malle (2017, estudo 1) conseguiram produzir uma redução estatisticamente significativa no nível de crença no livre-arbítrio dos participantes de seu estudo—uma variação de 5,03 para 4,77 pontos no ILA. Em um estudo realizado no Brasil, que buscou validar uma tradução da mesma escala para o Português, o nível médio de crença no livre-arbítrio foi de 4,51 (Santin e colab., 2018, p. 8). O que esses números indicam? Para termos uma ideia mais precisa sobre o significado das respostas, precisamos levar em conta o conteúdo dos enunciados do ILA. A versão traduzida para o Português inclui afirmações relativamente exageradas, tais como “As pessoas sempre têm livre-arbítrio” ou “As pessoas têm livre-arbítrio mesmo quando suas escolhas são completamente limitadas por circunstâncias externas” (Santin e colab., 2018, p. 7). Se levamos em consideração isso, e o fato de que as respostas podem variar de 1 a 7, podemos dizer que escores médios entre 4,51 e 5,03 indicam uma tendência a concordar com enunciados que afirmam quase que absolutamente a existência do livre-arbítrio. Em mais um estudo realizado no Brasil que utilizou o ILA (Fischborn, 2022), o nível médio de acordo com os itens do ILA foi de 4,30 (condição de controle). Esse estudo também incluiu perguntas sobre se um indivíduo específico, descrito como tendo cometido um crime, foi livre e moralmente responsável ao realizá-lo. As respostas médias a esses itens foram, respectivamente, 5,76 e 6,23. Esse acordo mais elevado é consistente com minhas observações anteriores, já que esses enunciados afirmam a existência do livre-arbítrio e da responsabilidade moral de maneira mais modesta do que os enunciados do ILA. Voltarei a este estudo na seção seguinte.

Uma outra maneira de ilustrar que a visão cética conflita com elementos enraizados nas atitudes populares deriva da hipótese, apoiada pelos estudos de Clark et al. (2014), de que a constatação da ocorrência de crimes reforça, além da crença no livre-arbítrio, o desejo de punir. A sugestão derivada desse estudo é que não apenas a crença no livre-arbítrio parece ser forte e estável, mas também parece ser reforçada pela observação do comportamento imoral ou criminoso. Com base nessas duas

sugestões, é difícil imaginar que a disposição para rejeitar a punição por razões retributivas (e a redução da duração e dos danos envolvidos na incapacitação de Pereboom) seria endossada de maneira substantiva pelo conjunto da sociedade. E, sem esse endosso, é difícil acreditar que uma proposta como a de Pereboom e Caruso teria chances significativas de ser implementada. Com essas afirmações não quero dizer que seja simplesmente inviável almejar reduzir a severidade da punição. Acredito que modificações legais, mesmo visando a redução da severidade de penas, possam ser alcançadas sob condições adequadas. O que afirmo é que é muito implausível que possa haver apoio suficiente para promover uma agenda de redução da severidade da punição generalizada e sem limite definido com base em motivações céticas.

Pelas razões oferecidas até aqui, penso que a proposta cética sobre punição e criminalidade enfrenta dificuldades. Ao afirmar isso, no entanto, não pretendo rejeitá-las integralmente. A seção seguinte propõe uma alternativa à substituição da punição baseada em razões retributivas pela detenção preventiva, a qual preserva um outro componente da proposta cética, qual seja, a proposta de prevenção distal da criminalidade.

4. APRIMORAMENTO DAS PRÁTICAS DE PUNITIVAS

A afirmação central da seção precedente foi que os seres humanos têm uma disposição robusta para encarar seus pares como moralmente responsáveis por suas ações e, conseqüentemente, como merecedores de punição por transgressões aos padrões morais ou penais vigentes. A afirmação subjacente a esta seção é que há espaço significativo para modificações das práticas punitivas. Com base nas duas alegações, argumento que uma perspectiva direcionada à reforma ou aprimoramento das práticas punitivas vigentes têm mais chances de alcançar sucesso do que esforços preventivos que visem exclusivamente a redução ou eliminação da punição.

Se consideramos a história da punição (por exemplo, Morris e Rothman, 1995; Stearns, 1936), dois elementos são notáveis. Primeiro, que a punição está em todas as sociedades; segundo, que há imensa variedade na maneira como a punição é implementada. No lugar das atuais prisões, multas e perdas de direitos, já operaram alternativas como a expulsão do grupo, “vida por vida, olho por olho, dente por dente”, enforcamento, apedrejamento, crucificação, entre outras variantes, mesmo mais extremas (Stearns, 1936, p. 220). Estudos sobre atitudes punitivas e crenças sobre livre-arbítrio e responsabilidade moral, como os mencionados na seção anterior, apontam em uma direção similar. Por exemplo, no estudo antes mencionado (Fischborn, 2022), participantes foram divididos em três grupos, que compartilhavam os seguintes

elementos: em todos os grupos, os participantes leram sobre a ocorrência de um crime (roubo qualificado) e depois indicaram, através de um questionário, quão severamente o suposto criminoso deveria ser punido (em anos de prisão), bem como suas crenças sobre livre-arbítrio e responsabilidade. A variação entre os três grupos deu-se em que, em duas condições, a descrição do crime foi seguida da informação de que uma equipe de profissionais (psicólogos e psiquiatras) havia concluído que o criminoso poderia receber um tratamento destinado a prevenir a reincidência. Na condição A, esse tratamento foi descrito como sendo muito mais efetivo do que a punição tradicional, se a punição *não* fosse aplicada; na condição B, o tratamento e a punição foram descritos como tendo um efeito baixo e equivalente na prevenção da reincidência; e na condição C (controle) a possibilidade de tratamento não foi mencionada. Esse estudo revelou reduções significativas nas preferências punitivas dos participantes em função da disponibilidade e eficácia do tratamento alternativo—a punição média recomendada na condição A foi de 3,25 anos (DP = 4.89), comparada a 5,63 anos em B (DP = 4.84) e 8,12 anos (DP = 4.26) em C. Adicionalmente, não foi detectada variação significativa nas crenças gerais sobre o livre-arbítrio, nem nas crenças específicas sobre a liberdade, responsabilidade e culpa do criminoso fictício descrito. Esses resultados sugerem, em consonância com a informação historiográfica, que apesar da crença na responsabilidade moral e na liberdade serem robustas, há ainda assim espaço para variações na forma como a punição é implementada.

As considerações acima permitem chegar à seguinte perspectiva: ainda que seja difícil eliminar a punição, tal como sugerido pelos céticos, há ainda uma margem considerável de espaço para que a punição seja reformada ou aprimorada. A exata medida desta margem, no entanto, é um assunto que precisa ser investigado empiricamente, usando de recursos como a psicologia social, a sociologia, a criminologia, entre outros. Quais modificações, dentre as que sejam implementáveis em sociedades humanas, constituem efetivamente alguma forma de melhoramento em relação às práticas vigentes, por outro lado, constitui um assunto de ética aplicada, onde se deve avaliar as diferentes alternativas segundo critérios normativos. Como o restante deste artigo pretende sugerir, existe ainda muito trabalho interdisciplinar para ser realizado nessas duas linhas de investigação.

O restante desta seção busca detalhar como essa perspectiva voltada ao aprimoramento ou reforma das práticas punitivas poderia ser desenvolvida. Ao fazê-lo, quero mais ilustrar como a proposta oferecida pode ser viável do ponto de vista das modificações que efetivamente acontecem no âmbito penal do que emitir juízos valorativos sobre quais dessas mudanças são positivas e, portanto, instâncias do

almejado aprimoramento das práticas punitivas. Com esse propósito ilustrativo (e não avaliativo) ofereço alguns exemplos que pretendem capturar um pouco da variedade possível dentro de uma perspectiva focada na reforma penal. E, de modo a salientar algumas relações entre essa perspectiva e a proposta de Pereboom e Caruso, divido os exemplos considerados em dois tipos especiais, a saber, os que envolvem e os que não envolvem modificações na severidade da punição.

Mudanças na severidade da punição podem ser de dois tipos: pode-se ou aumentar ou diminuir a severidade da punição atribuída a certo tipo de crime. A tipificação do feminicídio, realizada através da Lei nº 13.104 de 2015 (Brasil, 2015), exemplifica um aumento da severidade da punição. Em virtude dessa lei, homicídios que tenham como motivação a condição de mulher da vítima têm como pena prevista a reclusão de doze a trinta anos. Essa pena é mais severa do que, por exemplo, a pena para homicídio simples, que é de seis a vinte anos (Brasil, 1940, art. 121). Um exemplo de redução da severidade da punição, por outro lado, diz respeito à posse de drogas ilícitas para consumo pessoal. Com a instituição do Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas, mediante a Lei 6.368 de 2006 (Brasil, 2006), esse tipo de crime deixou de ter a prisão como pena e passou a ser suscetível apenas a advertência, prestação de serviços à comunidade e medidas socioeducativas (ver o art. 28).

Como esses exemplos de mudanças legais que envolvem variação na severidade da punição relacionam-se com a proposta cética, por um lado, e a perspectiva do aprimoramento, por outro? A proposta cética, como disse, parte do ceticismo sobre a responsabilidade moral e almeja reduzir a severidade da punição tanto quanto possível. Mudanças que envolvam o aumento da severidade da punição (como a tipificação do feminicídio), portanto, estão mais evidentemente em conflito com a proposta cética. Apesar disso, também seria inadequado dizer que casos como a redução da severidade da punição em resposta à posse de drogas ilícitas para consumo pessoal estão em pleno acordo com a proposta cética, já que não parece haver qualquer motivação de tipo cético por trás dessa redução, tal como também não há no caso da tipificação do feminicídio.

A busca de aprimoramento proposta aqui, por outro lado, parece ter recursos para acomodar mudanças legais de ambos os tipos considerados. Tudo depende de se ter algo a dizer sobre por que as mudanças seriam positivas do ponto de vista valorativo. Assim, hipoteticamente, poderíamos dizer que a tipificação do feminicídio é positiva por dar uma pena mais severa a um crime que é, de fato, mais grave (justificação retributivista sobre a proporcionalidade entre crime e punição), porque pode ser uma maneira efetiva de dissuadir esse tipo de crime (justificação

consequencialista), ou ainda porque permitiria comunicar mais efetivamente o repúdio da sociedade ao crime (justificação híbrida)—minha distinção entre tipos de justificação segue, grosseiramente, as distinções de Thom Brooks (2012). Uma narrativa semelhante poderia ser oferecida a respeito da redução da severidade da pena para a posse de drogas ilícitas para consumo pessoal. Pode-se dizer, por exemplo, que um crime menos grave demanda uma pena menos severa ou que penas alternativas, com finalidade educativa, podem ser mais efetivas em reduzir o consumo de drogas ilícitas. Sob alguma consideração valorativa dessa natureza, as mudanças legais consideradas fazem parte do tipo de proposta que poderia ser desenvolvida com foco no aprimoramento das práticas punitivas.

Há também mudanças possíveis nas práticas punitivas que não envolvem variação na severidade da punição e que também podem ser exploradas a partir de um olhar reformador. Longe de um tratamento sistemático, quero novamente apenas descrever algumas possibilidades. Concentro-me em modificações que possam alterar os efeitos da punição sobre a reincidência e a criminalidade, de modo mais geral, sem alterar sua severidade.

Um aspecto das práticas punitivas—que não diz respeito à severidade da punição e que pode afetar a criminalidade e a reincidência—é a proporção de (possíveis) crimes que são efetivamente investigados e punidos. Trata-se da chamada ‘taxa de elucidação’ ou ‘taxa de esclarecimento’ de crimes. Enquanto há considerável controvérsia sobre se punições mais severas são efetivas para reduzir a criminalidade, é um fato relativamente bem estabelecido que aumentar a certeza da punição contribui para reduzir a criminalidade (Doob e Webster, 2003; Friesen, 2012; Hirsch e colab., 1999). Considerando o contexto dos Estados Unidos, estudos indicam que o aumento das taxas de aprisionamento e de esclarecimento são fatores que contribuíram para a redução da taxa de homicídios (Riedel e Welsh, 2015, p. 84). No Brasil, os estudos disponíveis sugerem que a taxa de esclarecimento de homicídios é bastante baixa em alguns contextos, embora as estimativas variem de um estudo para outro. Por exemplo, levando em conta vários estudos prévios, Costa (2015, p. 16, quadro 1) menciona taxas que variam entre 8% (estudo de 1992 sobre o Rio de Janeiro) e 69% (estudo sobre o Distrito Federal, no período de 2003 a 2007). Isso indica que uma política de aumento da taxa de elucidação poderia contribuir para a redução das (altas) taxas de homicídios no Brasil. Vale ressaltar, no entanto, que uma avaliação mais detalhada de propostas a esse respeito dependeria da criação e manutenção de indicadores precisos sobre a taxa de elucidação de homicídios (Instituto Sou da Paz, 2017).

Um segundo grupo de estratégias para controlar a criminalidade e a reincidência, especificamente, sem alterar a severidade da punição envolve considerar as condições sob as quais a punição é aplicada. Há estimativas variadas das taxas de reincidência no Brasil. Essa variação se deve tanto à existência de definições diferentes do que seja a reincidência, quanto à ausência de registros sistemáticos a seu respeito. Assim, a taxa de reincidência legal brasileira (entendida como o percentual de pessoas que, tendo sido condenadas e punidas por um crime, cometeram outro crime nos cinco anos seguintes ao fim do cumprimento da pena) foi estimada em 24,4% (Ipea, 2015, p. 9, 23). Em contraste, Saporì et al. (2017) estimaram em 51,7% a taxa de reincidência policial—definida como a proporção de novos indiciamentos, entre os que deixaram a prisão, nos cinco anos seguintes à saída—em um estudo realizado entre 2008 e 2013 no estado de Minas Gerais. Aspectos variados das condições sob as quais a punição é aplicada parecem contribuir para aumentar ou reduzir a reincidência entre aqueles que são submetidos a ela. Por exemplo, alguns estudos sugerem que a superlotação de prisões contribui para o aumento das taxas de reincidência (Farrington e Nuttall, 1980; HANEY, 2006). A disponibilidade de programas educacionais, por outro lado, mostrou-se associada a menores taxas de reincidência (Kim e Clark, 2013; Sellers, 2015). Não é difícil ver como resultados desse tipo podem ajudar a apontar caminhos relevantes para o contexto brasileiro. Segundo o Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias, apenas 12% das pessoas privadas da liberdade no Brasil estavam envolvidas em atividades educacionais em 2016 (Santos, 2017, p. 53, tabela 25). Ademais, a taxa de ocupação média no Brasil é de 197,8% (p. 8), o que indica que, em média, há cerca de dois presos para cada vaga no sistema prisional.

Como se pode notar, a proposta sobre o aprimoramento das práticas punitivas oferecida aqui envolve diferenças e semelhanças em relação à proposta desenvolvida por Pereboom e Caruso. A diferença central é que, enquanto a proposta céptica rejeita completamente a punição baseada em razões retributivas—e tem, por isso, a redução da severidade da punição como uma meta central—a perspectiva reformista deixa espaço conceitual para que mesmo penas mais severas ou maiores taxas de elucidação sejam justificadas em casos específicos, ainda que também deixe espaço conceitual para a justificação da redução da severidade da punição em outros casos. Entre as afinidades, o modelo reformista e a proposta de Pereboom e Caruso compartilham de elementos preventivos relacionados às condições da punição, como a redução da superlotação e a disponibilização de programas educacionais.

Finalmente, o modelo reformista também é compatível com a ênfase na prevenção distal da criminalidade, do tipo enfatizado por Caruso (2016). A esse

respeito, noto que muitas das intervenções possíveis visando à prevenção do desenvolvimento de tendências violentas são independentes do contexto de responsabilização. Adrian Raine (2013) chama a atenção para o fato de que fatores como a má nutrição da gestante, complicações no parto e instabilidades no contexto familiar podem contribuir em muito para o desenvolvimento de tendências violentas e criminais que só muitos anos mais tarde se tornarão uma questão para o sistema de responsabilização penal. Segundo Raine, o conhecimento que vem se acumulando nas últimas décadas a esse respeito abre caminho para intervenções preventivas novas:

...temos intervenções de cuidado pré-natal, enriquecimento precoce do ambiente, medicamentos e suplementos nutricionais que podem todos fazer uma diferença. Com base no modelo biossociológico [...] temos técnicas promissoras para bloquear os processos fundacionais que acarretam disfunções cerebrais, que por sua vez predispõem um indivíduo à violência. Isso não foi completamente reconhecido no estudo tradicional do crime—e precisa ser se quisermos ser sinceros quanto a interromper o sofrimento e a dor associados à violência. Podemos esperar até que o leite esteja derramado e que tenhamos de lidar com o infrator adulto reincidente que é tão difícil de mudar. É aí que estamos hoje. Ou podemos investir em programas de prevenção de base ampla que iniciem na infância e possam beneficiar a todos—uma abordagem da saúde pública para a prevenção da violência. (Raine, 2013, p. 301)

Caruso e Pereboom (2020) endossam uma abordagem desse tipo em seu modelo da saúde pública para o tratamento da criminalidade e da violência. O modelo reformista proposto aqui também deixa espaço para esse tipo de intervenção, mas o entende como um elemento separado conceitualmente das práticas de responsabilização e punição. Por essa razão, penso que esse é um campo fértil para investigações de tipo valorativo peculiares, em grande medida imunes a disputas sobre a responsabilidade moral e o merecimento.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo buscou examinar criticamente a proposta sobre a punição e a criminalidade desenvolvida por Pereboom e Caruso. Argumentei que alguns aspectos da proposta (intimamente conectados ao ceticismo sobre a responsabilidade moral) conflituam com aspectos centrais da psicologia moral humana e que, por isso, é implausível que possam ser implementados. Propus uma alternativa que não nega que os seres humanos possam ser moralmente responsáveis e merecedores de punição por seus crimes, mas que também pode preservar elementos direcionados à prevenção da criminalidade do tipo descrito por Pereboom e Caruso, muitos dos quais considero independentes da aceitação do ceticismo. Um aspecto adicional da abordagem sobre a

punição e a criminalidade desenvolvida aqui é que envolve questões valorativas e empíricas que não pertencem estritamente à investigação filosófica tradicional sobre a existência da responsabilidade moral. Nesse sentido, pode-se dizer que a investigação, tal como originalmente entendida, é limitada em seu potencial de informar o debate sobre modificações legais e sobre políticas públicas relacionadas à punição e à prevenção da criminalidade e da violência.¹

REFERÊNCIAS

BRASIL. *Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940*. Rio de Janeiro, 1940. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848compilado.htm>. Acesso em: 21 jan 2018.

BRASIL. *Lei nº 11.343, de 23 de agosto de 2006*. Brasília, 2006. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Lei/L11343.htm>. Acesso em: 21 jan 2018.

BRASIL. *Lei nº 13.104 de 9 de março de 2015*. Brasília, 2015. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13104.htm>. Acesso em: 21 jan 2019.

BROOKS, Thom. *Punishment*. London: Routledge, 2012.

CARUSO, Gregg D. Free will skepticism and criminal behavior: A public health-quarantine model. *Southwest Philosophy Review*, v. 32, n. 1, p. 25–48, 2016.

CARUSO, Gregg D. e PEREBOOM, Derk. A non-punitive alternative to retributive punishment. FOCQUAERT, F.; WALLER, B.; SHAW, E. (Org.). *Routledge handbook of the philosophy and science of punishment*. Routledge, 2020.

CLARK, Cory J. e colab. Free to punish: A motivated account of free will belief. *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 106, n. 4, p. 501–513, 2014.

COSTA, Arthur Trindade M. A (in)efetividade da justiça criminal brasileira: uma análise do fluxo de justiça dos homicídios no Distrito Federal. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 15, n. 1, p. 11–26, 2015.

DOOB, Anthony N. e WEBSTER, Cheryl Marie. Sentence severity and crime: Accepting the null hypothesis. *Crime and Justice*, v. 30, p. 143–195, 2003.

FARRINGTON, David P. e NUTTALL, Christopher P. Prison size, overcrowding, prison violence, and recidivism. *Journal of Criminal Justice*, v. 8, n. 4, p. 221–231, 1980.

¹ Este artigo foi escrito durante meu estágio pós-doutoral na Universidade Federal de Santa Maria e foi financiado por uma bolsa concedida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (FAPERGS). Agradeço também aos participantes do ciclo de palestras “Filosofia e Direito: A questão da Imputabilidade”, organizado por Daniel De Luca Noronha, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, pela discussão de uma versão do artigo.


- FISCHBORN, Marcelo. Reforming responsibility practices without skepticism. *Philosophical Psychology*. 2022. <<https://doi.org/10.1080/09515089.2022.2090913>>
- FRIESEN, Lana. Certainty of punishment versus severity of punishment: An experimental investigation. *Southern Economic Journal*, v. 79, n. 2, p. 399–421, 2012.
- HANEY, Craig. The wages of prison overcrowding: Harmful psychological consequences and dysfunctional correctional reactions. *Washington University Journal of Law & Policy*, v. 22, p. 265–293, 2006.
- HIRSCH, Andrew Von e colab. *Criminal deterrence and sentence severity: An analysis of recent research*. Oxford: Hart Publishing, 1999.
- INSTITUTO SOU DA PAZ. *Onde mora a impunidade?* São Paulo: Instituto Sou da Paz, 2017.
- IPEA. *Reincidência criminal no Brasil: relatório de pesquisa*. Rio de Janeiro: Livraria Ipea, 2015.
- KIM, Ryang Hui e CLARK, David. The effect of prison-based college education programs on recidivism: Propensity Score Matching approach. *Journal of Criminal Justice*, v. 41, p. 196–204, 2013.
- MONROE, Andrew E. e BRADY, Garrett e MALLE, Bertram F. This isn't the free will worth looking for: General free will beliefs do not influence moral judgments; agent-specific choice ascriptions do. *Social Psychological and Personality Science*, v. 8, n. 2, p. 191–199, 2017.
- MORRIS, Norval e ROTHMAN, David J. Introduction. MORRIS, N.; ROTHMAN, D. J. (Org.). *The Oxford history of the prison*. Oxford: Oxford University Press, 1995. p. vii–xiv.
- NADELHOFFER, Thomas e colab. The free will inventory: Measuring beliefs about agency and responsibility. *Consciousness and Cognition*, v. 25, p. 27–41, 2014.
- PEREBOOM, Derk. *Free will, agency, and meaning in life*. New York: Oxford University Press, 2014.
- RAINE, Adrian. *The anatomy of violence: The biological roots of crime*. New York: Pantheon Books, 2013.
- RIEDEL, Marc e WELSH, Wayne. *Criminal violence: patterns, explanations, and interventions*. Fourth edition ed. New York: Oxford University Press, 2015.
- Santin, Thiago Rafael e colab. Evidências de validade do Inventário do Livre-Arbitrio (ILA) para a população brasileira. *Avaliação Psicológica*, v. 17, n. 1, p. 1–11, 2018.
- SANTOS, Thandara (Org.). *Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias Atualização - Junho de 2016*. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2017.
- SAPORI, Luis Flávio e SANTOS, Roberta Fernandes e MAAS, Lucas Wan Der. Fatores sociais determinantes da reincidência criminal no Brasil: o caso de Minas Gerais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1–18, 2017.
- SCHOOLER, Jonathan e colab. Measuring and manipulating beliefs and behaviors associated with free will: The good, the bad, and the ugly. MELE, A. R. (Org.). *Surrounding freedom: philosophy, psychology, neuroscience*. New York: Oxford University Press, 2015. p. 72–94.

SELLERS, Martin P. Online learning and recidivism rates. *International Journal of Leadership in Education*, 2015.

STEARNS, A Warren. Evolution of punishment. *Journal of Criminal Law and Criminology*, v. 27, n. 2, p. 219–230, 1936.


O que é o neoliberalismo? Isto existe?

What is neoliberalism? Does it exist?

 10.21680/1983-2109.2022v29n59ID29014

Amaro Fleck

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

 0000-0001-7710-9141

amarofleck@hotmail.com

Resumo: Neoliberalismo é um conceito vago e controverso, mas ainda assim crucial para a compreensão de nossa época e da história das ideias políticas, econômicas e sociais do último século. No presente artigo comento os motivos pelos quais este é um termo particularmente controverso (sua adoção foi vacilante; ele denota tanto uma corrente ideológica quanto um conjunto de práticas ou uma etapa histórica; a corrente ideológica possui variações tanto geográficas quanto históricas; a etapa histórica é caracterizada por uma pluralidade de aspectos que nem sempre aparecem juntos), analiso algumas das críticas mais usuais à adoção deste termo e sugiro uma definição capaz de dar conta destas vaguezas, distinguindo com clareza o neoliberalismo enquanto doutrina do neoliberalismo como conjunto de práticas ou etapa histórica.

Palavras-chave: Neoliberalismo; Friedrich Hayek; Milton Friedman; capitalismo; liberalismo.

Abstract: Neoliberalism is a vague and controversial concept, but nonetheless crucial to understanding our time and the history of political, economic and social ideas of the last century. In this article, I comment on the reasons why this term is particularly controversial (its adoption was hesitant; it denotes both an ideological current and a set of practices or a historical stage; the ideological current has both geographical and historical variations; the historical stage is characterized by a plurality of aspects that do not always appear together), I analyze some of the most common criticisms of the adoption of this term and I suggest a definition capable of accounting for these vagueness, clearly distinguishing neoliberalism as a doctrine from neoliberalism as a set of practices or historical stage.

Keywords: Neoliberalism; Friedrich Hayek; Milton Friedman; Capitalism; Liberalism.

A discussão sobre a validade do termo neoliberalismo é tão antiga quanto o próprio termo. Na Sexta-feira, 26 de agosto de 1938, no Museu Social, em Paris, teve início o Colóquio Walter Lippmann. Organizado por Louis Rougier, o colóquio foi uma ocasião tanto para divulgar a tradução francesa do livro *The Good Society* (a tradução ficou com o título *La Cité Libre*), de Walter Lippmann, publicado originalmente em inglês no ano anterior, quanto para reunir um grupo de intelectuais interessados na renovação do liberalismo¹. Deste colóquio, por sinal, resultou o efêmero Centro Internacional de Estudos para a Renovação do Liberalismo, o qual pode ser visto como precursor da Sociedade Mont Pelerin (mas que teve vida breve por conta da eclosão da II Guerra Mundial, menos de um ano depois).

Logo no primeiro dia, depois das falas de abertura de Louis Rougier e Walter Lippmann, iniciou-se o debate sobre qual seria, afinal de contas, a melhor denominação para este projeto de renovação do liberalismo. Louis Baudin, o primeiro a tomar a palavra, comenta: “Liberalismo, para eles [Rougier e Lippmann], não é aquele de ontem, mas sim o de amanhã: um liberalismo sereno, revisado, renovado. É trabalhoso mudar o significado de um termo antigo e podemos questionar se não seria melhor escolher outro. ... Para mim a palavra individualismo parece preferível a palavra liberalismo” (citado em Reinhoudt e Audier, 2018, p. 110-1); Rougier não gosta da proposta, dizendo que o termo liberalismo é mais preciso do que individualismo; Ludwig von Mises tampouco aprova, argumentando que isto pareceria uma concessão às ideias totalitárias. Algumas falas depois, Jacques Rueff afirma: “sou hostil ao prefixo ‘neo’ que foi proposto. Se estamos convictos que nosso esforço deve visar a restauração do liberalismo como base permanente dos sistemas sociais e econômicos, então devemos dizer isto da forma mais provocativa” (Idem, p. 114). O registro das falas não está completo, mas a intervenção de Rueff indica que a adoção do termo “neoliberalismo” já estava em pauta, tendo ou bem aparecido em uma fala anterior não registrada, ou bem discutida nos corredores e cafés antes do início do Colóquio. Auguste Detouef discorda, de acordo com ele, a palavra liberalismo se tornou o equivalente de ‘manchesterismo’: “No entanto, não somos todos manchesterianos. ... O fim do liberalismo é, para mim, o fim do sistema que insiste que o dogma do *laissez-faire, laissez-passer* é sacrossanto, ainda que o fim

¹ O Colóquio contou com vinte e seis participantes, todos homens, de variadas nacionalidades e formações. Destacam-se, dentre estes, Walter Lippmann, Raymond Aron, Friedrich von Hayek, Ludwig von Mises, Michael Polanyi, Wilhelm Höpke e Louis Rougier. Sabe-se que José Ortega y Gasset e Johan Huizinga foram convidados, mas não puderam (ou não quiseram) comparecer. Uma apresentação de cada um dos convidados, assim como a compilação de todos os registros do Colóquio e uma excelente introdução sobre sua importância no surgimento do neoliberalismo se encontra em Reinhoudt e Audier, 2018.

deste sistema não seja o fim do liberalismo tal como Lippmann o concebe.” (Idem, p. 114). O debate não chega a bom fim na escolha do melhor termo para designar o projeto de renovação do liberalismo², mas indica para o ponto de consenso entre estes distintos autores: “o mecanismo precificador [de mercado] é o critério que deve servir para definir o sistema liberal”, diz Michael Heilperin, e logo mais Rougier assente: “O critério do liberalismo é o livre jogo dos preços” (Idem, p. 115).

Por que, oitenta anos depois, ainda discutimos se neoliberalismo é um bom termo para designar este projeto de renovação do liberalismo? Quais as principais características deste projeto? Como a doutrina neoliberal, se afinal é assim mesmo que vamos chamar tal renovação, se relaciona com o “neoliberalismo realmente existente”? E, não menos importante, o que é este tal de “neoliberalismo realmente existente”?

1. NEOLIBERALISMO: ISTO EXISTE?

O vocabulário da política é sempre controverso. Os conceitos utilizados nas discussões mais abstratas que tratam da organização da vida em comum são polissêmicos. As disputas em filosofia política com frequência ocorrem não porque as partes discordam dos objetivos, e sim porque elas não concordam com o que significa os termos que os definem. Assim, se é possível presumir certo consenso quanto ao fato de que todos querem a liberdade, a justiça ou a democracia, não é razoável esperar a mesma concordância quanto ao que cada um compreende quando usa tais vocábulos. Apesar disto eles seguem sendo usados. Aliás, parece impossível prescindir de seu uso. Isto ocorre também com a denominação das ideologias políticas. O significado de liberalismo, socialismo ou conservadorismo é alvo de disputas, tanto entre seus partidários quanto entre seus críticos. Por isso ninguém deve ficar surpreso com a contestação do termo neoliberalismo.

Ainda assim o caso do conceito de neoliberalismo é especial. Afinal a disputa não se dá apenas quanto ao significado desta “sub-ideologia”, desta vertente que mescla elementos do liberalismo com outros do conservadorismo.

² Diversas outras sugestões são feitas durante o Colóquio. Rueff chega inclusive a propor “liberalismo de esquerda”, pois, de acordo com ele, o liberalismo tal como proposto por Lippmann “tende a dar às classes mais carentes a maior quantia de bem-estar possível” (Reinhoudt e Audier, 2018, p. 179). Outros nomes propostos são: “liberalismo positivo” e “liberalismo social”. No prefácio escrito por Louis Rougier para a publicação dos textos e discussões do Colóquio em francês, no ano de 1939, ele afirma que as principais ideias do livro de Walter Lippmann apareceram simultaneamente em outras obras, a partir de pensadores que sequer se conheciam, e que essa “harmonia pré-estabelecida esboçava o contorno de uma doutrina chamada por uns de ‘liberalismo construtivo’, por outros como ‘neocapitalismo’, e pelo nome que acabou prevalecendo, ‘neoliberalismo’” (Reinhoudt e Audier, 2018, p. 93).

Ela se dá também quanto à própria existência desta entidade³. Isto é, há quem diga que neoliberalismo é tão somente o nome dado a um delírio, uma miragem, uma ficção que habita os cérebros confusos de quem procura por um bode capaz de expiar os males do mundo. Evitemos, aqui, os meandros capciosos das junções entre a ontologia e a teoria do conhecimento e suas prorrogações infindáveis da querela dos universais. Recusemos, pois, adentrar no debate sobre o que significa a existência de um conceito e permaneçamos no terreno bem mais pedestre do debate político.

Ao nosso propósito basta perceber que quem nega a validade do conceito de neoliberalismo costuma justificar isto a partir de uma destas três afirmações: a) o neoliberalismo não existe pois ninguém se reconhece enquanto neoliberal, portanto, há uma ausência de referente; b) até há quem se reconheça como neoliberal, mas o termo perdeu sua validade por se referir a coisas demais, e diferentes demais, de modo que seu uso é necessariamente confuso e impreciso, portanto, há um excesso de abrangência; c) o termo neoliberalismo até tem alguma relevância, desde que seja corretamente circunscrito para denominar um fenômeno bem específico (seja ele o consenso de Washington; as políticas de austeridade; a flexibilização do mercado de trabalho, uma doutrina específica etc.), portanto, só há um uso correto do termo, e todos os demais seriam inválidos. No segundo caso, recusa-se o uso do conceito neoliberalismo por ele se referir a coisas demais, no primeiro, por ele se referir a coisas de menos, no terceiro, por se referir a apenas uma coisa que já não seria mais vigente. Considero que

³ Taylor C. Boas e Jordan Gans-Morse (2009) observam que o termo neoliberalismo é contestado em múltiplos níveis, ou melhor, em mais níveis do que outros termos usualmente contestados, como “marxismo”, “fascismo” ou “democracia”. Assim, apesar de haver uma imensa gama de sentidos para estes termos, eles, ao contrário do que ocorre com neoliberalismo, não são essencialmente contestados, ninguém recusa a existência destas entidades. No artigo os autores fazem uma análise interessante sobre o uso acadêmico do termo: eles examinaram 148 artigos publicados entre 1990 e 2004 em periódicos especializados de políticas comparativas, desenvolvimento e estudos da América Latina e concluíram que o termo se tornou um jargão acadêmico (“an academic catchphrase”), ou, em termos ainda mais duros, em “uma pilha de lixo capaz de acomodar múltiplos fenômenos desagradáveis sem muita discussão sobre o real pertencimento de cada elemento” (p. 156). Nesta análise, eles argumentam que isto ocorre basicamente por três motivos: 1) o termo raramente é definido; 2) ele é utilizado de forma assimétrica: muito em sentido crítico pela literatura que tende à esquerda, raramente utilizado de modo neutro e quase nunca utilizado pela literatura que tende à direita; e, por fim, 3) ele serve para caracterizar uma variedade excessivamente ampla de fenômenos. No entanto, a reconstrução histórica dos autores é bastante pobre, passando ao largo dos debates que tratam da importância da Sociedade Mont Pelerin. O artigo de Venugopal (2015) argumenta em tom semelhante, acrescentando ainda a queixa de que é um conceito amplamente usado nas humanidades, mas quase nunca na economia, supostamente porque os cientistas sociais tem aversão à sofisticação matemática de seus argumentos. A própria argumentação de Venugopal, no entanto, é bastante deficitária em termos filosóficos: por um lado, ignora que todo conceito social e político é polissêmico; por outro, elabora critérios de acordo com os quais só seriam válidos conceitos para designar eventos muito bem circunscritos, mas totalmente incapazes de generalizações e de pensar em escalas mais amplas (o que, em última instância, impossibilita a própria construção de teorias). Cabe notar que o próprio Venugopal faz uso de diversos conceitos (mercado; economia neoclássica etc.) que ele próprio precisaria eliminar caso levasse sua objeção suficientemente a sério.

nenhuma destas três razões seja suficiente ou adequada para a recusa da validade do conceito neoliberalismo.

a) *Ausência de referente*: O conceito de neoliberalismo seria inválido ou pouco útil por ser apenas um nome adotado para designar tudo o que há de mal em determinadas situações, um espantalho que encarnaria todas as ruindades possíveis. Neoliberalismo seria o monstro inexistente embaixo da cama, ainda assim capaz de aterrorizar a criança. Quem diz que “neoliberalismo não existe” está querendo dizer que não há quem se reconheça como neoliberal, como defensor de uma doutrina, de uma ideologia, ou, para ser mais preciso, de uma vertente ideológica intitulada neoliberalismo⁴. Que ao fim e ao cabo o que os autores comumente identificados com o assim chamado “neoliberalismo” – Ludwig Mises; Friedrich Hayek; Milton Friedman; Gary Becker; dentre tantos outros – são tão somente liberais, “liberais clássicos”. “Neoliberalismo” seria assim um conceito tão desprovido de sentido quanto “marxismo cultural”, “ideologia de gênero” ou “globalismo”: um mero rótulo que serve para criar um espantalho, uma caricatura que impede o desenvolvimento da discussão.

Não creio ser este o caso. É verdade que a denominação neoliberalismo tem uma *adoção vacilante*, que o termo sempre aparece acompanhado de alguma ressalva, mas ele está lá. E é fato que há um projeto de renovação do liberalismo a procura de um rótulo. Como relata Plehwe (2009, p. 10), na introdução de *The Road from Mont Pelérin*, o uso do termo “neoliberalismo” está bem disseminado na primeira metade do século XX. O termo aparece na literatura econômica no final do século XIX quando Charles Gide (em 1898) vai propor um retorno ao “liberalismo clássico” de Adam Smith. No entanto, este primeiro uso não vingou, e o termo será adotado doravante para sugerir o contrário: um afastamento deliberado do liberalismo novecentista, do assim chamado *laissez-faire*. Por isso a ideia será formulada antes do termo ser adotado. Em 1921 o economista sueco Eli F. Heckscher publica *Gammal och ny ekonomisk liberalism* [“Velho e novo liberalismo econômico”], um livro que contrasta duas versões possíveis de liberalismo e defende uma reformulação das funções do Estado com o objetivo de

⁴ É o caso, por exemplo, de Venugopal: “Apesar de muitos darem ou receberem o título de neoliberal, não há ninguém que adote esse rótulo e se chame como tal. Não existe um corpo de conhecimento contemporâneo que se autodenomine neoliberalismo, nenhum teórico neoliberal autodescrito que o elabore, nem formuladores de políticas ou praticantes que o implementem.” (2015, p. 179). Venugopal ignora a compilação de Louis Rougier do Colóquio Walter Lippmann, assim como o artigo de Friedman de 1951, e boa parte da literatura que ele próprio menciona em seu artigo que faz referência a diversos usos “positivos” do conceito de neoliberalismo entre as décadas de 1930 e 1950. Além disso, parece ser um nominalismo excessivamente tacanho a crença de que um conceito só é válido se houver quem reconheça sua doutrina como um caso deste conceito (neste caso, teríamos que excluir palavras como “autoritário” de nossas discussões).

assegurar um mercado livre. Em 1925 o economista suíço Hans Honegger adota o termo “neoliberalismo” para designar sua posição de defesa enfática da competição e do empreendedorismo (no livro *Volkswirtschaftliche Gedankenströmungen* [“Correntes econômicas do pensamento”]). Em 1938, no Colóquio Walter Lippmann, o termo passa a ser adotado amplamente para designar o esforço de reconstruir o liberalismo em um mundo pós-*laissez-faire*, mais precisamente, em uma situação na qual não é mais possível retornar ao liberalismo novecentista.

Desta forma, fica claro que o “neoliberalismo não é alguma invenção da imaginação febril da esquerda, mas tampouco ele perdurou como um conjunto canônico de doutrinas fixas” (Mirowski, 2009, p. 426). Para Mirowski, aliás, ele é “o mais importante movimento no pensamento político e econômico na segunda metade do século XX” (idem). Mas a querela sobre a validade do termo tem sua razão de ser:

Quando os membros no começo da SMP [Sociedade Mont Pelerin] buscavam por um rótulo para designar o que era ainda uma doutrina amorfa que estavam construindo, eles recorreram frequentemente ao termo *neoliberalismo* nos primeiros anos de sua existência. Na França, o termo foi usado por círculos próximos aos participantes do Colóquio Walter Lippmann na década de 1930. Milton Friedman usou o termo no título de uma pesquisa inicial sobre os esforços de seus camaradas (1951). O que fez tantos comentadores subsequentes se confundirem é o fato de que a maioria dos membros da SMP deixou de usar o termo em algum momento do final da década de 1950. Na verdade, naquele momento eles pararam de insistir no que chamavam de uma ruptura com as doutrinas do liberalismo clássico. (Mirowski, 2009, p. 427)

b) Excesso de abrangência: O conceito de neoliberalismo seria inválido ou pouco útil por designar coisas demais. Na medida em que ele abrange um leque de ideias e de fenômenos demasiado amplos ele perde sua capacidade de explicar estas ideias e fenômenos, e se torna um mero entulho a atravancar o debate. Não haveria como utilizar o termo pois cada um entende algo distinto quando ele é mencionado.

c) Único uso correto: Por fim, há quem diga que o conceito de neoliberalismo até tem validade e deve ser usado, desde que se indique com clareza ao que ele se refere. Nesta situação, o conceito serviria tão somente para indicar um referente: ou bem as políticas propostas pelo consenso de Washington, ou bem a ideia de um Estado mínimo, ou ainda a defesa de um livre mercado pouco ou nada regulado. Assim, o conceito de neoliberalismo serve para explicar um conjunto de políticas que já não são mais adotadas, ao menos não inteiramente, e, portanto, quem emprega o termo para falar da situação vigente cometeria uma extrapolação espúria.

A resposta a estas duas posições é a mesma: *conceitos são polissêmicos*. Em primeiro lugar, conceitos políticos (justiça, liberdade, democracia) são sempre controversos. Conceitos políticos que denotam ideologias (liberalismo, socialismo, conservadorismo) são especialmente controversos. Conceitos políticos que denotam concomitantemente ideologias e realidades sociais influenciadas por estas ideologias (socialismo, socialdemocracia, neoliberalismo) são ainda mais controversos, pois ambíguos e confusos. Quem fala socialismo pode estar se referindo aos planos utópicos de Owen ou ao ideal social de Marx, mas também ao regime econômico vigente na União Soviética, na China ou em Cuba, ou ainda vagamente a algum aspecto inspirado em um ou outro, defendido por algum movimento socialista. Ao falar sobre a socialdemocracia pode-se estar falando de uma estratégia não-revolucionária de transição de um regime econômico capitalista para um socialista; pode-se estar falando de regimes mistos que mesclaram mercados livres com planejamento em larga escala, propriedade privada com propriedade estatal dos meios de produção, ou ainda os que sustentam um amplo sistema de seguridades sociais. Quem fala em neoliberalismo pode denotar uma doutrina teórica que reformula o liberalismo novecentista em um contexto de ascensão do Estado de bem-estar social argumentando que cabe ao Estado a promoção de mercados competitivos; pode falar de uma doutrina teórica que defende a redução do Estado por meio de uma crítica radical ao paternalismo; e pode também se referir às políticas sociais e estratégias de engenharia social adotadas primeiramente nos governos de Pinochet, Thatcher ou Reagan, e disseminados mundo afora nas décadas posteriores.

Nada se ganha abandonando o termo. Da constatação de que ele é confuso ou ambíguo só segue a necessidade de esclarecê-lo, de compreender a articulação desta multiplicidade de sentidos. É isso o que há de ser feito doravante.

2. DOCTRINA NEOLIBERAL E “NEOLIBERALISMO REALMENTE EXISTENTE”

Neste exercício de esclarecimento conceitual do termo neoliberalismo é preciso começar pela distinção entre os usos do termo neoliberalismo para indicar uma doutrina teórica ou ideologia e os usos do termo neoliberalismo para indicar um conjunto de práticas, de políticas públicas, de regime político ou mesmo de etapa ou estágio histórico do modo de produção capitalista⁵. Proponho, portanto,

⁵ Daniel Andrade (2019) faz um excelente elenco dos usos recentes do termo neoliberalismo nas ciências sociais. Ele sugere uma distinção entre as concepções essencialistas (a foucaultiana, a marxista, a bourdieusiana e a

denominar o primeiro campo de “doutrina neoliberal”, e o segundo de “neoliberalismo realmente existente”. “Neoliberalismo realmente existente” é uma terminologia cunhada por Neil Brenner e Nik Theodore (2002)⁶, justamente para contrastar o neoliberalismo enquanto utopia, ideologia ou doutrina dos projetos de neoliberalização existentes na prática e ancorados em contextos bem determinados. Aqui, no entanto, usarei “neoliberalismo realmente existente” de forma menos precisa, para indicar todo o conjunto de políticas inspirados, ainda que por vezes de forma vaga, nos escritos doutrinários do neoliberalismo. Simplificando: a doutrina neoliberal surge no começo do século XX e se dissemina por meio de um coletivo de pensamento que se reúne pela primeira vez no Colóquio Walter Lippmann e se consolida em torno da Sociedade Mont Pelerin. O neoliberalismo realmente existente denota uma série de práticas, de políticas públicas ou mesmo uma etapa ou estágio do modo de produção capitalista que surge e se dissemina a partir da crise do keynesianismo nos anos 1970, tanto a partir do laboratório chileno sob a ditadura de Pinochet (1973), quanto a partir das vitórias eleitorais de Margareth Thatcher no Reino Unido (1979) e de Ronald Reagan nos Estados Unidos (1981).

O importante a se destacar, antes de passar para um exame mais detido de cada um dos dois campos a partir do qual se estrutura a polissemia dos sentidos de neoliberalismo, é que de forma alguma há uma passagem direta do primeiro ao segundo, da teoria à prática. Assim como há uma lacuna ou abismo entre o “socialismo realmente existente” e a doutrina socialista, há também uma entre o “neoliberalismo realmente existente” e a doutrina neoliberal, de modo que o neoliberalismo realmente existente pode ser visto como um “rebento bastardo” (Chamayou⁷) ou ainda como uma “criatura frankensteiniana” (Brown⁸).

weberiana) e as concepções híbridas ou não-essencialistas (a pós-colonialista, a de hibridismo governamental e a neorregulacionista). Seu elenco pode ser todo ele visto como fazendo parte do que chamo aqui de “neoliberalismos realmente existentes”, sem discutir a doutrina neoliberal. Por uma questão de espaço, privilegiei apenas as concepções foucaultiana, marxista e bourdieusiana neste artigo. Penso que o elenco oferecido por Andrade serve como complemento ao que faço aqui.

⁶ “Começamos apresentando as fundações metodológicas para uma abordagem das geografias do que nós chamamos ‘neoliberalismo realmente existente’. Em contraste com a ideologia neoliberal, na qual se supõe que as forças de mercado operam de acordo com leis imutáveis, não importa onde estão ‘desencadeadas’, enfatizamos a *imersão* contextual dos projetos de reestruturação neoliberal na medida em que eles são produzidos dentro de contextos nacionais, regionais e locais definidos pelos legados de estruturas institucionais herdadas, regimes políticos, práticas regulatórias e lutas políticas.” (Brenner e Theodore, 2002, p. 4).

⁷ “Certamente nossa era é neoliberal, mas um neoliberalismo bastardo, conjunto eclético e em muitos aspectos contraditório, cujas estranhas sínteses só são esclarecidas pela história dos conflitos que marcaram sua formação” (Chamayou, 2018, p. 10).

⁸ “Ao contrário, o entusiasmo popular com os regimes autocráticos, nacionalistas e em alguns casos neofascistas, abastecidos pela disseminação de mitos e pela demagogia, afasta-se tão radicalmente dos ideais neoliberais quanto os regimes comunistas estatais repressivos afastavam-se de Marx e de outros intelectuais socialistas, mesmo que, em ambos os casos, a planta disforme tenha crescido no solo fertilizado por aquelas ideias. (...) Em suma, embora este livro argumente que a constelação de princípios, políticas, práticas e formas de governar a

3. A “PRIMEIRA” DOCTRINA NEOLIBERAL

Enquanto doutrina, o neoliberalismo é um projeto de renovação do liberalismo. Ele surge, portanto, em uma situação de crise do liberalismo, usualmente atrelado ao cenário de devastação econômica do período da Grande Depressão (1929-1939), mas também às mazelas socioeconômicas presentes já nas décadas anteriores. Neste cenário alternativas políticas ganhavam força: por um lado uma esquerda socialista, socialdemocrata ou “novo liberal”⁹, defendendo ou bem a socialização dos meios de produção, ou bem uma intervenção estatal no campo da economia para mitigar os efeitos das crises econômicas e garantir um patamar mínimo ou decente de vida; por outro, regimes autocratas ou fascistas também adotando medidas de planejamento e intervenção nos mercados para reverter o cenário de estagnação e alto desemprego. Pois bem, a doutrina neoliberal surge como uma *reação* às respostas dadas ao cenário da Grande Depressão, respostas estas que estão na origem do Estado de Bem-Estar Social¹⁰. A estratégia argumentativa dos teóricos neoliberais consiste, em um primeiro momento, em criticar tanto o excesso de intromissão e ingerência do Estado no campo econômico, em especial quando ele intervém nos mecanismos de precificação, quanto o próprio liberalismo de estilo *laissez-faire* predominante no século anterior, oriundo da *Anti-corn law league* e desenvolvido no entorno da revista *The Economist* (cf. Zevin, 2019). Ora Innset vai chamar esta estratégia de combater simultaneamente em duas frentes de “argumento dual”:

Meu conceito de ‘argumento dual’ designa assim a combinação da afirmação de que ‘planejamento econômico’ conduz ao totalitarismo, com a afirmação simultânea de que *laissez-faire* não seria um programa político adequado para derrotar o ‘totalitarismo’. Quase todos os primeiros neoliberais escreveram um livro ou artigo,

razão que pode ser reunida sob o signo de neoliberalismo constituiu de modo importante o presente catastrófico, não foi esse o rebento desejado pelo neoliberalismo, mas sua criação frankensteiniana.” (Brown, 2019, p. 18-9).

⁹ O “novo liberalismo” é a corrente predominante do partido liberal britânico depois do racha do partido em 1886. Trata-se de uma corrente que defendia reformas profundas no sistema econômico, as quais deveriam ocorrer de modo gradual e pacífico, buscando reduzir a desigualdade e garantir padrões decentes de vida para todos, assim como sanar os problemas sociais mais urgentes (pobreza, falta de assistência de saúde, desemprego). Isto tudo seria financiado por taxações sobre ganhos não merecidos: especulação financeira, especulação imobiliária, heranças. Uma versão bem elaborada desta corrente se encontra no livro de Leonard Hobhouse, *Liberalism* (1911).

¹⁰ Albert Hirschman tem plena razão ao incluir as obras dos teóricos neoliberais no seu elenco de argumentos reacionários, mais precisamente no interior de uma terceira onda reacionária que tem por alvo a expansão dos direitos sociais decorrentes do Estado de Bem-estar Social (a primeira onda reacionária tem por alvo os direitos civis, e a segunda os direitos políticos). Em *A Retórica da Intransigência*, Hirschman observa certo padrão retórico na retórica da reação à expansão dos direitos, padrão este que consiste na modulação de três teses diferentes: a da perversidade, a da futilidade e a da ameaça. Em suas próprias palavras: “De acordo com a tese da *perversidade*, qualquer ação proposital para melhorar um aspecto da ordem econômica, social ou política só serve para exacerbar a situação que se deseja remediar. A tese da *futilidade* sustenta que as tentativas de transformação social serão infrutíferas, que simplesmente não conseguirão ‘deixar uma marca’. Finalmente, a tese da *ameaça* argumenta que o custo da reforma ou mudança é alto demais, pois coloca em perigo outra preciosa realização anterior.” (Hirschman, 2019, p. 19).

em algum momento entre 1938 e 1944, em que está presente este argumento dual. (Innset, 2020, p. 12).

Apenas sugiro um pequeno acréscimo a exposição de Innset: diria que a primeira parte do argumento, relativa à crítica do planejamento, é também ela composta por duas partes: a primeira afirma que o planejamento conduz à pobreza, à escassez, por necessariamente ser um meio ineficiente de produção e distribuição; a segunda defende que o planejamento conduz ao totalitarismo, à escravidão e à ausência de liberdade. Mas Innset parece ter plena razão quanto a onipresença deste argumento nos primeiros teóricos neoliberais, especialmente entre as publicações de *The Good Society*, de Walter Lippmann, em 1937, onde o argumento já se encontra bem elaborado, e de *The Road to Serfdom*, de Friedrich Hayek, em 1944.

Portanto, apesar de a doutrina neoliberal ser o resultado de um “coletivo de pensamento” geograficamente disperso, reunido em pequenos núcleos nas décadas de 1930 e 1940: Viena, na Áustria (Ludwig Mises, Friedrich Hayek, Franz Machlup); Freiburg, na Alemanha (Alexander Rüstow, Wilhelm Röpke, Walter Eucken, Alfred Müller-Armack [os assim chamados “ordoliberais”]); Paris, na França (Louis Rougier, Jacques Rueff, Louis Baudin, Raymond Aron); Londres, na Inglaterra (Lionel Robbins, Arnold Plant, Michael Polanyi, Friedrich Hayek¹¹); Chicago, nos Estados Unidos da América (Henry Simons, Frank Knight, Jacob Viner, Aaron Director), creio que é possível constatar um núcleo argumentativo que aparece na grande maior parte das obras neste período entre o Colóquio Walter Lippmann e o primeiro encontro da Sociedade Mont Pelerin e que pode ser formulado a partir das seguintes teses:

I Uma economia planejada é ineficiente e conduz à escassez e à miséria;

II Uma economia planejada é opressiva e conduz ao totalitarismo;

III O liberalismo novecentista, centrado na ideia do *laissez-faire*, é em boa medida responsável pela crise atual, pelo abandono do caminho liberal e pela adoção do planejamento;

¹¹ Hayek ocupa, sem dúvida, um lugar especial na rede de contatos do coletivo de pensamento neoliberal, e não apenas por ser o primeiro diretor da Sociedade Mont Pelerin. Ainda no princípio do desenvolvimento da doutrina neoliberal ele é um vínculo entre o núcleo austríaco e o inglês, por sua própria mudança de Viena para Londres em 1931. Esta posição privilegiada na rede de contatos é reforçada por sua participação ativa no núcleo de Chicago, na década de 1950, e no núcleo de Freiburg, na de 1960.

IV É preciso construir uma visão alternativa de sociedade liberal, delimitando intervenções do governo na economia que não comprometam a eficiência e a liberdade.

As duas primeiras teses do argumento neoliberal são críticas ao planejamento e controle da vida econômica, aquilo que Lippmann vai chamar de “dogma dominante da época”. Retoricamente, isto serve para agrupar quase todos os adversários (estando eles à direita ou à esquerda, sejam eles fascistas ou socialistas) sob um só rótulo, identificando uma essência comum a projetos políticos de resto divergentes (e buscando reduzir, assim, suas discordâncias). Isto fica claro no seguinte trecho de *The Good Society*:

Nos violentos conflitos que agora perturbam a terra, os contendores ativos acreditam que, como a luta é tão mortal, as questões que os dividem são profundas. Eu acho que eles estão enganados. ... A intensidade de seu antagonismo não mede a divergência de seus pontos de vista. Houve muitas brigas ferozes entre sectários que adoram o mesmo deus. Embora os partidários que agora lutam pelo domínio do mundo moderno usem camisas de cores diferentes, suas armas são sacadas do mesmo arsenal, suas doutrinas são variações do mesmo tema, e eles partem para a batalha cantando a mesma melodia com palavras ligeiramente diferentes. Suas armas são a direção coercitiva da vida e do trabalho da humanidade. Sua doutrina é que a desordem e a miséria só podem ser superadas por uma organização cada vez mais compulsória. A promessa deles é que, por meio do poder do Estado, os homens podem ser felizes. Em todo o mundo, em nome do progresso, homens que se autodenominam comunistas, socialistas, fascistas, nacionalistas, progressistas e até liberais são unânimes em afirmar que o governo com seus instrumentos de coerção deve, comandando o povo como ele deve viver, dirigir o curso da civilização e fixar a forma das coisas por vir. Eles acreditam no que o Sr. Stuart Chase descreve com precisão como “o planejamento e controle da atividade econômica”. Este é o dogma que todos os dogmas vigentes pressupõem. ... Pois as premissas do coletivismo autoritário tornaram-se as crenças de trabalho, os pressupostos evidentes, os axiomas inquestionáveis, não apenas de todos os regimes revolucionários, mas de quase todos os esforços que reivindicam ser esclarecidos, humanos e progressistas. (Lippmann, 2017, p. 03-4)

Hayek diz algo muito parecido ao definir o socialismo não como a socialização dos meios produção, mas sim como “um sistema de ‘economia planejada’” (1977, p. 31), motivo pelo qual “o conflito existente na Alemanha entre a ‘Direita’ nacional-socialista e a ‘Esquerda’ é o tipo de conflito que sempre se verifica entre facções socialistas rivais” (1977, p. 09).

Já a terceira e a quarta tese indicam o que propriamente há de ‘neo’ no neoliberalismo, isto é, os motivos pelos quais o neoliberalismo não é uma mera insistência na doutrina liberal novecentista dos manchesterianos, centrada na

noção de *laissez-faire*, a saber: o fato de eles reconhecerem esta doutrina como uma das causas do fracasso do liberalismo, de sua crise presente. Ao contrário de tal liberalismo, os neoliberais vão afirmar que há duas formas possíveis de intervenção, a errada, que substitui os livres mercados pelo planejamento centralizado e pela interferência no modo como se precificam as mercadorias, e a correta, que fomenta os mercados competitivos e respeita o mecanismo de precificação mesmo quando cria mecanismos de bem-estar e cobra impostos.

4. A “SEGUNDA” DOUTRINA NEOLIBERAL: A RENOVAÇÃO DA RENOVAÇÃO DO LIBERALISMO

O contraste entre a primeira e a segunda doutrina neoliberal fica evidente pela comparação das duas passagens seguintes da obra de Milton Friedman. Na primeira, de 1951, ele claramente reafirmava o argumento contidos nas obras anteriores de Lippmann e Hayek:

A crença coletivista na capacidade da ação direta do Estado para remediar todos os males é uma reação compreensível a um erro básico na filosofia individualista do século XIX. Essa filosofia quase não atribuía ao Estado outro papel além da manutenção da ordem e da execução dos contratos. Era uma filosofia negativa. O Estado só pode fazer mal. *Laissez-faire* deve ser a regra. Ao assumir essa posição, a filosofia individualista subestimou o perigo de que os particulares pudessem, por meio de acordo e combinação, usurpar o poder e efetivamente limitar a liberdade de outros indivíduos; não conseguiu ver que havia algumas funções que o sistema de preços não podia desempenhar e que, a menos que essas outras funções fossem de alguma forma previstas, o sistema de preços não poderia cumprir efetivamente as tarefas para as quais está admiravelmente adaptado.

Uma nova fé deve evitar ambos os erros. Deve dar prioridade a uma severa limitação do poder do Estado de interferir nas atividades detalhadas dos indivíduos; mas, ao mesmo tempo, deve reconhecer explicitamente que existem importantes funções positivas que devem ser desempenhadas pelo Estado. (...) O neoliberalismo aceitaria a ênfase liberal do século XIX na importância fundamental do indivíduo, mas substituiria o *laissez-faire* do século XIX pela ordem competitiva como meio para esse fim. (...) O Estado policiaria o sistema, estabeleceria condições favoráveis à concorrência e impediria o monopólio, proporcionaria uma estrutura monetária estável e aliviaria a miséria e a angústia agudas. Os cidadãos estariam protegidos contra o Estado pela existência de um mercado privado livre; e uns contra os outros pela preservação da competição. (Friedman, 1951, p. 3)

Já na década seguinte, em 1962, logo na introdução de *Capitalismo e Liberdade*, Friedman altera radicalmente o argumento. Não se trata mais de reformular o defeituoso liberalismo novecentista em uma nova doutrina de fé, mas agora simplesmente de defender a ortodoxia de um liberalismo clássico frente as renovações deturpadoras recentes:

À medida que se desenvolvia, em fins do século XVIII e em princípios do século XIX, o movimento intelectual que avançou sob o nome de liberalismo enfatizava a liberdade, como objetivo derradeiro, e salientava o indivíduo, como entidade máxima da sociedade. Ele apoiava o *laissez-faire* no país como meio de reduzir o papel do Estado em assuntos econômicos, ampliando, assim, a função do indivíduo; também defendia o livre-comércio com o exterior, como meio de interligar os países do mundo, de maneira pacífica e democrática. Em questões políticas, promovia o desenvolvimento de governos representativos e de instituições parlamentares, a diminuição dos poderes arbitrários do Estado, e a proteção das liberdades civis dos indivíduos.

A partir de fins do século XIX, e, principalmente, depois de 1930, nos Estados Unidos, o termo liberalismo passou a se associar a ênfase muito diferente, sobretudo em política econômica, conotando a propensão a confiar basicamente no Estado, em vez de arranjos voluntários privados, para alcançar objetivos considerados desejáveis. As palavras-chave tornaram-se bem-estar e igualdade, em vez de liberdade. O liberal do século XIX considerava a ampliação da liberdade a maneira mais eficaz de promover o bem-estar e a igualdade como pré-requisitos ou como alternativas da liberdade. Em nome do bem-estar e da igualdade, o liberal do século XX passou a favorecer o renascimento das mesmas políticas de intervenção e de paternalismo estatal que eram combatidas pelo liberalismo clássico. No mesmo ato de voltar os ponteiros do relógio para o mercantilismo do século XVII, ele gosta de fustigar os verdadeiros liberais como reacionários! (Friedman, 2019, p. 5-6).

A literatura que trata do assunto costuma subestimar o tamanho da reformulação da doutrina neoliberal ocorrida no final da década de 1950 e começo da de 1960. É neste momento que ocorre, inclusive, o abandono do termo “neoliberalismo”, o qual passa a ser substituído por “liberalismo”, “liberalismo clássico” e mesmo, um pouco mais tarde, por “libertarianismo”. Angus Burgin é aqui exceção. De acordo com ele:

A transferência da liderança de Hayek para Friedman foi o emblema de uma mudança geracional. Com raras exceções, as carreiras dos acadêmicos tendem a centrar-se no conjunto de problemas que seus colegas consideram mais prementes no período em que começam a atingir o auge de sua capacidade intelectual e profissional. Para a primeira geração de líderes da Sociedade Mont Pelerin, aquele período foi a Grande Depressão, e os problemas que eles enfrentaram foram os enigmas sombrios da economia da Depressão. O escopo das atividades governamentais estava aumentando rápida e maciçamente, e seu objetivo era correspondentemente modesto: convencer seus colegas de que havia algum espaço limitado dentro do qual, ou em algum grau, o governo não deveria intervir. Milton Friedman, em contraste, atingiu a maioria durante os estágios iniciais da Guerra Fria, e a tarefa de sua geração seria determinar a abordagem econômica adotada pelos Estados Unidos diante de um outro extranacional. Enquanto o trabalho dos seus antecessores foi enraizado com um sentido de cautela no fio da faca da catástrofe, o de Friedman foi infundido com dualismos da Guerra Fria. Se o comunismo puro fosse definido pela subsunção total do mecanismo de mercado ao governo, o seu contraste mais perfeito seria definido por uma recusa em interferir com os decretos invisíveis do mercado. Os modelos filosóficos de Friedman não permitiam concessões ao comunismo, e a América de seu tempo encontrou um

público pronto para uma filosofia que não se permitia ser medida em graus. (Burgin, 2012, p. 154)¹²

Não obstante, cabe observar que já o primeiro argumento neoliberal é marcado por dualismos (planejamento ou mercados competitivos, sem graus intermediários), por dicotomias sem gradações. Cabe também observar que se pode concluir da interpretação de Burgin uma visão de um neoliberalismo moderado da primeira geração contra um neoliberalismo extremista da segunda. Contra isto, Innset corretamente observa que:

O trabalho de historiadores como Burgin e Stedman Jones, que defendem a tese de que a ascensão de Milton Friedman levou a um neoliberalismo radical e ‘americanizado’, sugere que devemos ver Hayek e os primeiros neoliberais como ‘ambivalentes’ e com ‘notas de contenção’. Eu argumentaria que essa não é necessariamente a maneira mais frutífera de entender a história do neoliberalismo. Essa narrativa corre o risco de tentar compreender o pensamento político do passado com as normas e o vocabulário do presente. Se o neoliberalismo inicial parece moderado para nós hoje, não era tal coisa em seu próprio tempo: as ideias dos membros da Sociedade Mont Pelerin eram consideradas marginais e tão de direita quanto possível no contexto dos anos imediatos do pós-guerra. (Innset, 2020, p. 186).

A proposta de Innset é particularmente feliz em notar algo no qual a doutrina neoliberal foi extremamente bem-sucedida, a saber: deslocar para a direita a janela de Overton ou, em outras palavras, tornar moderadas ideias de direita antes consideradas radicais, assim como tornar radicais ideias de esquerda antes consideradas como moderadas. Um programa de esquerda moderada da década de 1940 (por exemplo, a do partido trabalhista britânico na eleição de 1945) propunha quase sempre nacionalização de empresas de importância prioritária, a instituição de diversos mecanismos de bem-estar e o consequente aumento da taxação fortemente progressiva para bancar estes mecanismos. Estas ideias hoje estão simplesmente fora da agenda do possível, sumindo até mesmo dos

¹² Cabe mencionar, igualmente, o comentário de Burgin sobre a troca de cartas entre Milton Friedman e Bertrand de Jouvenel em 1960, por ocasião de uma disputa interna à Sociedade Mont Pelerin entre Friedman e Albert Hunold: “Em 1960, Milton Friedman escreveu a Jouvenel para obter seu voto por procuração na batalha em curso contra Albert Hunold. Jouvenel concedeu o voto, observando tanto a desaprovação pelas tendências reacionárias de Hunold quanto alguma preocupação com as grosserias envolvidas na rescisão do título de secretário [de Hunold]. Mas sua resposta à carta de Friedman demonstrou pouca simpatia pela direção que a sociedade havia tomado. ‘Sinto-me muito em desacordo com a Sociedade’, confidenciou, ‘e deveria, consultando apenas a honestidade intelectual, renunciar a ela’. Seus membros, acreditava Jouvenel, ‘se voltaram cada vez mais para um maniqueísmo segundo o qual o Estado não pode fazer o bem e a iniciativa privada não pode fazer o mal’. Confundiam a iniciativa privada e a liberdade individual, veneravam as corporações artificiais ‘sem alma para salvar e sem traseiro para ser chutado’ e denunciavam ‘praticamente tudo o que é feito em nosso tempo, em nome de um mítico século XIX’. A organização sucumbiu, em suma, à ‘paixão ideológica’ e, como resultado, passou de ‘uma companhia livre de pessoas que pensam em conjunto com alguma base inicial de acordo’ para ‘uma equipe de lutadores’. Ele transpareceu seu apreço pela coragem das convicções de seus membros com reservas sobre os modelos filosóficos que suas certezas forjavam. A disposição de ‘lutar bravamente’ é ‘algo para ser muito admirado’, ele reconheceu, mas ‘essas pessoas endurecem um grupo intelectual em um molde’.” (Burgin, 2012, p. 150-151)

programas mais radicais de esquerda. Ao mesmo tempo, hoje se discutem ideias consideradas como impensáveis oitenta anos atrás. Basta pensar no rol das medidas sugeridas pelo próprio Friedman no livro de 1962 (como a proposta de substituir a educação pública e gratuita pelo fornecimento de *vouchers* educacionais)¹³.

5. OS NEOLIBERALISMOS REALMENTE EXISTENTES

Neoliberalismo não é apenas o nome dado a uma doutrina ou a uma ideologia, mas também a uma realidade, um conjunto de práticas, de políticas, ou mesmo a uma etapa histórica, um momento do capitalismo. Sugiro nomear este segundo conjunto de significados como “neoliberalismos realmente existentes”. Mas aqui, também, é preciso um esforço de esclarecimento conceitual, afinal há coisas muito distintas no interior deste conjunto.

É uma ilusão imaginar que teorias possam ser aplicadas a realidades. Ainda mais teorias altamente abstratas e idealizadas como as de Hayek, Friedman e companhia. Mas é igualmente ilusório imaginar que elas não sirvam como justificção ou legitimação de reformas, como inspiração para mudanças, como influências em governos. Ideias têm consequências, mesmo que, quase sempre, não aquelas almejadas por quem as pensou.

Parte significativa da literatura que trata do assunto sugere a década de 1970 como aquela em que a doutrina neoliberal passa a servir de apoio aos neoliberalismos realmente existentes. E isto por diversos motivos: o governo ditatorial de Pinochet, iniciado em 1973, no Chile, emprega diversos economistas discípulos de Milton Friedman (os assim chamados Chicago Boys), além de contar com visitas de Hayek e Friedman, que inclusive confraternizam com o ditador, com muitos sinais de simpatia mútuas¹⁴. O governo conservador de Margareth

¹³ Lanny Ebenstein observa que na própria trajetória de Friedman a posição defendida em *Capitalismo e liberdade* é moderada quando comparada às posturas posteriores, de forma que Friedman se aproxima cada vez mais da corrente libertária, na medida em que deixava de ser um economista acadêmico profissional para se tornar prioritariamente um defensor do enxugamento do Estado (cf. Ebenstein, 2014).

¹⁴ Há alguma controvérsia a respeito do (tamanho do) endosso de Hayek ao regime de Pinochet. Fato é que ele visita o Chile duas vezes, em 1977 e em 1981, e nas duas vezes é entrevistado pelo jornal chileno *El Mercurio*. Na entrevista de 1977, ele declara “Uma ditadura pode ser necessária como um período de transição. (...) É possível um ditador governar de modo liberal. E é possível uma democracia governar em completa ausência de liberalismo. Pessoalmente, prefiro um ditador liberal a um governo democrático sem liberalismo” (citado em Farrant e McPhail, 2012, p. 521). Além disso, em 1977 ele escreve (durante sua estadia no Brasil, por sinal) um relatório intitulado “Internationaler Rufmord: Eine personliche Stellungnahme” [Assassinato de reputação internacional: uma declaração pessoal], o qual é recusado pela *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, um jornal conservador pró-mercado, e acaba sendo publicado pela *Politische Studien*. Neste relatório, Hayek protesta contra o tratamento internacional dado ao regime de Pinochet, o qual estaria, em sua visão, sendo submetido a uma campanha de propaganda negativa injusta, enviesada pela esquerda (assim como o regime de *apartheid* da África do Sul). Em carta ao jornal *The Times*, em 3 de agosto de 1978, Hayek afirma: “não encontrei sequer uma pessoa

Thatcher, no Reino Unido, eleito em 1979, também faz amplo uso das ideias de Hayek (inclusive Thatcher é aconselhada pessoalmente por Hayek)¹⁵. Também o governo republicano de Ronald Reagan, eleito em 1981 nos Estados Unidos, tem por conselheiro Milton Friedman. Em todos estes três casos, as linhas gerais dos governos são de enxugamento dos serviços de bem-estar oferecidos pelo Estado, críticas e repressão aos movimentos sindicais e outros movimentos sociais, e abertura econômica e defesa radical do livre-comércio. Além das influências pontuais, as crises econômicas dos anos setenta terminam com o assim chamado “consenso keynesiano” vigente durante o período do pós-guerra, e também com o momento de crescimento econômico conhecido como “era dourada do capitalismo”, os “trinta anos gloriosos” que sucedem o término da Segunda Guerra Mundial.

Mas a questão é um tanto mais complexa. Como insisti na conclusão do tópico anterior, a doutrina neoliberal foi bem-sucedida em levar a Janela de Overton para a direita, normalizando discursos radicalmente pró-mercado e tornando excessivamente radicais e logo incogitáveis medidas mais amplas de planejamento econômico e medidas de bem-estar que substituíssem o mercado em áreas específicas (moradia, transporte etc). Neste sentido, a doutrina neoliberal foi influente inclusive durante o período do pós-guerra. O monetarismo de Friedman serviu de esteio às políticas econômicas de Richard Nixon, mais de uma década antes da vitória de Reagan. Ludwig Erhard era um discípulo do ordoliberalismo, a corrente germânica do primeiro neoliberalismo, e foi ministro da economia da Alemanha Ocidental entre 1949 e 1963. Eugênio Gudin, ministro da economia do Brasil durante o governo de Café Filho, era membro da Sociedade Mont Pelerin, e Roberto Campos e Otávio Gouveia de Bulhões, ministros durante a ditadura militar no governo de Castelo Branco, eram vinculados a *think tanks* neoliberais (notadamente o IPÊS, Instituto de Pesquisa e Estudos Sociais). Tudo isto mostra que a doutrina neoliberal se disseminou amplamente e influenciou de modos muito diferentes as políticas públicas, as reformas do Estado, as medidas econômicas aqui e alhures.

no tão difamado Chile que não concordasse ser muito maior a liberdade pessoal sob Pinochet do que fora sob Allende” (citado em Farrant e McPhail, 2012, p. 530-1). Em 1982, ele reclama e incita outros (incluindo a primeira-ministra britânica, Margareth Thatcher) a protestarem contra uma charge publicada pela mesma *Frankfurter* que apresentava como “colegas” o ditador chileno e o polonês, Wojciech Jaruzelski. As informações expostas nesta nota foram retiradas de Farrant, McPhail e Berger (2012) e Farrant e McPhail (2017).

¹⁵ Hayek e Thatcher mantiveram uma troca de correspondências, além de terem se encontrado pessoalmente algumas vezes. Hayek sugeriu a Thatcher que utilizasse o exemplo da transição chilena (do socialismo de Allende à economia capitalista) como modelo no combate à inflação, mencionando explicitamente o uso de políticas financeiras contracionistas e a repressão aos sindicatos e seus supostos privilégios. Sobre o assunto, cf. Farrant e McPhail (2017).

Mas em um rápido e não exaustivo levantamento, caberia destacar ao menos três usos críticos distintos do conceito de neoliberalismo aplicado a realidades antes do que a doutrinas. Sugiro chamar estes três usos críticos de foucaultiano, bourdieusiano e marxista. Não se trata de abordagens excludentes, mas sim de ênfases em aspectos distintos: uma forma de subjetivação, um discurso de legitimação, uma nova configuração da luta de classes.

Foucault: neoliberalismo como subjetivação

Michel Foucault foi um dos primeiros teóricos a chamar a atenção para as doutrinas neoliberais. Em seu curso *O nascimento da biopolítica*, ministrado em 1978 e 1979, ele comenta longamente sobre os ordoliberalis e sobre a Escola de Chicago, notadamente sobre o conceito de “capital humano” de Gary Becker. Foucault compreende o neoliberalismo como uma racionalidade governamental, uma arte de governar capaz de conduzir condutas. Pois bem, esta arte de governar, de acordo com Foucault, é baseada na própria limitação do governo, em uma contenção do que ele pode ou não fazer. Na verdade, é a percepção de que a liberdade econômica é ao mesmo tempo o que limita o Estado e o que o funda, o justifica, o torna necessário. Mas é também mais do que isso, é uma forma de subjetivação, de construção antropológica de um sujeito eminentemente governável justamente na medida em que é transformado em um *homo oeconomicus*. Em suas palavras:

O *homo oeconomicus* é um empresário, e um empresário de si mesmo. Essa coisa é tão verdadeira que, praticamente, o objeto de todas as análises que fazem os neoliberais será substituir, a cada instante, o *homo oeconomicus* parceiro da troca por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda. (Foucault, 2008, p. 311)

Mas o crucial aqui é a “identificação do objeto da análise econômica a toda conduta” (idem, p. 366), de modo que todo e qualquer problema social passa a ser compreendido como uma questão de alocação ótima de recursos escassos. Assim, longe de ser um dentre diversos campos do saber, o econômico torna-se sinônimo de racional, a economia torna-se o paradigma da racionalidade, a atitude econômica é sempre a atitude racional (e justamente por isso previsível e governável).

De forma semelhante, Pierre Dardot e Christian Laval argumentam, em *A nova razão do mundo*, que o neoliberalismo é uma forma de subjetivação ou de racionalidade pautada pela competição. A razão neoliberal é compreendida a

partir de quatro traços constitutivos: I) O mercado é uma ordem construída e requer a intervenção ativa do Estado; II) A essência da ordem de mercado é a concorrência (e não a troca), de modo que “construir o mercado implica fazer valer a concorrência como norma geral das práticas econômicas” (2016, p. 377); III) O próprio “Estado, ao qual compete construir o mercado, tem ao mesmo tempo de construir-se de acordo com as normas do mercado” (Idem, p. 378), ou seja, pautar-se sempre pela concorrência; por fim, IV) “O Estado empreendedor deve ... conduzir indiretamente os indivíduos a conduzir-se como empreendedores”, afinal, “a empresa é promovida a modelo de subjetivação: cada indivíduo é uma empresa que deve se gerir e um capital que deve se fazer frutificar.” (Idem).

Mas todos estes traços funcionam como um modo de levar uma lógica de comportamento típica de relações concorrenciais de mercado para todas as esferas da vida social. Nas palavras dos próprios autores: “o neoliberalismo se caracteriza pela transformação da competição em *forma geral* das atividades produtivas, especialmente daquelas que produzem serviços não mercantis, e até mesmo das atividades sociais que estão fora da esfera produtiva” (Dardot e Laval, 2010, p. 37).

Bourdieu: neoliberalismo como discurso de legitimação

Assim como Foucault, Pierre Bourdieu também considera o neoliberalismo como uma “razão”, mas o que Bourdieu entende por razão é algo bem diferente. Se no caso de Foucault é uma forma de conduzir condutas, de subjetividade a ser governada, no caso de Bourdieu é um discurso de legitimação. No caso, o neoliberalismo é um programa político, uma utopia, mas que faz as vezes de discurso científico. Em outras palavras, são propostas que interessam a certas partes da sociedade, mas que são disfarçadas em mandamentos científicos, de modo que seria irracional discordar delas.

Em nome desse programa científico de conhecimento convertido em programa político de ação, cumpre-se um imenso *trabalho político* (renegado, pois aparentemente puramente negativo) que visa criar as condições de realização e de funcionamento da “teoria”; um *programa de destruição metódica* dos coletivos (a economia neoclássica querendo lidar apenas com indivíduos, mesmo quando se trata de empresas, sindicatos ou famílias). (Bourdieu, 1998, p. 137)

Bourdieu insiste no caráter utópico de tal discurso: é uma construção de modelos matemáticos abstratos, baseados em premissas irreais, mas que serve de justificação para reformas que nunca realizam os objetivos supostamente almejados. Na medida em que a teoria econômica neoclássica se torna o

paradigma do comportamento humano, o economista neoclássico passa a ser o perito por excelência, a ser consultado em todas as esferas de atividades (educação, saúde, investimentos, infraestrutura etc).

Marxismo: neoliberalismo como nova etapa do capitalismo

Teóricos marxistas como Perry Anderson e David Harvey utilizam o termo neoliberalismo para designar um estágio histórico do capitalismo, estágio este iniciado a partir da crise do modelo fordista de trabalho, do consenso keynesiano e, por conseguinte, do Estado de Bem-Estar Social. Nas palavras de Anderson:

A chegada da grande crise do modelo econômico do pós-guerra, em 1973, quando todo o mundo capitalista avançado caiu numa longa e profunda recessão, combinando, pela primeira vez, baixas taxas de crescimento com altas taxas de inflação, mudou tudo. A partir daí as ideias neoliberais passaram a ganhar terreno. As raízes da crise, afirmavam Hayek e seus companheiros, estavam localizadas no poder excessivo e nefasto dos sindicatos e, de maneira mais geral, do movimento operário, que havia corroído as bases de acumulação capitalista com suas pressões reivindicativas sobre os salários e com sua pressão parasitária para que o Estado aumentasse cada vez mais os gastos sociais. (Anderson, 1995, p. 10)

A nova etapa é marcada pela hegemonia do discurso neoliberal, com sua ênfase no empreendedorismo e na liberdade contra a velha rotina engessada do trabalho fordista, por respostas à crise econômica que passam por reformas de enxugamento dos mecanismos de bem-estar social, pela flexibilização e precarização do trabalho, pela desregulamentação dos mercados e serviços financeiros. Apesar de todas estas medidas fracassarem em seu objetivo, a saber, a retomada dos índices de crescimento econômico do pós-guerra, elas são muito bem-sucedidas em reverter a tendência de fortalecimento do trabalho em detrimento do capital (marca maior do período do pós-guerra). Em resumo: trata-se de uma etapa de parco crescimento, mas de fortalecimento das classes dominantes e por conseguinte de uma redistribuição regressiva da riqueza, de aumento das disparidades.

Portanto, poderíamos analisar a história do neoliberalismo não só como um projeto utópico fornecendo um modelo teórico para a reorganização do capitalismo internacional, mas também como um projeto político visando tanto restabelecer as condições para a acumulação de capital como restaurar o poder de classe. (...) O último desses objetivos predominou. O neoliberalismo não se mostrou bom para revitalizar a acumulação de capital global, mas foi muito bem-sucedido em restaurar o poder de classe. Consequentemente, a utopia teórica do discurso neoliberal funcionou mais como sistema de justificação e legitimação para tudo o que fosse necessário no sentido de restaurar o poder de classe. Os princípios do neoliberalismo são abandonados rapidamente, sempre que entram em conflito com esse projeto de classe. (Harvey, 2007, p. 10)

CONCLUSÃO

A querela acerca da existência do neoliberalismo ou da validade de um tal conceito gira em torno de um equívoco: o de que conceitos designam com clareza aquilo que eles abrangem. Como bem observa Koselleck: “Todo conceito se prende a uma palavra, mas nem toda a palavra é um conceito social e político. Conceitos sociais e políticos contêm uma exigência concreta de generalização, ao mesmo tempo em que são sempre polissêmicos” (2006, p. 108). Neoliberalismo é um conceito e, como tal, é polissêmico. Em vez de debatermos se há algo que possa ser chamado de neoliberalismo, é mais interessante mapear alguns de seus usos, entender o que dizem os atores sociais ao nomearem algo como neoliberalismo, enfim, esclarecer a multiplicidade de seus significados. Esta foi a intenção do presente artigo. Defendo aqui que neoliberalismo é um conceito plenamente válido, mas que é preciso diferenciar seus usos se quisermos compreendê-lo. Para tanto, sugiro em primeiro lugar distinguir o neoliberalismo enquanto doutrina teórica, usualmente associada ao coletivo de intelectuais que se reuniram regularmente na Sociedade Mont Pelerin (e que já havia se reunido antes no Colóquio Walter Lippmann), dos neoliberalismos realmente existentes, das práticas neoliberais ou da fase neoliberal do capitalismo. Em segundo, é preciso notar que a doutrina neoliberal tem diversas versões, variando tanto geográfica quanto historicamente. Em termos geográficos, ela tem distintas colorações locais, sendo, por exemplo, mais estatista entre os ordoliberais da Escola de Freiburg ou mais antiestatista no círculo de van Mises. Em termos históricos, há um primeiro argumento neoliberal vigente durante os anos 1930 e 1950, anos em que a doutrina reage a um keynesianismo ascendente e à consequente adoção de mecanismos estatais de intervenção econômica e de segurança social, no qual a doutrina neoliberal é sobretudo uma crítica ao planejamento central e à expansão do Estado, crítica que funciona como um alerta quanto a possíveis consequências totalitárias ou empobrecedoras decorrentes de tal planejamento; e há um segundo argumento, bem mais próximo ao liberalismo novecentista de estilo *laissez-faire*, a partir da década de 1960, em que se passa a defender o enxugamento radical do Estado. Em terceiro, é preciso também diferenciar os diversos usos do conceito neoliberalismo para se referir às transformações sociais inspiradas ou influenciadas por tais doutrinas. Existem, portanto, diversos neoliberalismos realmente existentes. Em minha análise privilegiei três usos: o foucaultiano, que pensa o neoliberalismo como o pleno desenvolvimento do *homo oeconomicus*, uma espécie de antropologia que concebe o indivíduo como empresário de si mesmo, como uma empresa dotada de um capital a ser valorizado, e logo como

uma forma muito peculiar de subjetivação que permite uma máxima governamentalidade; o bourdieusiano, que concebe o neoliberalismo como um discurso de legitimação de uma série de reformas do Estado e mudanças sociais em curso nas últimas cinco décadas, discurso este pautado em uma utopia construída em torno de modelos matemáticos abstratos da economia neoclássica, baseados em premissas irreais, mas que serve para deslegitimar toda e qualquer resistência a tais reformas e mudanças como se esta fosse um comportamento irracional; por fim, o marxista que considera o neoliberalismo como a fase atual do capitalismo, marcada pelo insucesso em retomar o crescimento econômico do período anterior, mas bem-sucedida enquanto batalha para tornar o lado do capital mais forte em comparação ao do trabalho, reforçando o poder de classe e aumentando cada vez mais a desigualdade da riqueza.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Perry. “Balanço do neoliberalismo”. Em: SADER, Emir & GENTILI, Pablo (orgs.) *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 9-23
- ANDRADE, Daniel Pereira. “O que é neoliberalismo? A renovação do debate nas ciências sociais”. *Sociedade e Estado*, v. 34, n. 1, p. 211-239, 2019.
- BOAS, Taylor C. e GANS-MORSE, Jordan. “Neoliberalism: From New Liberal Philosophy to Anti-Liberal Slogan”, *Studies in comparative International Development*, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos. Táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Jorge Zahar Ed., 1998.
- BRENNER, Neil e THEODORE, Nik. “Cities and the Geographies of ‘Actually Existing Neoliberalism.’”. Em: BRENNER, Neil e THEODORE, Nik (Org.). *Spaces of Neoliberalism: Urban Restructuring in North America and Western Europe*. Blackwell Publishers, 2002.
- BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo. A ascensão da política antidemocrática no ocidente*. Editora Filosófica Politeia, 2019.
- BURGIN, Angus. *The Great Persuasion. Reinventing Free Markets since the Depression*. Harvard University Press, 2012.
- CHAMAYOU, Grégoire. *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*. La fabrique, 2018.
- EBENSTEIN, Lanny. “The Increasingly Libertarian Milton Friedman: An Ideological Profile”. *Econ Journal Watch*, 11(1), p. 81-96, 2014.
- DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. “Néolibéralisme et subjectivation capitaliste”. Em: *Cités*, 2010/1, n. 41, p. 35-50, 2010.
- DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal*. Boitempo, 2016.

FARRANT, Andrew; MCPHAIL, Edward e BERGER, Sebastian. "Preventing the 'Abuses' of Democracy: Hayek, the 'Military Usurper' and Transitional Dictatorship in Chile?". *American Journal of Economics and Sociology*, vol. 71, n. 3, p. 513-538, 2012.

FARRANT, Andrew e MCPHAIL, Edward. "Hayek, Thatcher and the Muddle of the Middle". Em: LESSON, Robert (Ed.). *Hayek: A Collaborative Biography*. Part IX: The Divine Right of the 'Free' Market. Springer, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Martins Fontes, 2008.

FRIEDMAN, Milton. "Neo-liberalism and its prospects". Em: *Farmand*, 17 de fevereiro de 1951. Disponível em: <https://miltonfriedman.hoover.org/objects/57816/neoliberalism-and-its-prospects>. Acesso em maio de 2022.

FRIEDMAN, Milton. *Capitalismo e liberdade*. LTC, 2019.

HARVEY, David. "Neoliberalismo como destruição criativa". *InterfacEHS*, vol. 2, n. 4, 2007.

HAYEK, Friedrich. *O caminho da servidão*. Editora Globo, 1977.

HAYEK, Friedrich. "The Use of Knowledge in Society (1945)". Em: HAYEK, Friedrich. *The Market and Other Orders*. The Collected Works of F. A. Hayek, volume XV. The University of Chicago Press, 2014.

HIRSCHMAN, Albert. *A Retórica da Intransigência: perversidade, futilidade, ameaça*. Companhia das Letras, 2019.

INNSET, Ola. *Reinventing Liberalism. The Politics, Philosophy and Economics of Early Neoliberalism (1920-1947)*. Springer, 2020.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

LIPPMANN, Walter. *The Good Society*. Routledge, 2017.

REINHOUDT, Jurgen e AUDIER, Serge. *The Walter Lippmann Colloquium. The birth of neo-liberalism*. Palgrave Macmillan, 2018.

PLEHWE, Dieter. "Introduction". Em: PLEHWE, Dieter e MIROWSKI, Philip. *The Road from Mont Pèlerin. The Making of Neoliberal Thought Collective*. Harvard University Press, 2009.

MIROWSKI, Philip. "Postface: Defining Neoliberalism". Em: PLEHWE, Dieter e MIROWSKI, Philip. *The Road from Mont Pèlerin. The Making of Neoliberal Thought Collective*. Harvard University Press, 2009.

VENUGOPAL, Rajesh. "Neoliberalism as concept". *Economy and Society*, vol. 44, n. 2, p. 165-187, 2015.

ZEVIN, Alexander. *Liberalism at Large. The World according to the Economist*. Verso, 2019.

RESENHAS

RESENHA

Uribe, Íris F. S. *Ontologia e estética em Luigi Pareyson*. 2. ed.
– Jundiaí, SP: Paco, 2021.

 10.21680/1983-2109.2022v29n59ID27687

Ubiratane Rodrigues

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

 0000-0001-8101-9616

ubiratanerodrigues@gmail.com

1. A segunda edição ampliada de *Ontologia e estética em Luigi Pareyson* é um trabalho consistente da filósofa, professora e tradutora Íris Fátima da Silva Uribe. Como filósofa ela nos apresenta uma rigorosa interpretação da obra de Pareyson em diálogo com as teorias estéticas ocidentais; como professora nos guia de forma didática nos conceitos que se interconectam e sustentam o nexo direto entre ontologia e estética no pensamento pareysoniano e como tradutora, ela nos possibilita conhecer a teoria de Pareyson e seus comentadores sem tradução para a língua portuguesa. Todos esses momentos indissociáveis, revelam-nos um pensamento sistemático e focado na apresentação de suas próprias ideias e da defesa de seus argumentos filosóficos presentes em seu livro.

A obra contém dois prefácios, um do professor Luis Uribe e o outro do professor Gianluca Cuzzo, dois anexos, uma introdução e se divide em três partes, a saber: *Ontologia do inexaurível*; *Estética e interpretação* e a *Estética da forma e metafísica da figuração*. Por gentileza e cuidado com seu/sua leitor/a, Íris Uribe nos fornece em um de seus anexos, uma biografia desse pouco estudado filósofo italiano no Brasil.

Percebe-se, desde o início da leitura do livro, que há uma limpidez na escrita que nos guia de conceito em conceito num movimento em espiral. De um lado, a autora não nos abandona no esforço de retornar às partes anteriores para rever ou relembrar de argumentos passados, e de outro, ela nos convoca ao estudo e aprofundamento das obras citadas na exposição de sua pesquisa. Pode-se dizer, portanto, que essa obra retorna ao público mais forte e determinada em

contribuir para os estudos de Estética e Filosofia da Arte, mas sobretudo, com as pesquisas sobre o pensamento filosófico de Luigi Pareyson.

2. É importante salientar que antes de adentrar na hermenêutica pareysoniana, e sistematicamente fundamentar a estética da formatividade, Íris Uribe nos introduz no pensamento de Pareyson, preparando-nos o caminho da intrínseca e necessária relação entre Ontologia e Estética no filósofo de Turim. Sem perder a perspectiva da arte e da estética, ela nos faz compreender que entre o conceito de contemplação, apresentado no último capítulo, e o conceito de inexauribilidade do ser, apresentado no primeiro, há uma conexão interna que centra na categoria da pessoa o ponto de partida e chegada que caracteriza o personalismo pareysoniano. Assim, podemos dizer que, a divisão das partes do livro é apenas de caráter pedagógico e metodológico para uma melhor apresentação da filosofia pareysoniana, e não uma hierarquia conceitual, resguardada a historicidade dos conceitos no pensamento do filósofo.

3. Na primeira parte do livro, a autora, sem perder o foco da estética, estabelece as bases da ontologia do inexaurível. Vemo-la se mover nas cercanias do ser na busca de uma rigorosa fundamentação ontológica da estética pareysoniana. Ela apresenta o conceito de inexauribilidade como não redutível a uma única categoria, não podendo ser definida unilateralmente, mas na diversidade de sua apresentação, ou seja, nas diferentes formas de dizer o ser. O conceito de inexauribilidade, a primeira vista, parece um recurso retórico de caráter relativista. Entretanto, tem-se, nessa primeira parte da obra, o esforço da autora em demonstrar com Pareyson que, em última instância, o problema do ser encontra-se na sua inexauribilidade, isto é, nas suas diversas interpretações, sem recurso ao relativismo. A busca pela definição do ser de forma unilateral é um equívoco que impede sua compreensão, segundo nossa autora.

Os desdobramentos da inexauribilidade leva-nos ao problema da verdade como algo que para Pareyson “é inseparável de toda interpretação, sem, contudo, nunca se identificar com ela, entretanto não se pode nem afirmar que a verdade nunca se manifesta em si, mas somente em outra coisa, que a palavra seja sede inadequada da verdade” (p. 39). Disso, reforça-se que a ontologia do inexaurível não implica um relativismo, posto que a verdade não é *una*, mas dá-se por meio de diversas formas de interpretação. Partindo dessa descoberta, a autora estabelece a interconexão entre verdade e interpretação presente no pensamento pareysoniano, apontando assim, para um discurso heterogêneo.

A verdade e sua interpretação são inseparáveis. Parece ser esse o ponto em que podemos encontrar os elementos para responder sobre a validade das diversas interpretações das obras de arte. O que chama atenção nesse contexto é a assertiva de que, “a verdade contém o próprio critério para o discernimento entre as muitas interpretações” (p. 42). Tal critério não implica a redução da verdade à técnica, isso inviabilizaria a relação dialética entre a obra de arte e sua interpretação, e, por conseguinte, a tese da inexauribilidade da própria obra de arte. Ao pensarmos os critérios da verdade, não pensamos, segundo a autora, no campo nem do subjetivismo, nem do objetivismo, mas no campo da metafísica e do personalismo.

No seio do pensamento do inexaurível temos a chave ontológica da abertura do homem ao ser e às suas várias formas de possibilidades de relação. Ora, a interpretabilidade do ser é a condição de sua indefinição, de sua indeterminabilidade, sendo sua compreensão um evento pessoal. Temos assim, em Pareyson, segundo Íris Uribe, um personalismo ontológico interligado tanto a ontologia do inexaurível quanto a teoria estética do filósofo de Turim.

Depois de afirmar que a “reflexão filosófica sobre a experiência estética [...] é sempre interpretação” (p. 53), a autora segue cuidadosamente os passos teóricos de Pareyson para demonstrar, a partir do símbolo e da metáfora, a *inexauribilidade da transcendência*, deixando-nos claro que, não há separação entre a *fisicidade e a transcendência*. Nesse sentido, ela nos apresenta que, segundo o filósofo de Turim, a questão da inexauribilidade do ser como fundamento da sua presença e ulterioridade nas formas históricas é respondida por meio da negação da metafísica objetiva.

Na conclusão da primeira parte do livro temos: o acesso ao ser se dá pela interpretação que cada um/uma faz pela experiência, e que não se pode falar do ser sem falar do homem. Ao fim da primeira parte de *Ontologia e estética em Luigi Pareyson*, temos a exposição/demonstração da relação direta entre a ontologia do inexaurível e a questão da liberdade, em que o homem aparece como liberdade dada.

4. A questão da liberdade dada e da posição do homem na ontologia do inexaurível, reforça o personalismo pareysoniano. Assim, na segunda parte do livro, *Estética e Interpretação*, a autora trabalha como se dá a relação entre a pessoa e a arte. Nessa parte há um aprofundamento na categoria do personalismo ontológico, uma vez que a pessoa é apresentada como coincidência de autorrelação e de heterorrelação. Disso decorre o trabalho para diferenciar o

conceito de pessoa da ideia de subjetividade moderna e da filosofia do espírito, diferenciação fundamental para apresentação do caráter pessoal da arte em relação recíproca com a expressividade característica da forma.

Constata-se na segunda parte do livro que, a autora se empenha em evidenciar uma antropologia filosófica centrada na categoria de pessoa. Essa antropologia aparece na dialética entre grandeza e miséria do humano, mas que tem como elemento central a liberdade. As consequências dessa antropologia filosófica para a estética pareysoniana se manifestam, por exemplo, na dialética da inseparabilidade entre conteúdo e forma. A partir disso, a autora traça os principais argumentos de Pareyson para fugir do formalismo, ou ainda, para defender que não é uma escolha entre formalismo nem conteudismo o centro de seu pensamento, já que, segundo ela, “[...] a estética deve pôr-se em condições de dar conta de qualquer tipo de arte. O ponto de vista da estética deve ir além de qualquer conflito” (p. 82).

A antropologia filosófica pareysoniana não está desvinculada de sua teoria estética, ao contrário, ela é fundamental, como bem demonstra a autora, para o conceito de *Formatividade*. Destaca-se ainda, no último tópico da segunda parte do livro, a relação entre arte, vida e filosofia como fulcral nas preocupações pareysonianas, pois nos remete ao posicionamento da arte no interior do desenvolvimento do pensamento filosófico ocidental, ademais, reforça o valor da autonomia da obra de arte. Desse modo, fica aberta a relação entre arte e filosofia, tendo como horizonte de definição a vida como ponto de mediação entre as duas. Portanto, a relação entre arte e filosofia deve ser pensada, na perspectiva de Pareyson, desde sua filosofia personalista e sua ontologia do inexaurível.

5. Na terceira e última parte do livro, a autora nos apresenta os argumentos da *Estética da forma e metafísica da figuração*. Para isso, ela inicia problematizando a relação entre os processos de formação de conteúdo e de formação da matéria, para desconstruir as tentativas reducionistas das teorias estéticas à uma única dimensão da obra.

Íris Uribe demonstra que, em Pareyson, a estética se constitui tanto por meio do “caráter especulativo da reflexão filosófica como com o contato vital com a Experiência” (p. 153). A tentativa de definir o que seja a arte parece ter sido um grande problema para muitas teorias estéticas, mas em Pareyson a *operação própria dos artistas* chama-se *formatividade, entendida como movimento* (p. 154). Seguindo os passos da autora, deparamo-nos com a seguinte pergunta: *Em*

que sentido a arte pode constituir a renovação do pensamento? Essa questão mobiliza os principais conceitos que estabelecem as diferenças entre Pareyson e a tradição do pensamento estético. Íris Uribe, então, aponta o âmbito ontológico como lugar privilegiado da análise da estética pareysoniana. Esse lugar desvia-se das reduções ao formalismo ou ao conteudismo, pois, como ela já nos apresentou, e agora reforça: “Dizer, pois, que a forma é matéria formada é o mesmo que dizer que ela é coincidência perfeita de forma e conteúdo: matéria formada é matéria humanizada, espiritualizada, impregnada de significado e de expressividade” (p. 170). Entre outras coisas, a autora está preocupada em garantir, com Pareyson, a autonomia da arte no debate filosófico. E ainda, garantir o movimento do pensamento no mundo sem a necessidade de morada eterna no empírico. Um movimento filosófico sem padronização de normas fixas para o fazer artístico ou para sua posterior interpretação.

A exposição da teoria da formatividade ganha consistência nessa última parte do livro, pois, a partir dos argumentos expostos, Íris Uribe pode afirmar o princípio da formatividade: “o formar como fazer inventando o modo de fazer”. Estamos no centro da estética pareysoniana, pois este princípio envolve tanto a vida espiritual quanto a “vida prática” do fazer artístico. Todo o esforço da autora, nesse sentido, é demonstrar as leis presentes no movimento da formatividade. Seja na compreensão do próprio conceito, seja na execução da obra de arte. Isso leva Pareyson, segundo ela, a desenvolver “[...] um conceito de arte como atividade formativa, inventiva, original, criadora, consistindo numa presença da pessoa na arte” (p. 199).

Pode-se dizer, portanto, que a hermenêutica da obra de arte necessita tanto do conceito de pessoa como do conceito de inexauribilidade do ser. Isso, segundo a autora, traz uma inovação para o cenário teórico da estética na Itália, predominantemente, até então, croceana. Uma contribuição central da obra de Iris Uribe é a exposição da dialética entre a distinção de forma formante e forma formada, sendo importante salientar, que a interpretação joga nessa dialética como fundamental.

Desde a exposição da dialética supracitada, Íris Uribe passa à demonstração dos argumentos da *exemplaridade da obra de arte*. Isso a coloca no interior do debate, como todo o seu livro, da estética italiana. No cerne do problema temos a especulação estética, ou melhor a reflexão sobre o argumento de que “[...] o processo de formação da obra de arte não foi objeto de consideração filosófica” (p. 227). Nossa autora, expõe então, uma apresentação sobre a singularidade da obra de arte, que em sua execução, com suas leis

próprias, põe-se em diálogo com a história da arte, diálogo que traz consigo a questão da mimese no centro do processo de singularização da obra de arte, remetendo-nos, deste modo, à especulação sobre a originalidade e a continuidade da obra de arte.

Nos dois últimos tópicos da terceira parte de sua obra, a autora nos apresenta o problema da contemplação e da interpretação, cabe ressaltar que tanto o tema da interpretação como da contemplação perpassam todo o livro *Ontologia e estética em Luigi Pareyson*. Porém, nesses dois últimos tópicos, eles se tornam mais sistematizados do ponto de vista da conceituação e relação com o pensamento estético de Pareyson. É quase tautológico dizer que esses dois elementos da estética pareysoniana são indissociáveis. Ademais, não percamos de vista que estamos na esfera da contemplação estética, o que implica tanto a pessoa quanto a obra de arte. Assim, todos os elementos que permeiam a construção teórica do personalismo pareysoniano e da teoria da formatividade estão imbricados na contemplação estética desenvolvida pelo filósofo de Turim.

6. Em sua exposição argumentativa, Íris Uribe demonstra que, na estética pareysoniana, tanto a interpretação como a contemplação tornam-se fundamentais no processo do conhecimento do mundo, nas investigações sobre a obra de arte e na produção artística. Podemos perceber na tessitura da obra *Ontologia e estética em Luigi Pareyson* que o filósofo de Turim se distancia dos dualismos reducionistas que impedem uma posição filosófica sobre a arte capaz de compreendê-la em sua totalidade.

A obra de Íris Uribe traz ao público de língua portuguesa a exposição de um pensamento que ultrapassa as barreiras da estética e da filosofia da arte, uma vez que nos põe em contato com uma reflexão rigorosa sobre a Ontologia, sobre a Antropologia Filosófica, sobre a Epistemologia e especificamente sobre a Estética e a Filosofia da Arte.

Portanto, podemos dizer que, ao apresentar a teoria da formatividade de Pareyson, a autora nos apresenta outras possibilidades investigativas das estruturas do pensamento filosófico italiano do século XX. O livro de Íris Uribe é, por conseguinte, uma contribuição fundamental para as pesquisas filosóficas sobre a Estética e a Filosofia da Arte no Brasil.

TRADUÇÕES

TRADUÇÃO

O Liberalismo¹

Leonard Trelawny Hobhouse

“O Liberalismo” de Hobhouse – Apresentação da tradução

I.

Leonard Trelawny Hobhouse (1864-1929) nasceu em Cornwall, na Inglaterra. Intelectual sofisticado, foi um dos expoentes do chamado Novo Liberalismo, que veio a se estabelecer no final do século XIX². Foi um defensor fervoroso de reformas sociais e trabalhou durante anos como jornalista, tendo escrito regularmente para o *Manchester Guardian* (que em 1959 se tornaria o hoje prestigiado *The Guardian*) entre 1897 e 1902, e em seguida, para o *Tribune* (Scott, 2016, p. 350). Foi também um acadêmico proeminente, ocupando a primeira cadeira de sociologia numa universidade britânica – certos intérpretes o veem como o pai da sociologia teórica britânica, ou ainda, como o sociólogo britânico mais importante do século XX³. Como teórico, Hobhouse é mais conhecido pela tentativa de reformular o liberalismo, ao

¹ Tradução e apresentação realizada por Ivan Sternick, Mateus Leite, Rauan Fernandes, Maxwell de Sousa e Gabriel Guedes a partir do original “Liberalism”, disponível online na plataforma *Project Gutenberg* (<https://www.gutenberg.org/ebooks/28278>) e publicado originalmente pela Oxford University Press em 1911.

² Sobre o Novo Liberalismo, ver a próxima seção desta introdução.

³ Cf. Macrae (1961), Mariz (1974) e Owen (1974).

reivindicar que este reconhecesse os pleitos da comunidade, colocando os direitos sociais no coração da teoria liberal⁴ (Meadowcroft, 1994, p. ix).

No início de sua trajetória, como estudante de graduação em Oxford (1883-1887), segundo Meadowcroft (1994, p. x), ele se convenceu de que uma compreensão dos problemas sociais só poderia ser alcançada na base de uma filosofia consistente subjacente ao todo, e, ao longo de sua obra, a demanda urgente por uma visão geral caracterizou seu tratamento de dados científicos e de assuntos práticos, e ilustrou em seu trabalho de vida sua própria visão da razão como um esforço contínuo e abrangente para se obter a harmonia entre a experiência prática e especulativa. Incansável escritor, suas peças jornalísticas completariam vários volumes; sua obra abrange várias disciplinas, lidando particularmente com filosofia, política e sociologia, mas também tocando em outros temas como fisiologia, psicologia e antropologia. Grande parte de suas importantes considerações sobre teoria política foram elaboradas mais diretamente nos textos *The Labour Movement* (1893), *Democracy and Reaction* (1904), *Liberalism* (1911), *Social Evolution and Political Theory* (1911), *The Metaphysical Theory of the State* (1918) e *The Elements of Social Justice* (1922) (*ibid.*, p. x).

Enquanto essas publicações estavam sendo gestadas, aconteciam na Inglaterra alguns dos eventos mais marcantes de sua história recente. Vários temas foram discutidos de maneira fervorosa na sociedade inglesa, como o Estado de bem-estar social, a política tributária, a regulamentação dos sindicatos, a extensão do sufrágio, a posição constitucional dos Lordes e dos Comuns, o *status* da Irlanda e a condução da política imperial. Todos esses tópicos foram objeto de lutas intensas no parlamento inglês. Como aponta Meadowcroft (1994), Hobhouse presenciou, além desses eventos, duas guerras, a Guerra dos Bôeres (1899-1902) e a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), e testemunhou o peremptório declínio do Partido Liberal, em vista da ascensão do Partido Trabalhista. Estes teriam sido acontecimentos que impactaram diretamente seu trabalho.

De forma mais ampla, este período se caracterizou pela discussão política sobre a extensão da “intervenção” do Estado, em particular no campo da legislação e assistência sociais. Segundo Collini (1979, p. 14, 22, 33), entre 1880 e 1914, o argumento

⁴ Para a redação desta primeira seção introdutória, nos valem de forma extensiva da introdução escrita por J. Meadowcroft (1994). Outras fontes importantes sobre a vida e a obra de Hobhouse são Ginsberg (1929) e Hobson e Ginsberg (1931).

político britânico se organizou em torno da oposição entre *individualismo* e *coletivismo*, termos empregados *em sentido político* para expressar desacordo a respeito do papel e extensão do Estado. Posições individualistas estavam associadas, em graus variados, a uma defesa da limitação da ação estatal, ou a uma condenação da intervenção estatal, geralmente justificadas em termos econômicos, políticos, “científicos” e morais⁵. Já o “coletivismo”, frequentemente usado como sinônimo de “socialismo”, era um termo utilizado de forma ampla para designar a defesa da extensão da intervenção estatal e da legislação social, levada a cabo nas mesmas linhas.

Meadowcroft (1994, p. xi) ressalta ainda que, durante a maior parte da primeira fase do desenvolvimento de Hobhouse como pensador político, ele se deteve em uma crítica do individualismo político tal qual mencionado acima, mas também do individualismo enquanto doutrina filosófica que ignora o laço íntimo entre indivíduo e sociedade. O produto final desse período teria sido seu primeiro livro, *The Labour Movement*. Este livro teria sido fortemente influenciado por ideias Fabianas sobre sindicatos e cooperativas (Scott, 2016, p. 351). Nele Hobhouse faz uma defesa do controle coletivo da economia através do Estado. É preciso notar que, no fim do século XIX, ser um coletivista não era necessariamente repudiar o liberalismo, mas implicava a rejeição do viés individualista do liberalismo tradicional.

Já no livro *Democracy and Reaction*, lançado por volta de onze anos depois de *The Labour Movement*, Hobhouse discute a obsessão dos liberais com os rumos do Império e sua convicção imperialista, e examina o que considera ser uma rejeição dos valores humanistas que haviam guiado o trabalho dos liberais até então. Ele se deteve particularmente na crítica da aplicação pseudocientífica da ideia de uma luta biológica pela vida à uma análise da sociedade, tema em voga nos círculos intelectuais da época. Louvou a doutrina dos primeiros reformadores liberais como Cobden, insistindo que, apesar da hostilidade deste às responsabilidades do governo, sua resistência ao orgulho imperial e ao desejo insistente de expansão imperialista da Inglaterra permaneceria relevante (Meadowcroft, 1994, p. xi). Meadowcroft associa essa mudança de ênfase nos escritos de Hobhouse ao fato de que, no início do século XX, sua inclinação pelo coletivismo teria sido transformada por causa de uma nova

⁵ Segundo Collini (1979, p. 26, 29-30), o argumento “científico” envolvia a aplicação da biologia evolucionista às ciências sociais segundo o exemplo dado por Spencer, que implicava uma exaltação da competição individual como motor do progresso social. Já o argumento moral condenava a intervenção estatal pelo fato desta supostamente prejudicar a independência econômica e moral, a autoconfiança, a indústria, a responsabilidade e a capacidade de autogoverno individual. Os argumentos econômicos e políticos são mais conhecidos.

avaliação dos escritos dos primeiros pensadores liberais. Nas palavras do próprio: “A partir desse ponto, Hobhouse geralmente se identificava como um liberal, um novo-liberal, ou um liberal socialista, ao invés de simplesmente um ‘coletivista’” (*ibid.*, p. xii).

Dando prosseguimento à análise da obra de Hobhouse, Meadowcroft aponta que um tópico que se tornou presente em seus escritos é a reconciliação entre as alas democráticas e humanitárias do movimento liberal e socialista. Por um lado, Hobhouse defendeu que apenas uma aliança prática das correntes progressistas poderia aplacar as forças reacionárias, e, por outro, enfatizou os aspectos essenciais dos objetivos de liberais e socialistas: um liberalismo consistente, segundo Hobhouse, implicaria regulação governamental e a aplicação da propriedade social, características fundamentalmente relacionadas com o socialismo; enquanto que um socialismo razoável e funcional atribuiria valor mais consistente aos ideais liberais de liberdade individual e democracia. E, apesar de fazer diversas concessões aos socialistas, ao admitir várias ideias dessa corrente política, ele deixa claro que sua filiação intelectual se enraíza no espectro liberal; em certo sentido, ele acredita que o liberalismo é o movimento mais forte e fundamental, dotado de raízes históricas mais profundas e realizações mais sólidas (*ibid.*, p. xii).

Dois dos principais teóricos liberais com os quais Hobhouse tinha afinidade eram John Stuart Mill e Thomas Hill Green. Apesar de crítico do individualismo de Mill, Hobhouse sempre teve muita estima pela determinação deste em “aplicar padrões de justiça racional aos assuntos humanos, e louvou sua insistência no reconhecimento da importância da individualidade e na ênfase da ajuda mútua entre indivíduos”⁶. “De Green, Hobhouse absorveu as ideias de bem comum, da sociedade como uma união moral mais íntima, e da liberdade como um poder de atingir a auto-expansão”⁷ (Meadowcroft, 1994, p. xiii). Ainda, Meadowcroft complementa, tanto Herbert Spencer quanto Auguste Comte o influenciaram na sua concepção de sociologia como uma ciência positiva, promovendo a primazia do componente factual do fenômeno (a experiência), com uma ênfase na teoria da evolução, no caso de Spencer, e a ideia de uma humanidade autodirigida, no caso de Comte (Meadowcroft, 1994, p. xiii). Ainda que tenha sido impactado pelo evolucionismo de Spencer, Hobhouse, no entanto, rejeita a tese central da doutrina a respeito da sobrevivência

⁶ Sobre a influência de Mill, ver Freedon (1978, p. 23-4).

⁷ Segundo Collini (1979, p. 125-6), a primazia do bem comum na filosofia política de Hobhouse, entendida a partir da concepção orgânica da sociedade, atesta a enorme influência de Green sobre seu pensamento.

do mais apto, preservando o aspecto mais teórico-objetivista, em vista do qual a teoria pode ser considerada positiva⁸. Foi ainda influenciado por Spencer no que toca à ambição de constituir uma filosofia que seria a síntese de todas as ciências, apesar de que, em uma consideração posterior, viesse a afirmar que tal síntese não esgota todo o campo da filosofia. A filosofia que, segundo ele, deve compreender não apenas uma interpretação científica do real, mas também a submissão do real a testes de ordem racional.

Hobhouse era um tenaz crítico do Idealismo; seu primeiro grande trabalho filosófico, *The Theory of Knowledge* (1896), tinha por objetivo uma crítica realista da falácia Idealista “de que a consciência deve de algum modo sustentar na sua existência a realidade do que é conhecido, ou seja, que o que é conhecido existe apenas pelo nosso conhecimento” (Meadowcroft, 1994, p. xiii). De forma geral, uma de suas críticas era que a escola idealista subestimava o trabalho da ciência, considerando-a de importância secundária na construção e avaliação da metafísica. Em *The Metaphysical Theory of the State*, escrito já em um período posterior, ele ataca a filosofia política idealista representada pelos trabalhos de Hegel e do filósofo inglês Bernard Bosanquet. Apesar de sua declarada rejeição do Idealismo, “Hobhouse admite uma espécie de influência hegeliana, com respeito à sua concepção do processo de desenvolvimento universal no qual o princípio espiritual, inerente à realidade, cresce e adquire autoconsciência” (*ibid.*, p. xiii). Há uma relação entre essa tese e sua concepção acerca da harmonia e do desenvolvimento social⁹.

Nos anos posteriores à Primeira Guerra Mundial, Hobhouse perdeu seu otimismo com o progresso social e se manteve isolado da então política partidária. O horror testemunhado na Europa testou sua convicção em avanços sociais mais significativos, “enquanto que o colapso eleitoral dos Liberais e seu afastamento das almejadas reformas sociais tornou remota a revitalização do partido”. Assim como fizeram outros reformadores liberais desde o pré-guerra, Hobhouse foi levado ao Partido Trabalhista – “apesar de nunca ter aceitado inteiramente a íntima associação da organização com os sindicatos, e nunca ter se sentido confortável com os socialistas mais doutrinários em suas fileiras”. Hobhouse se tornou então um teórico

⁸ Para uma consideração sobre a importância da biologia evolucionista no pensamento de Hobhouse, ver Renwick (2012).

⁹ Para esse tema ver seção III.

sem filiação, um pensador isolado, um reformador liberal num tempo em que as heranças do movimento liberal estavam minguando (*ibid.*, p. xiv).

A influência de Hobhouse para a sociologia britânica teria se prolongado por muitos anos após sua morte em 1929, grande parte devido aos esforços de Morris Ginsberg, seu discípulo e sucessor (Scott, 2016, p. 350). Ginsberg, escrevendo junto do economista John Atkinson Hobson o livro *L.T. Hobhouse, His Life and Work* (1931), define Hobhouse como “um dos grandes homens menos conhecidos do nosso tempo” (Ginsberg; Hobson, 1931 *apud* Alexander, 1931, p. 267).

II.

Hobhouse faz parte de uma vertente do liberalismo britânico que se convencionou chamar de Novo Liberalismo. Trata-se de uma ideologia nascida na primeira década do século XX, numa conjuntura em que se desenvolveram as legislações sociais que lançaram as bases do *Welfare State* britânico. Segundo Michael Freedon (1978), os novos-liberais não teorizavam no vácuo, mas estavam diretamente engajados com a busca de soluções para os problemas políticos e sociais de seu tempo. Através da formulação de políticas, procuravam lidar com problemas como a extrema pobreza, o desemprego e as doenças.

Esse grupo, unido por ideais comuns, tinha a imprensa como principal instrumento de atuação política, e inclusive formavam algumas agremiações semi-institucionalizadas, como os *Nation lunches*, o *Rainbow Circle*, as Sociedades Éticas e pequenos grupos que atuavam na periferia do partido Liberal, como os Jovens Liberais, ou mesmo o Movimento de Assentamento. Contudo, assinala Freedon, os novos-liberais não eram uma subcultura, como os Radicais filosóficos, os positivistas e os Fabianos: “eles não se viam consciente e enfaticamente como os líderes do futuro, os detentores ideológicos do poder, nem tentavam, como grupo, entrar nas primeiras fileiras da política” (*ibid.*, p. 3-4).

O contexto teórico no qual o Novo Liberalismo surgiu e se desenvolveu envolvia correntes variadas de pensamento, como o positivismo, o idealismo britânico, o utilitarismo, as teorias biológicas e darwinistas da evolução, a economia política e a tradição clássica do liberalismo e da filosofia política. Do encontro de tantas correntes importantes para o período, pode-se delinear as principais características teóricas e conceituais do Novo Liberalismo.

O Novo Liberalismo herdou do positivismo alguns de seus *leitmotives*, como a perspectiva evolutiva ou desenvolvimentista; a ênfase no sistema social como um todo como objeto de interesse; a ideia de uma ciência social unificada; e a crença de que o homem poderia controlar racionalmente seu ambiente e a si mesmo (*ibid.*, p. 9). Sem dúvida, o Novo Liberalismo não é apenas um pensamento político, mas também sociológico, como o atesta o próprio fato de Hobhouse ser professor dessa disciplina na Universidade de Londres. Mas é também uma linha de investigação de princípios para a atuação política, havendo aí outra semelhança com o positivismo, a saber, a busca metódica e empirista pela fundamentação científica de princípios éticos irrefutáveis, voltados à aplicação prática, o que representa uma importante contribuição do Novo Liberalismo, a saber, o restabelecimento da conexão entre ética e política (*ibid.*, p. 15). Contudo, os novos-liberais guardam também diferenças em relação ao positivismo, na medida em que não buscam constituir uma ciência da moral e da legislação em sentido estrito, e ademais são mais rigorosos com a análise empírica.

Em relação ao utilitarismo da época – uma versão já modificada do benthamismo propriamente dito –, os novos-liberais se assemelham pela motivação e orientação para a reforma social, concebida como reparação racional e planejada dos males sociais; pela adoção do bem-estar (felicidade) geral como finalidade do governo, sem ignorar o princípio da liberdade individual; pela superação da hostilidade liberal do século XIX ao Estado. Por sua vez, diferem do utilitarismo, na medida em que adotam uma noção de utilidade social na qual o social é mais do que a soma da livre escolha de todos os indivíduos, e por não adotarem uma abordagem a-histórica e nem depositarem uma fé exagerada no poder do especialista (*ibid.*, p. 13-6).

Outro expoente do Novo Liberalismo foi T. H. Green, também um importante idealista Britânico. Diferentemente do que se pode pensar, o Novo Liberalismo não surgiu do Idealismo Britânico, apesar de ter assimilado alguns aspectos dele – sem ter deixado de conferir um novo significado aos seus princípios –, como o conceito de bem-comum de Green, similar à “ausência de classe” da abordagem liberal; o não-materialismo (com tendências socialistas marcadas); e a noção de reforma social como remoção de obstáculos ao exercício dos poderes positivos do homem (*ibid.*, p. 18)¹⁰.

¹⁰ Para uma consideração mais aprofundada sobre a relação entre o Novo Liberalismo e o Idealismo Inglês, ver Tyler (2017).

Havia também D. G. Ritchie que, assim como Hobhouse, diferia substancialmente de Green, na medida em que deixava de lado o idealismo em favor de uma análise da natureza da sociedade pautada em dados biológicos e evolutivos. Freedon reconhece que o darwinismo social influenciou fortemente o cenário científico do pensamento Vitoriano tardio; pondera, contudo, que seu apelo se restringia aos conservadores radicais¹¹. Enquanto que a nova teoria liberal e a reforma social inglesa adotavam um tipo diferente de interpretação das ideias biológicas (Freedon, 1978, p. 12).

Com relação às teorias econômicas, dois expoentes do Novo Liberalismo podem ser destacados, J. A. Hobson e J. M. Robertson, os quais contribuíram para a redefinição da economia política, não obstante sua impopularidade no mundo acadêmico. O mais crucial, como afirma Freedon (1978, p. 19-20), “[...] foi o fim do isolamento teórico e prático da economia de outros campos da conduta humana, política e ética em particular”. Com o Novo Liberalismo, a economia se torna um instrumento para a realização de valores humanos e de fins sociais. Os novos-liberais deram importância sobretudo às medidas econômicas associadas à redistribuição de riqueza e à disponibilização de recursos à comunidade, numa tentativa de realizar seu conceito ético-científico de sociedade, onde indivíduo e sociedade se encontram integrados, o que implica também o abandono da ideia da competição como máxima da economia teórica e como orientação moral. Graças à conscientização acerca das mazelas socioeconômicas e dos graves defeitos do sistema capitalista, com suas crises recorrentes, abandonou-se a ideia de um livre-mercado autorregulado como reflexo da lei natural e síntese da justiça social, passando-se a sublinhar a necessidade de uma atuação política consciente e pertinaz.

Sem dúvida, o Novo Liberalismo apresenta uma série de semelhanças e diferenças com relação às teorias liberais e filosóficas “clássicas”. Em particular, no que se refere a Locke e Stuart Mill, vários postulados foram incorporados, como, por exemplo, uma crença na perfectibilidade do homem como indivíduo racional que impulsiona o progresso e o desenvolvimento, através da reforma gradual; a noção de liberdade como condição e expressão da racionalidade e da justiça; uma preocupação com o interesse geral da sociedade; a confiança em arranjos institucionais e

¹¹ A influência do darwinismo social ou do evolucionismo, ou ainda do darwinismo sobre a teoria social, pode ser encontrada com modificações em Hobhouse, embora esse aspecto tenha contribuído para a baixa adesão de leitores à sua obra. Para indicar uma bibliografia que argumenta haver importantes contribuições da sociologia de Hobhouse, mostrando que seu projeto teórico vai para além das distorções pseudocientíficas do darwinismo social e do evolucionismo, ver Scott (2016).

constitucionais que conciliem liberdade individual e responsabilidade social; além da concepção do liberalismo como atitude intelectual e temperamento moral (*ibid.*, p. 22). Por outro lado, o Novo Liberalismo se distancia de uma série de elementos do liberalismo “clássico”, como a doutrina do direito natural e a concepção da sociedade como uma agregação de indivíduos atomizados. Modifica-se também, nesta medida, a noção da propriedade privada como direito absoluto do indivíduo, suplantando o “individualismo possessivo” por uma consideração da fundação social da propriedade e da própria natureza humana (*ibid.*, p. 23). Com isso, percebe-se que a doutrina liberal de modo algum deve ser vista como estática, uma vez que sofreu alterações substanciais ao longo do tempo, demonstrando ser múltipla em seus métodos e pontos de vista.

III.

I. *O contexto da escrita*

Liberalismo foi primeiramente publicado em 1911 (e reimpresso oito vezes até 1945) como parte da série *Home University Library of Modern Knowledge*, série voltada para divulgação de discussões do meio acadêmico para o grande público. Como parte da mesma série, foram lançados os livros *The Socialist Movement*, assinado por Ramsey MacDonald também em 1911, e *Conservatism*, assinado por Hugh Cecil em 1912. Juntos, os três livros tinham o objetivo de introduzir ao grande público as principais correntes políticas em disputa na política inglesa do momento.

A discussão que ocupava o centro do debate público na época da escrita dos três livros era o chamado *People's Budget* (1909-1910). Tratava-se de uma proposta de lei orçamentária do governo encabeçado pelo Partido Liberal que previa um substantivo aumento da tributação sobre ganhos de capital oriundos da venda de terras e sobre grandes rendas da classe alta britânica para financiar programas de assistência social. A medida foi inicialmente vetada pela maioria conservadora da Câmara dos Lordes, mas entrou em vigor em 1911 após a aprovação de um Ato do Parlamento que retirou dos Lordes o poder de veto sobre questões orçamentárias aprovadas na Câmara dos Comuns¹².

¹² Sobre isso, ver Britannica (2022).

O público-alvo, por um lado, e o contexto de escrita, por outro, tornam *Liberalismo* um livro visivelmente ancorado em sua situação histórica, ainda que com pretensões teóricas mais amplas. Hobhouse parece, acima de tudo, estar preocupado em defender a compatibilidade do Liberalismo enquanto movimento político histórico com a atitude reformista e intervencionista adotada pelo Partido Liberal naquele momento.

II. O argumento

Em *Liberalismo*, Hobhouse apresenta um tipo particular de liberalismo, chamado por ele de “socialismo liberal” (Seção VIII, p. 72), que lançou as bases para o que mais tarde ficou conhecido como liberalismo social. Para o leitor brasileiro não especializado, essa forma de liberalismo pode soar um oxímoro. Hoje, quando se fala em liberalismo, quase sempre se associa o termo a uma oposição com ideias ditas “socialistas”. Isso se explica, ao menos no âmbito do debate público não-acadêmico, pela predominância de um discurso particular de liberalismo que prima por uma defesa absoluta dos direitos de propriedade e da liberdade econômica, em oposição à extensão da intervenção estatal e a qualquer forma de propriedade coletiva dos meios de produção. Este discurso, supostamente derivado das ideias de pensadores como Mises, Hayek e Friedman, acaba por reduzir o liberalismo a uma defesa incondicional do livre-mercado e do Estado mínimo. Por outro lado, entre o público acadêmico, predomina uma certa concepção de liberalismo direta ou indiretamente derivada das ideias de Rawls, que enfatiza sobretudo o aspecto político desta “doutrina”, dando especial atenção às instituições e ao papel regulador da justiça na vida social. A concepção de liberalismo desenvolvida neste livro, apesar de certamente mais próxima de Rawls do que de Hayek¹³, têm diferenças importantes em relação a ambas.

Em oposição ao discurso comumente denominado “neoliberal”, o liberalismo de Hobhouse se caracteriza pela crítica ao “individualismo”, entendido em sentido político como a defesa da limitação do papel do Estado e a condenação da intervenção estatal, seja por razões principialistas ou empíricas. Hobhouse rejeita os dois tipos de razões, argumentando que a intervenção estatal não necessariamente significa

¹³ No livro *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, Hayek (1988, p. 110) reclama que, ao menos desde os anos 1960, “tornou-se quase impossível para um liberal gladstoniano se descrever como liberal sem dar a impressão de que acredita no socialismo”, e que, “já em 1911, L. T. Hobhouse publicou um livro sob o título *Liberalismo*, mas que seria mais corretamente chamado de *Socialismo*”.

violação das liberdades individuais, pelo lado principialista, e nem perda de eficiência, pelo lado empírico. Ao contrário, ele sustenta que, em certa medida, a extensão da regulação econômica e da assistência social é necessária para assegurar maior liberdade efetiva aos indivíduos – e, em particular, aos mais vulneráveis em termos socioeconômicos; e, além disso, que essa extensão, ao oferecer melhores condições de vida aos trabalhadores, incrementa sua produtividade e eficiência.

Outra diferença importante é a ênfase de Hobhouse no liberalismo como, acima de tudo, uma doutrina política. Isso se reflete em uma concepção ampla de liberdade, na qual as liberdades econômicas não são inalienáveis ou absolutas, mas estão em negociação com as exigências do bem comum. Hobhouse não chega a essa conclusão por meio de uma teoria abstrata da justiça, como em Rawls, mas a partir de uma teoria social que é ela mesma derivada “das demandas práticas do sentimento humano” e da consideração pelas circunstâncias históricas e sociais de seu tempo. Uma teoria que, acima de tudo, tem um direcionamento prático – a reforma social –, em distinção às filosofias “formadas por reflexão abstrata sem relação com as almas sedentas do gênero humano” (Seção III, p. 20).

Em síntese, o mote do livro de Hobhouse é adequar os princípios “clássicos” do liberalismo – liberdade, igualdade e governo democrático – às circunstâncias de seu tempo, mostrando como eles se harmonizam com – e, na verdade, exigem – a extensão da regulação e da assistência sociais. Essa pretensão implica necessariamente uma revisão das dicotomias tradicionais da história do liberalismo, tais como a oposição entre liberdade e restrição, liberdade e igualdade, liberalismo e coletivismo, ou ainda, direitos individuais e vontade geral, indivíduo e Estado. Esta revisão, por sua vez, passa por explicar como e em que medida essas são falsas oposições, sem desconsiderar, no entanto, a existência de tensões potenciais entre os seus respectivos termos.

Contra os argumentos individualistas radicais, segundo os quais toda forma de coerção estatal implica redução da liberdade, Hobhouse argumenta que “toda liberdade se funda num ato correspondente de controle” (Seção VII, p. 61). A liberdade de um indivíduo depende de que os outros indivíduos e grupos sociais sejam impedidos, à força se necessário, de obstruir a sua manifestação: nesta medida, não há oposição de princípio entre liberdade e coerção. Hobhouse rejeita a distinção de Stuart Mill entre ações que afetam apenas a si e ações que afetam os outros como critério para delimitar a esfera de coerção legítima, tendo em vista que toda ação

individual afeta direta ou indiretamente os demais, e que o bem do indivíduo não é objeto de indiferença do público. Para ele, o limite da coação legítima é dado pela sua própria incapacidade de atingir seus fins na esfera do bem individual. O desenvolvimento da personalidade não pode ser promovido por coerção externa: ele ocorre espontaneamente, desde que certas pré-condições materiais e sociais estejam garantidas – muito embora ele possa ser coibido, caso sua expressão prejudique o propósito e o desenvolvimento dos outros.

No que se refere à relação entre direitos individuais e vontade geral, Hobhouse admite que a questão não é tão clara. Sem dúvida, há um escopo para a coerção legítima na relação entre indivíduo e Estado. Assim como é preciso restringir um indivíduo de obstruir a liberdade de outrem, é justo restringir alguém de obstruir uma decisão democrática (ou a lei), e isso sempre é feito quando uma “uniformidade é necessária para o fim que a vontade geral tem em vista” (Seção VII, p. 60). Como ele próprio reconhece, contudo, isso não resolve o problema do conflito político, uma vez que a mera conveniência da maioria não justifica passar por cima de liberdades individuais. A questão fica em aberto.

De qualquer maneira, Hobhouse não nega que a liberdade possa ser destruída pela coerção, seja ela estatal ou não. Ao contrário, ele enfatiza justamente como as diversas formas não-estatais de coerção, exercidas por indivíduos, grupos sociais e pelas próprias circunstâncias socioeconômicas, ameaçam as liberdades e tornam necessária a regulação social. Ele mostra como a “liberdade de contrato”, na ausência de uma igualdade substantiva entre as partes, implica uma negação da liberdade de parte mais fraca; ou ainda, como a liberdade e a condição dos trabalhadores são severamente prejudicadas diante da coerção exercida por sua própria pobreza e pelas forças estranhas da competição no mercado.

Nesse sentido, para Hobhouse, a liberdade depende de uma igualdade substantiva – embora não absoluta – entre os indivíduos. Ela exige que o Estado assegure a todos as pré-condições materiais e legais ao livre desenvolvimento de suas faculdades e a uma plena eficiência cívica, o que inclui não apenas a restrição da coerção direta e indireta exercida por outros indivíduos e grupos sociais, mas uma série de direitos, tais como o direito ao emprego e a um salário decente, à educação, à saúde e a uma aposentadoria mínima. Em contrapartida, o indivíduo tem o dever de trabalhar para manter a si mesmo e sua família, e de se submeter às demais exigências públicas.

A fundação filosófica que subjaz a todos esses pontos, e que, segundo Hobhouse, constitui o “coração do liberalismo”, é o que ele denomina concepção orgânica da relação entre indivíduo e sociedade. Em seu aspecto sociológico-descritivo, esta concepção postula que o homem é um ser social, cuja personalidade se constitui a partir da interação com os outros; em seu aspecto moral-normativo, quer dizer que os direitos e deveres do indivíduo são condicionados pelas exigências do bem comum. Nenhum direito existiria se não fosse a comunidade, e, por isso, nenhum direito pode ser contraditório com o bem comum. Isso não implica uma subordinação grosseira do indivíduo à comunidade, pois, como mencionado, o bem individual (o desenvolvimento da personalidade) integra o bem comum, e só pode ser atingido pelo exercício da capacidade racional de autogoverno baseada na liberdade de escolha. Isso não significa que essa concepção seja isenta de problemas¹⁴.

Se todos os direitos são reivindicações que precisam ser chanceladas pelas exigências do bem comum, justifica-se, *até certo ponto*, em princípios liberais, a restrição dos direitos de propriedade e a regulação social. Para determinar este ponto, Hobhouse busca distinguir o elemento pessoal e social da riqueza. A ideia é que, para além do esforço individual, toda riqueza possui uma base social, não apenas no sentido de que a sua existência e manutenção enquanto propriedade dependem da força organizada da sociedade, mas de que a sua produção mobiliza uma ampla gama de recursos e infraestrutura sociais, o trabalho e o conhecimento acumulado de gerações passadas, que se materializam nos meios de produção. E, além disso, no sentido de que o processo de produção se encontra cada vez mais socializado, dependendo de uma extensa divisão do trabalho e da cooperação entre os indivíduos.

A partir dessa separação entre os fatores sociais e individuais na produção da riqueza, Hobhouse apresenta uma concepção de justiça econômica que deve orientar, de forma mediada pela evidência empírica, a tributação e a redistribuição da riqueza. Em síntese, a justiça distributiva significa remunerar cada função útil, seja pessoal ou social, empregada na produção, com o “montante necessário para estimular e manter o exercício eficiente dessa função” (Seção VIII, p. 80). Isso significa que, em toda produção, há uma parcela que é devida à comunidade e que deve ser-lhe restituída através da tributação, ou seja, é injusto que o valor da produção seja inteiramente apropriado pelo proprietário. Há uma parcela de valor que excede o montante devido ao esforço pessoal mobilizado na produção, a qual deve ser destinada a cada indivíduo

¹⁴ Para críticas pertinentes, ver Collini (1979, p. 126-8).

que desempenha funções úteis à sociedade¹⁵ sob a forma de serviços públicos, assistência social e, ao que tudo indica, um tipo de renda mínima. Esse argumento é a base para uma defesa da tributação progressiva sobre a renda da terra, a renda especulativa, a herança e as grandes fortunas¹⁶.

A dificuldade de distinguir, na prática, o fator pessoal do fator social da riqueza exige que essa discriminação seja validada empiricamente *a posteriori* a partir da tributação. Isto é, o nível de tributação adequado em cada caso, que seja suficiente para remunerar a função social e, ao mesmo tempo, que não onere em demasia o fator pessoal, de modo a manter o estímulo à sua função útil, deve ser determinado empiricamente. De qualquer maneira, para Hobhouse, a tributação e a redistribuição não devem ser feitas de maneira abrupta e violenta, mas de forma gradual e por intermédio da política.

Esse ponto ilustra a primeira divergência com o que ele denomina “socialismo mecânico” (Seção VIII, p. 69), que não é senão uma versão determinista do marxismo. Hobhouse critica essa vertente de socialismo por se basear na construção de uma utopia, um sistema ideal e completo de sociedade, que não dá garantias à liberdade e que é inútil para o orientar o legislador no trato com as questões práticas do momento. Ele critica a concepção materialista da história por explicar a sociedade apenas a partir do fator econômico, assim como critica a teoria do valor-trabalho e a ideia de que a sociedade é cindida por uma guerra entre classes claramente definidas com base em sua posição no processo produtivo. Além do “socialismo mecânico”, Hobhouse faz duras críticas ao que denomina “socialismo oficial”, associado ao socialismo fabiano, que, segundo ele, teria uma natureza tecnocrática, antidemocrática e hierárquica (ou não-igualitária).

Em contraposição, se é possível algo como um socialismo liberal – e Hobhouse deixa em aberto essa questão –, ele deve ser democrático, isto é, “deve emergir dos esforços da sociedade como um todo para garantir uma medida mais plena de justiça

¹⁵ Vale dizer que, para Hobhouse, não apenas os partícipes diretos da produção de valor econômico estão incluídos aqui, mas também as pessoas que desempenham funções úteis não remuneradas, como as viúvas e donas de casa, que, segundo ele, desempenham um papel cívico. Estão excluídos deste princípio de justiça, contudo, os indivíduos física e mentalmente incapazes, o que, segundo Collini (1979, p. 138), revela os perigos de fundar o direito a uma parcela mínima do estoque comum no dever de contribuir.

¹⁶ Collini (1979, p. 63-4) afirma que, em *Liberalismo*, Hobhouse se valeu amplamente das ideias econômicas desenvolvidas por John Hobson no livro *The Economics of Distribution* (1900), no qual a teoria da renda de Ricardo foi estendida para pensar a “renda excedente” do capital e do próprio trabalho. Essa seria a base da ideia de discriminar a parcela da renda de um fator de produção que está acima do necessário para manter a sua função econômica, que, como mencionado, integra o núcleo do princípio de justiça econômica de Hobhouse.

e uma melhor organização da ajuda mútua”; deve “basear-se na liberdade e não deve contribuir para a supressão, mas para o desenvolvimento da personalidade” (Seção VIII, p. 72). Ademais, para Hobhouse, como notou Collini (1979, p. 67, 74-5), esta forma de organização social não pode ser instituída simplesmente pela reforma legislativa e pela extensão das funções do Estado, mas deve primordialmente ser acompanhada pela constituição de um *ethos* altruísta, oposto ao egoísmo do sistema individualista, baseado na competição comercial. O fim último do liberalismo é de natureza ética, é um ideal moral que expressa a solidariedade entre os indivíduos. Ele é um resultado possível da evolução social, da expansão da inteligência e das faculdades morais dos indivíduos, na medida em que eles reconhecem sua interdependência e o fato de que o bem de cada um depende da promoção do bem dos outros. Ele é possível, por fim, na medida em que a liberdade incorpora um componente ético e racional.

Para além da sua clara relevância teórica no que diz respeito aos princípios e ao “núcleo” da doutrina liberal, os argumentos e questões levantados por Hobhouse nos levam a uma reavaliação das várias faces do liberalismo. O fato de que *Liberalismo* não tenha sido antes traduzido para o português, a despeito do recente aumento no número de traduções feitas por *think-tanks* liberais, ilustra, de maneira sintomática, a forma pela qual a riqueza dessa corrente de pensamento foi empobrecida no discurso liberal dominante no Brasil, reduzindo-se à bandeira por menos impostos e menos intervenção. A presente tradução pretende trazer ao leitor a possibilidade de uma discussão menos caricata do liberalismo, apresentando as complexidades internas dessa tradição de pensamento. Esperamos que, para além do leitor especializado, ela possa alcançar e beneficiar o debate público de maneira geral.

REFERÊNCIAS

ALEXANDER, S. L. T. Hobhouse: His Life and Work. *Economica*, n. 33, p. 265-269, 1931.

BRITANNICA, The Information Architects of Encyclopaedia. “Parliament Act of 1911”. *Encyclopædia Britannica*. Disponível em: <https://www.britannica.com/facts/Parliament-Act-of-1911>. Acesso em: 24 de abril, 2022.

COLLINI, S. *Liberalism and Sociology*. L. T. Hobhouse and Political Argument in England, 1880-1914. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

FREEDEN, M. *The New Liberalism*. An ideology of social reform. Oxford: Oxford University Press, 1978.

- GINSBERG, M. The Contribution of Professor Hobhouse to Philosophy and Sociology. *Economica*, n. 27, p. 251-266, 1929.
- HAYEK, F. A. *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. Edited by W. W. Bartley, III. London: Routledge, 1988.
- HOBSON, J. A.; GINSBERG, M. *L. T. Hobhouse: His life and work*. London: George Allen & Unwin, 1931.
- MARIZ, G. L. T. Hobhouse as theoretical sociologist. *Albion*, v. 6, n. 4, p. 307-319, 1974.
- MACRAE, D. G. *Ideology and Society: Papers in Sociology and Politics*. London: Free Press, 1961.
- MEADOWCROFT, J. Introduction. In: MEADOWCROFT, J. (ed.). *Hobhouse: Liberalism and Other Writings*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, p. ix-xxvi, 1994.
- OWEN, J. E. *L. T. Hobhouse. Sociologist*. London: Nelson, 1974.
- RENEWICK, C. L. T. Hobhouse's Evolutionary Philosophy of Reform. In: RENEWICK, C. *British Sociology's Lost Biological Roots*. London: Palgrave Macmillan, p. 98-122, 2012.
- SCOTT, J. Leonard Hobhouse as a social theorist. *Journal of Classical Sociology*, v. 16, n. 4, p. 349-368, 2016.
- TYLER, C. Introduction: British Idealism and Contemporary Common Good Politics. In: TYLER, C. (org.). *Common Good Politics*. British Idealism and Social Justice in the Contemporary World. Cham: Palgrave Macmillan, p. 1-36, 2017.

O Liberalismo

Leonard Trelawny Hobhouse

I. Antes do Liberalismo. – II. Os elementos do liberalismo. – III. O movimento da teoria. – IV. “Laissez-faire”. – V. Gladstone e Mill. – VI. O coração do liberalismo. – VII. O Estado e o indivíduo. – VIII. Liberalismo econômico. – IX. O futuro do liberalismo.

I. ANTES DO LIBERALISMO

O Estado moderno é o produto distintivo de uma civilização singular. Mas é um produto ainda inacabado, e parte de sua produção consiste num conflito entre princípios novos e velhos de ordem social. Para entender os novos, que é o nosso principal objetivo, devemos primeiro olhar para os velhos. Devemos entender qual era a estrutura social, que – como vou mostrar, principalmente, sob a inspiração das ideias liberais – de forma lenta, mas sólida, está dando lugar ao novo tecido do Estado cívico. Essa estrutura mais antiga não era em si de forma alguma primitiva. É muito difícil dizer o que é realmente primitivo. Mas uma coisa é bem clara. Em todos os tempos os homens viveram em sociedades, e laços de parentesco e de vizinhança simples subjazem toda forma de organização social. Nas sociedades mais simples, parece provável que esses laços – reforçados e estendidos, talvez, por motivos religiosos ou por outras crenças — são os únicos que realmente contam. É certo que da urdidura da descendência e da trama da endogamia se produz um tecido do qual se formam comunidades pequenas e rudimentares, mas próximas e compactas. Mas os laços de parentesco e vizinhança só são eficazes dentro de limites estreitos. Enquanto o grupo local, o clã ou a aldeia são muitas vezes centros de vigorosa vida, o agregado maior da Tribo raramente atinge uma real unidade social e política, a menos que seja sustentada por uma organização militar. Mas a organização militar pode servir não apenas para manter uma tribo unida mas também para manter outras tribos sob sujeição, e, assim, ao custo de muito do que é mais valioso na vida primitiva, estabelecer uma sociedade maior e ao mesmo tempo mais ordenada. Tal ordem, uma vez estabelecida, não se baseia, de fato, na força pura. Os governantes

são investidos de uma autoridade sacrossanta. Pode ser que sejam deuses ou descendentes de deuses. Pode ser que eles sejam abençoados e apoiados por um sacerdócio independente. Em ambos os casos, os poderes existentes estendem seu domínio não apenas sobre os corpos, mas sobre as mentes dos homens. Eles são ordenados por Deus porque providenciam a ordenação. Tal governo não é necessariamente repugnante ao povo nem indiferente a ele. Mas é essencialmente o governo de cima. Na medida em que afeta a vida do povo, o faz impondo-lhe deveres como serviço militar, tributos, decretos e até novas leis, da maneira e nos princípios que lhe parecem apropriados. Não é verdade, como sustentava certa escola jurídica, que a lei seja, em si, uma ordem imposta por um superior a um inferior e respaldada por sanções punitivas. Mas, embora isso não seja verdade para o direito em geral, quando falamos naquele estágio particular da sociedade que podemos convenientemente descrever como o Autoritário, trata-se de uma descrição aproximadamente verdadeira do direito.

Agora, na maior parte do mundo e ao longo da maior parte da história, essas duas formas de organização social que distingui são as únicas formas que podem ser encontradas. É claro que ambas admitem todas as possíveis variações em seus detalhes, mas olhando para o que subjaz essas variações, encontramos esses dois recorrentes tipos. Por um lado, estão os pequenos grupos baseados no parentesco, muitas vezes em si mesmos bastante vigorosos, mas inaptos para fins de ação conjunta. Por outro lado, existem sociedades maiores, que variam em extensão e grau de civilização, desde um pequeno reino africano até o Império Chinês, que se baseiam numa certa união de força militar e crença religiosa ou quase religiosa que, para ficar com um nome neutro, chamamos de princípio da Autoridade. Nos estágios inferiores da civilização, parece haver, via de regra, apenas um método para suprimir os conflitos entre clãs hostis, manter a fronteira contra um inimigo comum ou estabelecer os elementos da ordem externa. A alternativa ao regime autoritário é recair no que é, em termos comparativos, a anarquia da vida selvagem.

Mas outro método apareceu na antiguidade clássica. A cidade-estado da Grécia e da Itália antigas era um novo tipo de organização social. Diferia do clã e da comuna de várias maneiras. Em primeiro lugar, continha muitos clãs e aldeias, e talvez devesse sua origem à união de clãs distintos baseada não na conquista, mas numa aliança comparativamente igualitária. Embora muito pequena se comparada com um antigo império ou um estado moderno, era muito maior do que seu parente primitivo.

Sua vida era mais variada e complexa. Permitiu maior liberdade ao indivíduo e, de fato, à medida que se desenvolveu, suprimiu a antiga organização do clã e substituiu novas divisões, como de ordem geográfica, mas não só. Baseava-se, de fato, não no parentesco como tal, mas no direito cívico, e era isso que a distinguiu não apenas da comuna, mas da monarquia Oriental. A lei que reconhecia e pela qual vivia não era uma ordem imposta por um governo superior a uma massa sujeita. Pelo contrário, o próprio governo estava sujeito à lei, e a lei era a vida do estado, voluntariamente apoiada por todo o corpo de cidadãos livres. Nesse sentido, a cidade-estado era uma comunidade de homens livres. Se tomados coletivamente, seus cidadãos não possuíam senhor. Eles governavam a si mesmos, sujeitos apenas a princípios e regras de vida herdadas da antiguidade, e devendo sua força àquela fidelidade espontânea de gerações sucessivas. Em tal comunidade, alguns dos problemas que mais nos atormentam se apresentavam de uma forma muito simples. Em particular, a relação do indivíduo com a comunidade era próxima, direta e natural. Seus interesses estavam conectados de uma maneira transparente. A menos que cada homem cumprisse seu dever, o Estado poderia ser facilmente destruído e a população escravizada. A menos que o Estado se importasse com seus cidadãos, poderia facilmente decair. Ainda mais importante, não havia oposição entre Igreja e Estado, nenhuma fissura entre a vida política e religiosa, entre as reivindicações do secular e do espiritual, para distrair a lealdade dos cidadãos e opor a autoridade da consciência aos deveres do patriotismo. Não se trata de um feito de imaginação filosófica, mas uma expressão bastante simples e natural dos fatos descrever tal comunidade como uma associação de homens com o propósito de viver bem. Aqueles ideais para os quais trilhamos nosso caminho de volta com dúvida e dificuldade surgiram naturalmente das condições de vida na Grécia antiga.

Por outro lado, essa harmonia simples teve limitações muito sérias, que acabaram por estar relacionadas com a queda do sistema da cidade. As responsabilidades e privilégios da vida social se baseavam não nos direitos da personalidade humana, mas nos direitos da cidadania, e a cidadania nunca foi coextensiva com a comunidade. A população incluía escravos ou servos, e em muitas cidades havia grandes classes descendentes da população original conquistada que eram pessoalmente livres mas excluídas do círculo de governantes. Apesar da relativa simplicidade das condições sociais, a cidade era constantemente dilacerada pelas disputas de facções – um legado em parte provavelmente da antiga organização de clãs, em parte uma consequência do crescimento da riqueza e da nova distinção de

classes. O mal da facção foi agravado pelo fracasso da organização da cidade em lidar com o problema das relações interestatais. A cidade grega agarrou-se à sua autonomia e, embora o princípio do federalismo, que poderia ter resolvido o problema, tenha sido posto em prática, chegou tarde demais na história grega para salvar a nação.

Para lidar com os problemas políticos em torno da expansão de suas relações, o gênio construtivo de Roma concebeu um método diferente. Estendeu-se a cidadania romana a tal ponto de incluir toda a Itália e, mais tarde, abranger toda a população livre da bacia do Mediterrâneo. Mas essa extensão foi ainda mais fatal para o autogoverno livre da cidade-estado. A população da Itália não podia se reunir no Fórum Romano ou no Campo de Marte para eleger côsules e aprovar leis, e quanto mais amplamente estendida, a cidadania se tornava menos valiosa para qualquer propósito político. A história de Roma, de fato, pode ser tomada como uma grande ilustração da dificuldade de construir um império extenso sobre qualquer fundamento, exceto aquele do despotismo pessoal, baseado na força militar e na manutenção da paz e da ordem por meio da eficiência da máquina burocrática. Nesse vasto mecanismo, era o exército que era a sede do poder, ou melhor, era cada exército em seu posto em alguma fronteira distante que era uma sede potencial do poder. O “segredo do império”, que foi rapidamente difundido, era que poderia se produzir um imperador em outro lugar que não Roma, e, embora certa santidade permanecesse na pessoa do imperador, e os juristas acalentassem uma vaga lembrança da teoria de que ele encarnava a vontade popular, o fato era que ele era a escolha de um exército poderoso, ratificado pelo Deus das Batalhas, e mantinha seu poder enquanto pudesse suprimir qualquer um que se pretendesse rival. A desintegração do Império pelo constante conflito militar foi acelerada, não causada, pela presença da barbárie dentro e fora das fronteiras. Para restaurar os elementos que a ordem envolve, era necessário um acordo entre as jurisdições central e local, e o vassalo tornava-se um príncipe local, que devia fidelidade (mais ou menos real conforme o caso) a um suserano distante. Enquanto isso, com a desordem prevalecente, a massa da população da Europa Ocidental perdeu sua liberdade, em parte por conquista, em parte pela necessidade de encontrar um protetor em tempos difíceis. A estrutura social da Idade Média, portanto, assumiu a forma hierárquica que chamamos de sistema feudal. Nessa aplicação completa do princípio da autoridade, todo homem, em teoria, tinha seu mestre. O servo devia lealdade ao seu senhor, que devia lealdade a um grande *seigneur*, que devia lealdade ao rei. Segundo aquela teoria mais

completa, o rei devia lealdade ao imperador, que foi coroado pelo Papa, que devia lealdade a São Pedro. A cadeia de descendência estava completa desde o Governante do universo até o mais humilde dos servos¹⁷. Mas, de dentro dessa ordem, o crescimento da indústria e do comércio criou novos centros de liberdade. Aquelas cidades onde os homens aprenderam novamente as lições sobre a associação com fins de defesa unida e a regulação dos interesses comuns obtiveram cartas de franquia, do senhor ou do rei, e no Continente conseguiram até mesmo alcançar a independência completa. Mesmo na Inglaterra, onde desde a Conquista [Normanda] o poder central estava mais forte, as cidades corporativas tornaram-se, para muitos propósitos, comunidades autogovernadas. A cidade-estado renasceu, e com ela veio uma explosão de atividade, o renascimento da literatura e das artes, a redescoberta do saber antigo, o renascimento da filosofia e da ciência.

A cidade-estado medieval era superior à antiga no sentido de que a escravidão não era um elemento essencial da sua existência. Ao acolher o servo fugitivo e reivindicar sua liberdade, contribuiu de maneira poderosa para o declínio da forma mais branda de servidão. Mas, como o estado antigo, foi enfraquecida grave e permanentemente pela divisão interna, e, como o estado antigo, baseou os privilégios de seus membros não nos direitos da pessoa humana, mas nas responsabilidades da cidadania. Ela conhecia não tanto a liberdade quanto as “liberdades”, direitos de corporações garantidos pelas cartas de franquia, seus próprios direitos como um todo garantidos contra reis, feudatários e o resto do mundo, direitos de guildas e ofícios dentro dela, e para homens ou mulheres apenas na medida em que eram parte de tais órgãos. Mas a real fraqueza da cidade-estado foi, mais uma vez, seu isolamento. Era apenas uma ilhota de relativa liberdade nas, ou na verdade dentro, das fronteiras de uma sociedade feudal que se tornava mais poderosa com o passar das gerações. Com o aperfeiçoamento das comunicações e das artes da vida, o poder central, particularmente na França e na Inglaterra, começou a se aproximar de seus vassalos. A desobediência e a desordem feudais foram suprimidas e, no final do século XV, grandes Estados unificados, a fundação das nações modernas, já tinham existência. Seu surgimento envolveu a ampliação e, em alguns aspectos, a melhoria da ordem social; e em seus estágios iniciais favoreceu a

¹⁷ Este é, naturalmente, apenas um lado da teoria medieval, mas é o lado que está mais próximo dos fatos. A visão contrária, que deriva dos governados a autoridade do governo, apareceu na Idade Média em parte sob a influência da tradição clássica. Mas seu principal interesse e importância é que serviu de ponto de partida para o pensamento de um tempo posterior. Sobre esse assunto o leitor pode consultar Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, traduzido por Maitland (Cambridge University Press).

autonomia cívica, suprimindo a anarquia local e o privilégio feudal. Mas o crescimento da centralização acabou por ser incompatível com o gênio da independência cívica, e perigoso para os elementos do direito político que haviam sido conquistados para a população em geral como resultado de conflitos anteriores entre a coroa e seus vassallos.

Entramos no período moderno, portanto, com a sociedade constituída em bases totalmente autoritárias, com o poder régio sendo supremo e tendendo ao despotismo arbitrário, havendo abaixo do rei a hierarquia social que se estende do grande senhor territorial ao trabalhador que é pago a cada dia [*day-labourer*]. Há uma vantagem em comparação com as formas anteriores de sociedade. A base da pirâmide é uma classe que pelo menos goza de liberdade pessoal. A servidão praticamente desapareceu na Inglaterra, e na maior parte da França desapareceu ou se limitou a certos detestáveis incidentes em torno da posse da terra. Por outro lado, iniciou-se o divórcio do camponês inglês do solo, que lançou as bases para o futuro problema social, na forma que se apresenta neste país.

O Estado moderno, por conseguinte, tem como base uma ordem autoritária, e o protesto contra essa ordem, um protesto religioso, político, econômico, social e ético, é o início histórico do liberalismo. Portanto, o liberalismo aparece primeiro como uma crítica, às vezes até como uma crítica destrutiva e revolucionária. Por séculos, sua feição notável é negativa. Seu negócio parece não dizer respeito tanto à construção, mas à destruição, à remoção de obstáculos que bloqueiam o progresso humano, em vez de apontar para o objetivo positivo desse esforço ou moldar o tecido da civilização. Encontra a humanidade oprimida e tenta libertá-la. Encontra um povo a gemer sob um governo arbitrário, uma nação escravizada por uma raça conquistadora, o empreendimento industrial obstruído por privilégios sociais ou prejudicado por impostos, e oferece alívio. Em todos os lugares está removendo pesos, derrubando grilhões e retirando obstáculos. Estará fazendo tanto quanto necessário pela reconstrução quando a demolição estiver concluída? No fundo, o liberalismo é um princípio construtivo ou apenas destrutivo? Tem uma importância permanente? Expressa alguma verdade vital da vida social como tal, ou é um fenômeno temporário provocado pelas circunstâncias especiais da Europa Ocidental, e seu trabalho já se encontra tão completo que pode se contentar em entregar a tocha a um princípio mais novo e construtivo, retirando-se voluntariamente da disputa, ou talvez buscando terras mais atrasadas para o trabalho missionário? Estas são algumas

das perguntas que teremos de responder. Observamos, por ora, que as circunstâncias de sua origem são suficientes para explicar a predominância do trabalho crítico e destrutivo, sem daí inferir a falta de poder reconstrutivo último. De fato, seja com a ajuda do liberalismo, seja com os instintos conservadores da raça, o trabalho de reconstrução tem caminhado lado a lado com o de demolição, e se torna mais importante geração após geração. O Estado moderno, como mostrarei, deveras incorpora os elementos do princípio Liberal, e quando tivermos visto o que são esses elementos, e até que ponto eles já estão efetivamente realizados, estaremos em melhores condições para compreender o essencial do Liberalismo e determinar a questão de seu valor permanente.

II. OS ELEMENTOS DO LIBERALISMO

Não posso aqui tentar sequer um esboço do progresso histórico do movimento Liberalizante. Eu apenas chamaria a atenção para aqueles pontos principais nos quais atacou a velha ordem e para as ideias fundamentais que orientam seu desenvolvimento.

1. *Liberdade Civil*

Tanto lógica quanto historicamente, o primeiro alvo de ataque é o governo arbitrário, e a primeira liberdade a ser garantida é o direito de ser tratado de acordo com a lei. Um homem que não tem direitos jurídicos contra outro, mas está inteiramente à sua disposição para ser tratado de acordo com seu capricho, é um escravo desse outro. Ele está “sem direitos” [*rightless*], desprovido de direitos. Agora, em algumas monarquias bárbaras, o sistema de ausência de direitos [*system of rightlessness*] às vezes foi implementado de maneira consistente nas relações dos súditos com o rei. Aqui, homens e mulheres, embora usufruam de direitos ordinários individuais e de propriedade uns contra os outros, não têm nenhum direito contra o desejo do rei. Nenhum monarca ou senhor europeu alguma vez desfrutou de um poder desse tipo, mas os governos europeus, em vários momentos e vários aspectos, exerceram ou reivindicaram poderes não menos arbitrários em princípio. Assim, em paralelo com tribunais regulares que prescrevem penas específicas contra um homem por delitos provados através de um julgamento regular, os governos arbitrários recorrem a várias formas extrajudiciais de prisão, detenção e punição, dependendo

de sua própria vontade e prazer. Com caráter semelhante temos a punição por processo “administrativo” na Rússia nos dias atuais; prisão por *lettre de cachet* na França sob o *ancien régime*; todas as execuções pela chamada lei marcial em tempos de rebelião e a suspensão de várias garantias ordinárias de processo imediato e justo na Irlanda. Essa forma de governo arbitrário foi um dos primeiros objetos de ataque do Parlamento Inglês no século XVII, e essa primeira liberdade do súdito foi reivindicada pela Petição de Direito e novamente pelo Ato do Habeas Corpus. É muito significativo que esse primeiro passo para a liberdade seja, na realidade, nada mais nada menos do que uma demanda pela lei. “A liberdade dos homens sob o governo”, diz Locke, resumindo um capítulo inteiro da controvérsia do século XVII, “é ter uma regra permanente pela qual viver, comum a todos dessa sociedade e elaborada pelo poder legislativo que nela se erigiu”.

Isso quer dizer que a primeira condição de liberdade universal é uma medida de restrição universal. Sem tal restrição alguns homens poderão ser livres, mas outros não serão livres. Um homem pode ser capaz de realizar toda a sua vontade, mas o resto não terá vontade, exceto aquela que ele achar conveniente permitir. Para dizer de outro modo, a primeira condição do governo livre é o governo não pela determinação arbitrária do governante, mas por regras de direito fixas [fixed rules of law], ao qual o próprio governante está sujeito. Tiramos a importante inferência de que não há antítese essencial entre liberdade e lei. Pelo contrário, a lei é essencial para a liberdade. A lei, é claro, restringe o indivíduo; é, portanto, em um dado momento e em um certo sentido oposta à sua liberdade. Mas, igualmente, a lei impede que outros façam com ele o que quiserem. Ela o liberta do medo de agressão ou coerção arbitrária, e esta é a única maneira, de fato o único sentido, em que a liberdade para *uma comunidade inteira* é alcançável.

Há um postulado tácito neste argumento que não deve ser esquecido. Ao pressupor que o império da lei garante liberdade a toda a comunidade, estamos pressupondo que é imparcial. Se há uma lei para o governo e outra para seus súditos, uma para os nobres e outra para os plebeus, uma para os ricos e outra para os pobres, a lei não garante liberdade para todos. A liberdade nesse sentido implica igualdade. Disso decorre a exigência do Liberalismo por um procedimento que garanta a aplicação imparcial da lei. Disso decorre a demanda pela independência do judiciário para assegurar a igualdade entre o Governo e seus súditos. Disso decorre a demanda por processos baratos e tribunais acessíveis. Disso decorre a abolição dos privilégios

de classe¹⁸. Disso decorre que, com o tempo, virá a demanda pela abolição do poder do dinheiro para adquirir advocacia qualificada.

2. Liberdade Fiscal

Intimamente ligada à liberdade jurídica, e sentida de uma maneira mais ampla na vida cotidiana, está o problema da liberdade fiscal. Neste país, os Stuarts levaram o problema a uma situação crítica por meio de impostos arbitrários. George III levou o problema a uma situação crítica na América pelo mesmo infalível método. A causa imediata da Revolução Francesa foi a recusa dos nobres e do clero em arcar com sua parte do fardo financeiro. Mas a liberdade fiscal levanta problemas mais profundos do que a liberdade jurídica. Não basta que os impostos sejam fixados por uma lei de aplicação universal e imparcial, pois os impostos variam de ano para ano de acordo com as necessidades públicas, e enquanto outras leis podem permanecer estáveis e inalteradas por tempo indeterminado, a tributação deve, de acordo com a natureza da situação, ser ajustável. É uma questão própria do Executivo e não do Legislativo. Disso decorre que a liberdade do indivíduo em matéria fiscal significa a contenção do Executivo, não apenas por leis oficializadas e escritas, mas por uma fiscalização mais direta e constante. Significa, em uma palavra, governo responsável, e é por isso que ouvimos com mais frequência o grito “Não há tributação sem representação” do que o grito “Não há legislação sem representação”. Assim, a partir do século XVII, a liberdade fiscal passou a estar envolvida no que se chama de liberdade política.

3. Liberdade Individual

De liberdade política é mais conveniente falarmos mais tarde. Mas observemos que há outra via pela qual ela pode ser, e de fato foi, abordada. Vimos que o império da lei é o primeiro passo para a liberdade. Um homem não é livre quando é controlado por outros homens, mas somente quando é controlado por princípios e regras que toda a sociedade deve obedecer, pois a comunidade é a verdadeira mestra do homem livre. Mas aqui estamos apenas no início da questão. Pode haver lei, e pode não haver,

¹⁸ Na Inglaterra, o “benefício clerical” [benefit of clergy] ainda era um bom argumento em favor da remissão da sentença para uma série de crimes no século XVII. Naquela época, todos os que sabiam ler poderiam reivindicar o benefício, que era, portanto, um privilégio para uma classe educada. A exigência de leitura foi abolida em 1705, mas os pares vitalícios e os clérigos das ordens sacras ainda podiam pleitear o benefício no século XVIII, e as últimas relíquias do privilégio não seriam finalmente abolidas até meados do século XIX.

como fizeram os Stuarts, tentativa de anular a lei, mas (1) a criação e manutenção da lei podem depender da vontade do soberano ou de uma oligarquia, e (2) o conteúdo da lei pode ser injusto e opressivo para alguns, para muitos ou para todos, exceto para aqueles que a fizeram. O primeiro ponto nos traz de volta ao problema que adiamos, o da liberdade política. O segundo abre questões que ocuparam grande parte da história do Liberalismo, e para tratá-las temos que perguntar que tipos de leis foram consideradas peculiarmente opressivas, e em que aspectos foi necessário reivindicar a liberdade não apenas por meio de lei, mas pela abolição de más leis e da administração tirânica.

Em primeiro lugar, existe a esfera do que é chamado de liberdade individual – uma esfera muito difícil de definir, mas que é a arena do mais feroz conflito de paixões e sentimentos mais profundos da humanidade. Em sua base se encontra a liberdade de pensamento – a ausência de inquisição em opiniões que um homem forma em sua própria mente¹⁹ – a cidadela interior onde, de todos os lugares, o indivíduo deve governar. Mas a liberdade de pensamento é de muito pouco proveito sem a liberdade de troca de pensamentos – uma vez que o pensamento é, principalmente, um produto social; e assim, com a liberdade de pensamento vem a liberdade de expressão e a liberdade de escrever, publicar e discutir de maneira pacífica. Esses direitos não estão isentos de dificuldade e ambiguidade. Existe um momento em que a fala se torna indistinguível da ação, e a liberdade de expressão pode significar o direito de criar desordem. Os limites da liberdade justa não são aqui fáceis de traçar, seja teoria ou na prática. Eles nos levam imediatamente a um dos pontos em que a liberdade e a ordem podem estar em conflito, e é com conflitos desse tipo que teremos de lidar. Não são menores as possibilidades de conflito em relação ao direito correlato de liberdade na religião. Que esta liberdade é absoluta não se pode contestar. Nenhum estado moderno toleraria uma forma de culto religioso que envolvesse canibalismo, sacrifício humano ou a queima de bruxas. De fato, é habitual que povos civilizados, responsáveis pelo governo das raças menos desenvolvidas, reprimam práticas desse tipo – que de forma natural decorrem de várias formas de crença primitiva, mantidas com a mais pura sinceridade. A lei britânica reconhece a poligamia na Índia, mas imagino que não seria permitido a um Maometano ou a um Hindu oficializar dois

¹⁹ Ver um capítulo interessante no *Liberalisme* de Faguet, que aponta que é negado o ditado comum de que “o pensamento é livre” quando qualquer inquisição obriga um homem a divulgar opiniões e o penaliza se elas não forem consideradas apropriadas pelo inquisidor.

casamentos na Inglaterra. Tampouco é por liberdades desse tipo que travou-se a batalha.

Qual é, então, o significado principal de liberdade religiosa? Tomada externamente, entendo que inclua as liberdades de pensamento e expressão, e a elas acrescente o direito de culto em qualquer forma que não cause dano a outros ou envolva uma violação da ordem pública. Essa limitação parece trazer consigo certa decência e restrição na expressão, evitando insultos desnecessários aos sentimentos dos outros; e acho que essa implicação deve ser permitida, embora abra espaço para aplicações distorcidas e injustas. Mais uma vez, se tomada externamente, devemos notar que a demanda por liberdade religiosa rapidamente extrapola a mera tolerância. A liberdade religiosa está incompleta enquanto qualquer crença for penalizada, como, por exemplo, por meio da exclusão de determinados ofícios ou do acesso a vantagens educacionais. Deste lado, mais uma vez, a liberdade plena implica a igualdade plena. Se nos voltarmos para a perspectiva mais interna, o espírito da liberdade religiosa repousa na concepção segundo a qual a religião de um homem está de acordo com seus próprios pensamentos e mais íntimos sentimentos. É a expressão mais concreta de sua atitude pessoal em relação à vida, à sua espécie, ao mundo, à sua própria origem e destino. Não há religião real que não seja assim arraigada na personalidade; e quanto mais a religião é reconhecida como espiritual, mais gritante é a contradição de que alguém deve tentar impor uma religião a outro. Entendida corretamente, a tentativa não é perversa, mas impossível. No entanto, pecam mais contra a verdadeira religião aqueles que tentam converter os homens de fora, por meios mecânicos. Eles têm a mentira na alma, ignorando antes de tudo a natureza daquilo que os toca mais profundamente.

No entanto, aqui tropeçamos mais uma vez nas dificuldades. A religião é pessoal. Mas a religião não é também eminentemente social? O que é mais vital para a ordem social do que suas crenças? Se mandamos um homem para a prisão por roubar lixo, o que devemos fazer com aquele que, segundo nossa consciência e nossa honra, acreditamos corromper os corações da humanidade e, talvez, levá-los à perdição eterna? Novamente, o que, em nome da liberdade, devemos fazer com homens cuja pregação, se seguida em ato, traria de volta o cavalete e a estaca? Mais uma vez há uma dificuldade de delimitação que precisamos filtrar em seu todo. Apenas observo aqui que nossa prática chegou a uma solução que, em geral e até agora, parece ter funcionado bem e que tem suas raízes em princípios. Permite-se ao

homem pregar os princípios de Torquemada ou a religião de Maomé. Não se permite aos homens praticar tais preceitos que violem os direitos dos outros, ou causem uma ruptura da paz. A expressão é livre, e o culto é livre na medida em que é a expressão da devoção pessoal. Na medida em que infringem a liberdade, ou, de modo mais geral, os direitos dos outros, as práticas que foram inculcadas por uma religião não podem gozar de liberdade irrestrita.

4. Liberdade Social

Do lado espiritual, voltemos ao lado prático da vida. Podemos observar, em primeiro lugar, que o liberalismo teve que lidar com aquelas restrições ao indivíduo decorrentes da organização hierárquica da sociedade e que reservam certos cargos, certas formas de ocupação e talvez o direito, ou pelo menos a oportunidade de educação em geral, para pessoas de um determinado nível ou classe. Em sua forma mais extrema, este é um sistema de castas, e suas restrições são religiosas ou jurídicas, bem como sociais. Na Europa, assumiu mais de uma forma. Temos o monopólio de certas ocupações por corporações, bastante presente na mente dos reformadores franceses do século XVIII. Temos a reserva de cargos públicos e patrocínio eclesiástico para os “nascidos”, e temos um espírito de classe de penetração mais sutil que produz uma atitude hostil contra aqueles que poderiam e ascenderiam; e esse espírito encontra um aliado mais concreto nas dificuldades educacionais que assolam os cérebros desprovidos de riqueza. Não é preciso insistir em pontos evidentes a todos, mas preciso ressaltar novamente duas coisas. (1) Uma vez mais, a luta pela liberdade é também, quando levada adiante, uma luta pela igualdade. A liberdade de escolher e exercer uma ocupação, para se tornar plenamente efetiva, exige igualdade com os outros nas oportunidades de exercer tal ocupação. Esta é, de fato, uma entre as várias considerações que levam o liberalismo a apoiar um sistema nacional de educação gratuita, e o levará ainda mais longe na mesma linha. (2) Mais uma vez, embora possamos insistir nos direitos do indivíduo, o valor social da corporação ou quase-corporação, como o Sindicato, não pode ser ignorado. A experiência mostra a necessidade de alguma medida de regulação coletiva em assuntos industriais, e no ajuste de tal regulação à liberdade individual emergem sérias dificuldades de princípio. Teremos de nos preocupar com elas na próxima seção. Mas uma questão é a essa altura relevante. É claramente uma questão de princípio Liberal que o exercício de uma ocupação não deve depender de qualquer

qualificação hereditária, nem envolver qualquer dificuldade de entrada que seja artificial, onde pelo termo artificial se entende qualquer dificuldade não relacionada à natureza da ocupação em questão, mas projetada para fins de exclusividade. Contra todos esses métodos de restrição, o caso Liberal é claro.

Basta acrescentar aqui que as restrições de sexo são, em todos os aspectos, análogas às restrições de classe. Há, sem dúvida, ocupações para as quais as mulheres não são aptas. Mas, se assim for, o teste de aptidão é suficiente para excluí-las. O “caminho aberto para as mulheres” é uma aplicação, e uma bastante importante, do “caminho aberto para o talento”, e a garantia de ambos está na essência do Liberalismo.

5. Liberdade Econômica

Além dos monopólios, a indústria foi acorrentada na primeira parte do período moderno por variadas legislações restritivas, por leis de navegação e por tarifas. Em particular, a tarifa não era meramente uma obstrução à livre iniciativa, mas uma fonte de desigualdade entre diferentes formas de comércio. Seu efeito fundamental é transferir capital e trabalho dos objetos nos quais eles podem ser empregados mais lucrativamente em uma determinada localidade para objetos nos quais eles são empregados menos lucrativamente, favorecendo certas indústrias para a desvantagem do consumidor geral. Aqui, mais uma vez, o movimento Liberal é, a um só tempo, um ataque a um obstáculo e a uma desigualdade. Na maioria dos países, o ataque conseguiu derrubar as tarifas locais e estabelecer unidades de Livre Comércio relativamente grandes. Foi apenas na Inglaterra, e somente devido à nossa supremacia precoce da manufatura, que conseguiu superar totalmente o princípio Protetor, e mesmo na Inglaterra a reação Protecionista teria, sem dúvida, conquistado pelo menos uma vitória temporária, não fosse nossa dependência de países estrangeiros para alimentos e os materiais da indústria. A mais marcante vitória das ideias Liberais é também uma das mais frágeis. Ao mesmo tempo, o Liberalismo está sempre preparado para lutar nessa batalha novamente. Não houve nenhum contragolpe, nenhum contramovimento dentro das próprias fileiras Liberais.

O oposto ocorre com restrições organizadas à indústria. As antigas regulações, bastante inadequadas às condições da época, ou caíram em desuso durante o século

XVIII, ou foram formalmente abolidas durante os primeiros anos da revolução industrial. Durante um tempo parecia que um empreendimento industrial totalmente desregulamentado seria a palavra de ordem progressista, e os ecos daquela época ainda perduram. Mas as antigas restrições não foram formalmente retiradas antes do início de um novo processo de regulação. As condições produzidas pelo novo sistema fabril chocaram a consciência pública; e já em 1802 encontramos a primeira de uma longa série de leis, das quais surgiu um código industrial que, ano após ano, acompanha a vida do operário em suas relações com seu empregador, em detalhes cada vez mais minuciosos. As primeiras etapas desse movimento foram encaradas com dúvida e desconfiança por muitos homens simpáticos ao Liberalismo. A intenção era, sem dúvida, proteger a parte mais fraca, mas o método era o de interferir na liberdade de contrato. Agora, a liberdade do indivíduo adulto sadio – mesmo individualistas fortes como Cobden reconheciam que o caso das crianças era diferente – trazia consigo o direito de encerrar os acordos que lhe parecessem mais adequados aos seus próprios interesses, e envolvia tanto o direito quanto o dever de determinar por si mesmo os rumos de sua vida. O livre contrato e a responsabilidade individual estavam no cerne de todo o movimento Liberal. Daí as dúvidas de tantos Liberais quanto à regulamentação jurídica da indústria. No entanto, com o passar do tempo, homens das mais vivas simpatias liberais vieram não apenas a aceitar, mas também a defender com avidez a extensão do controle público na esfera da indústria, e a responsabilidade coletiva em matérias como a educação, e até mesmo a alimentação infantil, a moradia da população industrial, o cuidado com os doentes e idosos, a provisão dos meios de emprego fixo [regular employment]. Deste lado, o Liberalismo parece definitivamente ter feito seus passos, e precisaremos investigar de perto a questão de saber se a inversão é uma mudança de princípio ou de aplicação.

Intimamente ligada à liberdade de contrato está a liberdade de associação. Se os homens podem fazer qualquer acordo uns com os outros que seja de seu interesse mútuo, desde que não prejudiquem a um terceiro, aparentemente eles podem concordar em agir juntos de maneira permanente para quaisquer fins de interesse comum nas mesmas condições. Ou seja, eles podem formar associações. Entretanto, no fundo, os poderes de uma associação são algo muito diferente dos poderes dos indivíduos que a compõem; e é somente pelo pedantismo jurídico que se pode tentar regular o comportamento de uma associação com base em princípios derivados e adequados às relações dos indivíduos. Uma associação pode se tornar tão poderosa a ponto de formar um estado dentro do estado e de lutar contra o governo com uma

força semelhante. Podemos citar a história de algumas sociedades revolucionárias, de algumas organizações eclesíásticas, e mesmo de alguns trustes americanos para mostrar que o perigo não é imaginário. Mais que isso, uma associação pode agir de forma opressiva com outros indivíduos e até mesmo com seus próprios membros, e a função do liberalismo pode ser, antes, a de proteger o indivíduo contra o poder da associação, em vez de proteger o direito de associação contra restrições jurídicas. De fato, nesse aspecto, o princípio da liberdade é uma faca de dois gumes, e essa dupla aplicação se reflete na história. A emancipação dos sindicatos, no entanto, que se estendeu pelo período de 1824 a 1906, e que talvez ainda não tenha sido concluída, foi principalmente um movimento libertador, porque a combinação foi necessária para colocar o trabalhador em algo próximo da igualdade com o empregador, e porque as combinações tácitas de empregadores nunca poderiam, de fato, ser impedidas por lei. Foi, mais uma vez, um movimento em direção à liberdade por meio da igualdade. Por outro lado, as capacidades opressoras de um sindicato nunca podem ser deixadas de lado, enquanto as combinações do capital, que poderiam ser infinitamente mais poderosas, foram (de forma justa) vistas com desconfiança. Nisto não há inconsistência de princípio, mas uma justa avaliação de uma diferença real nas circunstâncias. De modo geral, pode-se dizer que a função do Liberalismo não é tanto manter um direito geral de livre associação, mas sim de definir o direito em cada caso, em termos tais que proporcionem o máximo de liberdade e igualdade reais.

6. Liberdade Doméstica

De todas as associações dentro do Estado, aquela comunidade em miniatura que é a Família é a mais universal e de mais forte vitalidade independente. O estado autoritário se refletia na família autoritária, na qual o marido era, dentro de amplos limites, senhor absoluto da pessoa e da propriedade da esposa e dos filhos. O movimento de libertação consiste (1) em tornar a esposa um indivíduo plenamente responsável, capaz de possuir bens, processar e ser processada, conduzir negócios por conta própria e gozar de plena proteção pessoal contra o marido; (2) no que diz respeito à lei, estabelecer o casamento em bases puramente contratuais e deixar o aspecto sacramental do casamento para as ordenanças da religião professada pelas partes; (3) em assegurar o cuidado físico, mental e moral dos filhos, em parte impondo responsabilidades definidas aos pais e mães e punindo-os por negligência, em parte elaborando um sistema público de educação e higiene. Os dois primeiros movimentos

são casos bastante típicos da interdependência entre liberdade e igualdade. A terceira é concebida com mais frequência como uma tendência Socialista do que Liberal e, de fato, o controle estatal da educação suscita a investigação de algumas questões de princípio que ainda não foram totalmente resolvidas. Se, em geral, a educação é um dever que o Estado tem o direito de fazer cumprir, há, por outro lado, um direito de escolha quanto à forma de educação que seria errado ignorar, e o equilíbrio ainda não foi adequadamente determinado, seja na teoria ou na prática. Eu, no entanto, defenderia com vigor que a concepção geral do Estado como Grande-Tutor [Overparent] é tão verdadeiramente Liberal quanto Socialista. É a base dos direitos da criança, de sua proteção contra a negligência parental, da igualdade de oportunidades que pode reivindicar como futuro cidadão, de sua formação para ocupar seu lugar de adulto no sistema social. A liberdade, uma vez mais, envolve controle e contenção.

7. Liberdade Local, Racial e Nacional

Da menor unidade social passamos para a maior. Grande parte do movimento de libertação se ocupa com a luta de nações inteiras contra o domínio estrangeiro, com a revolta da Europa contra Napoleão, com a luta da Itália pela liberdade, com o destino dos súditos Cristãos da Turquia, com a emancipação do negro, com o movimento nacional na Irlanda e na Índia. Muitas dessas lutas apresentam o problema da liberdade em sua forma mais simples. Tem sido e muitas vezes é uma questão de garantir os direitos mais elementares para a parte mais fraca; e aqueles que não são tocados por seu apelo são deficientes mais em imaginação do que em lógica ou ética. Mas por trás dos movimentos nacionais surgem questões muito difíceis. Quando difere do estado, o que é uma nação? Que tipo de unidade ela constitui, e quais são seus direitos? Se a Irlanda é uma nação, o Ulster é? E se Ulster é uma nação Britânica e Protestante, o que dizer da metade Católica do Ulster? A história nos deu, em alguns casos, uma resposta prática. Assim, mostrou que, sob o desfrute do dom de um governo responsável, Franceses e Britânicos, apesar de todas as disputas históricas e todas as diferenças de crença religiosa, língua e estrutura social, fundiram-se na nação do Canadá. A história justificou a convicção de que a Alemanha era uma nação, e ridicularizou o dito desdenhoso de Metternich de que a Itália era uma expressão geográfica. Mas é mais difícil decidir como devemos antecipar a história e quais direitos conceder a um povo que afirma ser uma unidade autodeterminante. Não há dúvida de que a tendência geral do Liberalismo é favorecer

a autonomia, mas, diante dos problemas de subdivisão e da complexidade de cada grupo, ele tem que se apoiar no ensino concreto da história e na visão prática da arte de governar [Statesmanship] para determinar como as linhas da autonomia devem ser traçadas. Há, no entanto, um teste empírico que parece em termos gerais aplicável. Onde uma nação mais fraca, incorporada a uma maior ou mais forte, puder ser governada por leis ordinárias aplicáveis a ambas as partes da união, e cumprindo todos os princípios ordinários de liberdade, tal arranjo será, provavelmente, o melhor para ambas as partes. Mas nos lugares onde esse sistema falha, onde o governo é constantemente forçado a recorrer a uma legislação excepcional, ou talvez a desliberalizar suas próprias instituições, a questão torna-se urgente. Sob tais condições, a democracia mais liberal mantém um sistema que destruirá seus próprios princípios. O conquistador Assírio, observa o Sr. Herbert Spencer, que é retratado nos baixos-relevos conduzindo seu cativo por uma corda, está ele mesmo amarrado com essa corda. Ele é privado de sua liberdade enquanto mantiver seu poder.

Sobre a raça, que muitas pessoas confundem erroneamente com nacionalidade, surgem questões similares. No que diz respeito aos direitos elementares, não pode haver dúvida quanto à atitude do Liberalismo. Quando consideramos o poder político que deveria garantir tais direitos, surgem questões de fato. O Negro ou o Cafre é mental e moralmente capaz de se autogovernar ou de participar de um Estado autônomo? A experiência da Colônia do Cabo tende à visão afirmativa. A experiência americana do negro dá, creio, uma resposta mais duvidosa. Uma extensão ilusória dos direitos do homem branco ao negro pode ser a melhor maneira de arruinar o negro. Destruir o costume tribal, introduzindo concepções de propriedade individual, a livre disposição da terra e a compra gratuita de gim pode ser o método mais conveniente para o expropriador. Em todas as relações com os povos mais fracos, estamos nos movendo em uma atmosfera viciada pelo uso dissimulado de palavras engrandecedoras. Se os homens dizem igualdade, querem dizer opressão com aparência de justiça. Se eles dizem tutela, parecem se referir ao tipo de tutela estendida ao ganso para engorda. Em tal atmosfera, talvez, nosso caminho mais seguro, na medida em que os princípios e deduções valem, é fixar nossos olhos nos elementos da questão e, em qualquer parte do mundo, defender qualquer método que consiga proteger o “homem de cor” da violência, do chicote, da expropriação e do gin; acima de tudo, até onde for possível, do homem branco em si. Até que o homem branco tenha aprendido por completo a governar sua própria vida, a melhor de todas

as coisas que ele pode fazer com o homem negro é não fazer nada com ele. Sobre essa relação, o dia de um Liberalismo mais construtivo ainda está por vir.

8. Liberdade Internacional

Se a não interferência é o melhor para o bárbaro, muitos Liberais a consideram a sabedoria suprema nos assuntos internacionais em geral. Examinarei essa visão mais tarde. Aqui apenas observo: (1) É da essência do Liberalismo se opor ao uso da força, a base de toda tirania. (2) É uma de suas necessidades práticas resistir à tirania dos armamentos. Não apenas a força militar pode se voltar diretamente contra a liberdade, como na Rússia, mas há maneiras mais sutis, como na Europa Ocidental, em que o espírito militar corrói as instituições livres e absorve os recursos públicos que poderiam ser dirigidos ao avanço da civilização. (3) À medida que o mundo se torna livre, o uso da força perde o sentido. Não há propósito na agressão, a não ser para impedir uma forma ou outra de sujeição nacional.

9. Liberdade Política e Soberania Popular

Subjacente a todas essas questões de direitos está a questão de como eles devem ser assegurados e mantidos. Seria considerando a responsabilidade do executivo e legislativo como uma responsabilidade da comunidade como um todo? Essa é a resposta geral e indica uma das linhas de conexão entre a teoria geral da liberdade e a doutrina do sufrágio universal e da soberania do povo. A resposta, porém, não atende a todas as possibilidades que a questão suscita. O povo como um todo pode ser descuidado com seus direitos e incapaz de gerenciá-los. Eles podem se basear na conquista de outros, na expropriação dos ricos ou em qualquer forma de tirania ou loucura coletiva. É perfeitamente possível que, do ponto de vista da liberdade geral e do progresso social, um direito ao voto limitado dê melhores resultados do que um mais extenso. Mesmo neste país é possível sustentar a perspectiva de que a ampliação do sufrágio em 1884 tendeu por alguns anos a deter o desenvolvimento da liberdade em várias direções. Em que teoria se baseia o princípio da soberania popular, e dentro de quais limites ele é válido? Faz parte dos princípios gerais de liberdade e igualdade, ou há outras ideias envolvidas? Estas são algumas das questões que teremos de examinar.

Passamos pelas principais fases do movimento Liberal em uma revisão muito sumária, e notamos, primeiro, que ele é coextensivo com a vida. Preocupa-se com o indivíduo, a família, o Estado. Toca a indústria, a lei, a religião, a ética. Não seria difícil, se o espaço permitisse, ilustrar sua influência na literatura e na arte, descrever a guerra com a convenção, a insinceridade e o mecenato, e a luta pela livre expressão, pela realidade, pela alma do artista. O Liberalismo é um elemento que penetra em toda estrutura de vida do mundo moderno. Em segundo lugar, é uma força histórica efetiva. Se seu trabalho não está em nenhum lugar completo, está em quase todos em andamento. O Estado moderno, como o vemos na Europa fora da Rússia, nas colônias britânicas, na América do Norte e do Sul, como começamos a vê-lo no império russo e em todo o vasto continente da Ásia, é a velha sociedade autoritária modificada em maior ou menor grau pela absorção dos princípios Liberais. Em terceiro lugar, se nos concentrarmos nos princípios em si mesmos, reconhecemos o Liberalismo em todos esses departamentos como um movimento que faz jus ao próprio nome – um movimento de liberação, uma eliminação de obstruções, uma abertura de canais para o fluxo de livre e espontânea atividade vital. Em quarto lugar, vimos que em um grande número de casos o que é, sob um aspecto um movimento pela liberdade, é por outro um movimento em direção à igualdade, e a associação habitual desses princípios foi, até o momento, confirmada. Por outro lado, e por último, temos visto numerosos casos em que a definição mais exata de liberdade e o significado preciso de igualdade permanecem obscuros, e discuti-los será nossa tarefa. Além disso, admitimos que tomamos o liberalismo principalmente em seu aspecto mais inicial e negativo. Vimo-lo como uma força que atua dentro de uma sociedade antiga e a modifica pelo afrouxamento dos laços que sua estrutura impunha à atividade humana. Ainda temos de perguntar que esquema social construtivo, se houver algum, poderia ser formado com base nos princípios Liberais; e é aqui, se for o caso, que o significado mais completo dos princípios de Liberdade e Igualdade deve aparecer, e os métodos para aplicá-los devem ser apresentados. O problema da soberania popular aponta para a mesma necessidade. Portanto estabelecemos os objetivos do restante de nossa tarefa de forma clara. Temos que chegar aos fundamentos do Liberalismo e considerar que tipo de estrutura pode ser erguida sobre a base que eles oferecem. Abordaremos a questão traçando o movimento histórico do pensamento Liberal através de certas fases bem definidas. Veremos como os problemas apontados foram atacados por sucessivos pensadores, e como soluções parciais deram ocasião a investigações mais profundas. Tendo como guia o real movimento das ideias,

chegaremos ao centro e ao coração do Liberalismo, e tentaremos formular uma concepção do que é essencial no credo Liberal como uma teoria construtiva da sociedade. Aplicaremos, então, essa concepção às questões maiores, políticas e econômicas, de nossos dias; e isso nos permitirá finalmente estimar a posição atual do Liberalismo como uma força viva no mundo moderno, e a perspectiva de transformar seus ideais em realidades.

III. O MOVIMENTO DA TEORIA

Grandes mudanças não são causadas por ideias apenas; mas sem ideias elas não podem ser consumadas. Para quebrar a camada de gelo do costume e romper as correntes da autoridade, as paixões dos homens devem ser despertadas; mas a paixão por si mesma é cega e seu mundo é caótico. Para serem efetivos os homens devem agir conjuntamente, e para agir conjuntamente eles devem ter um entendimento e um objetivo comum. Quando se trata de uma questão sobre qualquer mudança de longo alcance, eles não devem meramente conceber seu fim imediato com clareza. Eles devem converter outros, comunicar simpatia e conquistar os não convencidos. Acima de tudo, eles devem mostrar que o seu objetivo é possível, que é compatível com as instituições existentes ou pelo menos com alguma forma viável de vida social. Na verdade, eles são, pelas exigências de sua posição, levados a elaborar ideias e, no fim, a alguma forma de filosofia social; e as filosofias que são a força motriz por trás deles são aquelas que surgem desta forma, a partir das demandas práticas do sentimento humano. As filosofias que permanecem inefetivas e acadêmicas são aquelas que são formadas por reflexão abstrata sem relação com as almas sedentas do gênero humano.

Na Inglaterra, é verdade, onde homens tendem a ser tímidos e inábeis na região da teoria, o movimento liberal tem frequentemente procurado dispensar os princípios gerais. Nos seus primórdios e nas suas formas mais moderadas, perseguiu seus fins sob o disfarce do constitucionalismo. Contra as reivindicações da monarquia Stuart, houve um caso histórico como também um argumento filosófico, e os primeiros líderes do parlamento basearam-se mais em precedentes do que em princípios. Este método foi incorporado na tradição Whig e segue sendo, até o nosso tempo, um dos elementos que compõem a constituição funcional da mente Liberal. É, por assim dizer, o elemento conservador no Liberalismo, valioso na resistência à invasão, valioso em assegurar continuidade de desenvolvimento e insuficiente para

propósitos de reconstrução. Manter a antiga ordem sob circunstâncias alteradas pode ser, na verdade, iniciar uma revolução. Foi assim no século XVII. Pym e seus seguidores poderiam encontrar justificação para suas alegações na nossa história constitucional, mas, para fazê-lo, eles tiveram de retroceder para antes dos Stuart e dos Tudors; e aplicar os princípios dos séculos XIV e XV em 1640 era, com efeito, instituir uma revolução. No nosso tempo, manter o direito dos Comuns contra os Lordes é, à primeira vista, aderir ao antigo direito constitucional, mas fazer isso sob as novas circunstâncias que tornam os Comuns representantes da nação como um todo é, na realidade, estabelecer a democracia pela primeira vez em bases firmes, e isto é, novamente, realizar uma revolução.

Agora, aqueles que intentam uma revolução devem saber para onde estão levando o mundo. Eles têm necessidade de uma teoria social – e na verdade, os apóstolos mais meticulosos do movimento sempre têm tal teoria; e embora, como notamos, a teoria emerja das necessidades práticas sentidas por eles, e é, portanto, apta a investir ideias de valor meramente temporário com o caráter de verdades eternas, não deve ser por isso descartada como tendo importância secundária. Uma vez formada, ela reage sobre as mentes de seus aderentes, e dá direção e unidade para seus esforços. Ela se torna, por sua vez, uma real força histórica, e o grau de sua coerência e adequação é matéria, não meramente de interesse acadêmico, mas de momento prático. Além disso, o curso de um movimento é mais claramente entendido apreciando os sucessivos pontos de vista que seus pensadores e políticos assumiram do que seguindo as curvas tortuosas dos eventos políticos e o emaranhado das controvérsias partidárias. O ponto de vista naturalmente afeta todo o método de lidar com problemas, sejam especulativos ou práticos, e para o historiador serve como centro em torno do qual ideias e políticas que são talvez diferentes, e mesmo conflitantes umas com as outras, podem ser agrupadas, mostrando suas afinidades subjacentes. Deixe-nos então procurar determinar os principais pontos de vista que o movimento Liberal assumiu, e distinguir os principais tipos de teoria na qual a paixão pela liberdade procurou se expressar.

O primeiro destes tipos eu chamarei de Teoria da Ordem Natural.

O mais antigo Liberalismo teve de lidar com o governo autoritário na igreja e no estado. Teve que reivindicar os elementos da liberdade pessoal, civil e econômica; e ao fazê-lo, tomou posição sobre os direitos do homem e, na proporção em que foi forçado a ser construtivo, na suposta harmonia da ordem natural. O governo

reivindicou autoridade sobrenatural e ordenança divina. A teoria Liberal respondeu, com efeito, que os direitos do homem repousam na lei da natureza, e os do governo na instituição humana. A mais velha “instituição” nesta visão era o indivíduo, e a sociedade primordial, o agrupamento natural de seres humanos sob a influência da afeição familiar em prol de ajuda mútua. A sociedade política foi um arranjo mais artificial, uma convenção feita com o propósito específico de assegurar uma ordem melhor e manter a segurança comum. Foi, talvez, como Locke sustentou, fundada em um contrato entre o rei e o povo, um contrato que seria encerrado se qualquer parte violasse os seus termos. Ou, como na visão de Rousseau, era essencialmente um contrato das pessoas umas com as outras, um arranjo por meio do qual, de muitas vontades individuais conflitantes, uma vontade comum ou geral poderia ser formada. Um governo pode ser instituído como o órgão dessa vontade, mas seria, pela natureza do caso, subordinado ao povo do qual a autoridade é derivada. O povo era soberano. O governo era seu delegado.

Quaisquer que sejam as diferenças de perspectiva que compartilhem essas teorias, aqueles que, de Locke a Rousseau e Paine, trabalharam com essa ordem de ideias, concordaram em conceber a sociedade política como uma restrição a qual os homens se submetem voluntariamente por propósitos específicos. Instituições políticas foram a origem da sujeição e da desigualdade. Antes e por detrás delas estava o conjunto de indivíduos livres e iguais. Mas o indivíduo isolado era impotente. Ele tinha direitos que eram limitados apenas pelos direitos correspondentes de outros, mas não podia impô-los, a não ser que o acaso lhe desse vantagem. Portanto, ele achou melhor entrar em um acordo com outros para assegurar o respeito mútuo dos direitos; e para este propósito ele instituiu um governo para manter seus direitos dentro da comunidade e defendê-la contra o ataque externo. Segue-se que a função do governo era limitada e definível. Era manter os direitos naturais do homem tão precisamente quanto as condições da sociedade permitissem, e não fazer nada além disso. Qualquer outra ação empregando o poder compulsório do Estado era uma violação do entendimento sobre o qual o governo se apoiava. Ao aderir ao pacto, o indivíduo abriu mão dos seus direitos o tanto quanto foi necessário pela condição de se submeter a um governo comum [common rule] – tanto quanto foi necessário, e nada mais [so much and no more]. Ele desistiu de seus direitos naturais e recebeu em troca direitos civis, algo menos completo, talvez, mas mais eficaz, já que se apoiava na garantia do poder coletivo. Se você quiser descobrir, então, quais direitos civis o homem deve ter em sociedade, você deve investigar quais são os direitos naturais do

homem²⁰, e o quanto eles são inevitavelmente modificados para acomodar as reivindicações conflitantes dos homens uns com os outros. Qualquer interferência que vá além desta necessária acomodação é opressão. Direitos civis deveriam estar o mais de acordo possível com os direitos naturais, ou, como Paine diz, um direito civil é um direito natural modificado.

Esta concepção das relações entre Estado e indivíduo sobreviveu por muito mais tempo do que a teoria na qual se apoiava. É a base de todo o ensinamento da escola de Manchester. Seu espírito foi absorvido, como veremos, por muitos dos Utilitaristas. Operou, apesar de que em força decrescente, por todo o século XIX; e é fortemente defendida por Liberais contemporâneos como M. Faguet, o qual francamente revoga suas fundações especulativas e as reduz à utilidade social. Sua força está, com efeito, não em seus princípios lógicos, mas na compacidade e consistência que dá a uma visão das funções do Estado, que responde a certas necessidades da sociedade moderna. Enquanto estas necessidades foram preeminentes, a teoria foi de valor vívido [living value]. Na medida em que elas foram satisfeitas e outras necessidades emergiram, surgiu a exigência de um mais completo e sólido princípio.

Mas houve outro lado da teoria da natureza que nós não devemos ignorar. Se nesta teoria o governo é o estraga-prazeres [marplot] e a autoridade a fonte de opressão e estagnação, onde estão as molas do progresso e da civilização? Claramente, na ação dos indivíduos. Quanto mais o indivíduo recebe livre espaço para o uso de suas faculdades, mais rapidamente a sociedade como um todo irá avançar. Há aqui elementos de uma importante verdade, mas qual é a implicação? Se o indivíduo é livre, quaisquer dois indivíduos, cada um perseguindo seus próprios fins, podem se encontrar em conflito. Foi, de fato, a possibilidade de tal conflito que foi reconhecida por nossa teoria como a origem e fundação da sociedade. Para que sua liberdade fosse efetiva, os homens tiveram de concordar em alguma medida com restrições mútuas. Mas no curso do século XVIII, e particularmente na esfera econômica, surgiu uma visão de que o conflito de vontades é baseado em equívoco e ignorância, e que seus danos [mischiefs] são acentuados pela repressão governamental. No fundo há uma harmonia natural de interesses. Mantenha a ordem externa, suprima a violência, assegure aos homens a posse de sua propriedade, e imponha o cumprimento dos

²⁰ Cf. o preâmbulo da Declaração Dos Direitos do Homem pela Assembléia Nacional Francesa em 1789. A assembléia estabelece “os direitos naturais inalienáveis e sagrados do homem”, de modo que, entre outras coisas, “os atos do poder legislativo e aqueles do poder executivo, sendo capazes de ser a qualquer momento comparados com o fim de qualquer instituição política, podem ser mais respeitados adequadamente”.

contratos, e o resto funcionará por conta própria. Cada homem se guiará pelo auto-interesse, mas o interesse o conduzirá pelas linhas da maior produtividade. Se todas barreiras artificiais forem removidas, ele encontrará a ocupação que melhor se adequa às suas capacidades, e esta será a ocupação na qual ele será mais produtivo, e, portanto, mais valioso socialmente. Ele terá que vender seus produtos a um comprador disposto, portanto ele deve dedicar-se à produção de coisas que outros precisam, coisas, portanto, de valor social. Ele fará, de acordo com sua preferência, aquilo que lhe renderá o preço mais alto, e isto será, no tempo e lugar específico e em relação às suas capacidades específicas, aquilo que de mais se necessita. Ele irá, novamente, encontrar o empregador que melhor lhe pagará, e este será o empregador para o qual ele pode fazer o melhor serviço. O auto-interesse, se esclarecido e livre, irá, em resumo, levá-lo a se portar de maneira coincidente com o interesse público. Há, neste sentido, uma harmonia natural entre indivíduo e sociedade. De fato, esta harmonia pode requerer uma certa quantidade de educação e esclarecimento para se fazer efetiva. O que não se requer é a “interferência” governamental, que sempre atrapalha as causas que tornam o seu funcionamento suave e eficaz. O governo deve se manter imparcial, e deixar que o jogo seja jogado pelos indivíduos. A teoria dos direitos naturais do indivíduo é, portanto, suplementada pela teoria da harmonia mútua dos indivíduos e necessidades sociais, e, uma vez completa, forma uma concepção da sociedade humana que é *prima facie* viável, que, de fato, contém elementos importantes de verdade, e que foi sensível às necessidades de uma grande classe e às muitas exigências da sociedade como um todo, durante um período considerável.

Em ambos os lados, no entanto, a teoria exhibe, quando criticada, fraquezas fundamentais que contém tanto uma significância histórica quanto especulativa. Vamos primeiro considerar a concepção dos direitos naturais. O que eram estes direitos, e em que eles se apoiavam? No primeiro ponto, os homens procuraram ser explícitos. A título de ilustração, nós não podemos fazer melhor do que citar as principais cláusulas da declaração de 1789²¹.

Artigo I - Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos. Distinções sociais somente podem ser fundadas na utilidade comum.

²¹ A comparação da Declaração da Assembléia em 1789 com aquela da convenção de 1793 é muito interessante, tanto pelos pontos de concordância e diferença, mas exigiria um longo exame. Eu observo um ou dois pontos de passagem.

Artigo II - O fim de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem²². Estes direitos são liberdade, propriedade, segurança (la sûreté), e a resistência à opressão.

Artigo III - O princípio de toda soberania reside essencialmente na nação...

Artigo IV - Liberdade consiste no poder de fazer qualquer coisa que não prejudique outros; portanto, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão os que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites somente podem ser determinados por lei.

Artigo V - A lei é a expressão da vontade geral. Todo cidadão tem o direito de participar (concorrer), pessoalmente ou por representação, em sua formação.

O restante deste artigo insiste na imparcialidade da lei e na igual admissão de todos cidadãos aos cargos públicos. A declaração de 1793 é mais enfática sobre a igualdade, e mais retórica. O artigo III fala, “Todos os homens são iguais por natureza e diante da lei.”

É fácil submeter estes artigos a uma crítica mesquinha que ignora por completo seu espírito. Eu chamaria atenção apenas para um ou dois pontos de princípio.

a) Quais são os direitos realmente reivindicados? “Segurança” e “resistência à opressão” não são em princípio distintos, e, além disso, podem ser considerados como contidos na definição de liberdade. O significado básico é “A segurança da liberdade em relação à sua pessoa e propriedade é direito de todo homem”. Assim expresso, será visto que este direito postula a existência de uma sociedade ordenada, e estabelece que é o dever de tal sociedade assegurar a liberdade de seus membros. O direito do indivíduo, então, não é algo independente da sociedade, mas um dos princípios que uma boa ordem social deve reconhecer.

b) Observe que igualdade é limitada pela “utilidade comum”, e que a esfera da liberdade é em última instância definida pela “lei”. Em ambos os casos nós somos remetidos do indivíduo para as necessidades ou para a decisão da sociedade como um todo. Há, além disso, duas definições de liberdade. (1) É o poder de fazer o que não

²² Contraste 1793, Art. I: “O fim da sociedade é a felicidade comum. O governo é instituído para garantir ao homem o gozo dos seus direitos naturais e imprescritíveis”.

prejudique os outros. (2) É um direito limitado pela consideração de que outros devem gozar dos mesmos direitos. É importante ter em mente que estas duas definições são muito discrepantes. Se meu direito de nocautear um homem é apenas limitado pelo direito dele de fazer o mesmo, a lei não tem porque interferir quando nós levantamos nossos punhos [take to our fists]. Se, por outro lado, eu não tenho direito de fazer mal a outro, a lei deveria interferir. Pouquíssima reflexão é suficiente para mostrar que este é um princípio mais sólido, e que o respeito pela igual liberdade do outro não é uma definição adequada de liberdade. Meu direito de manter meu vizinho acordado ao tocar piano a noite toda não é satisfatoriamente contrabalançado pelo direito dele de manter um cachorro uivando durante todo o tempo em que o piano é tocado. O direito de um “patrão explorador”²³ de pagar salários de fome não é satisfatoriamente limitado pelo direito correspondente de que seu empregado gozaria, caso ele estivesse em uma posição de impor os mesmos termos à outra pessoa. De maneira geral, o direito de prejudicar ou tirar vantagem do outro não é suficientemente limitado pelo direito que esse outro poderia exercer, caso tivesse o poder de retaliar na mesma moeda. Não há direito de prejudicar o outro; e se nós perguntarmos o que é dano, nós somos novamente jogados de volta a algum princípio geral que anulará a pretensão individual de se fazer o que quiser.

c) A doutrina da soberania popular se apoia em dois princípios. (1) Diz-se que reside na nação. A lei é a expressão da vontade geral. Aqui a “nação” é concebida como um todo coletivo, como uma unidade. (2) Todo cidadão tem o direito de participar na elaboração da lei. Aqui a questão é de direito individual. Qual é a base real de representação democrática – a unidade da vida nacional, ou o direito inerente do indivíduo de ser consultado sobre o que lhe diz respeito?

Além disso, e esta é uma questão muito séria, qual é a autoridade final – a vontade da nação, ou os direitos do indivíduo? Suponha que a nação deliberadamente decida por leis que neguem os direitos do indivíduo, tais leis devem ser obedecidas em nome da soberania popular, ou desobedecidas em nome dos direitos naturais? É um problema real, e nessas linhas é, infelizmente, bastante insolúvel.

Estas dificuldades estavam entre as considerações que levaram a formação do segundo tipo de teoria liberal, e o que resta ser dito sobre a harmonia da ordem natural pode ser tomado em conjunção com esta segunda teoria, para a qual nós

²³ No original “sweater”, termo referente ao patrão nas “sweatshops”. Estes eram lugares insalubres, onde eram realizadas manufaturas em péssimas condições (N.T.).

podemos agora passar, e que é conhecida como O Princípio da Maior Felicidade [The Greatest Happiness Principle].

Bentham, que passou a maior parte de sua vida elaborando o Princípio da Maior Felicidade como uma base de reconstrução social, estava plenamente atento [fully alive] às dificuldades que nós encontramos na teoria dos direitos naturais. Os supostos direitos do homem eram para ele um tanto de falácias anárquicas. Eles não eram fundados em nenhum princípio claramente atribuível, e não admitiam demonstração. “Eu digo que eu tenho um direito”, “Eu digo que você não tem tal direito”. Entre os contendentes, quem ou o que decidirá? Qual era a suposta lei da natureza? Quando foi escrita, e pela autoridade de quem? Em que base nós sustentamos que homens são livres e iguais? Em qual princípio e dentro de quais limites nós podemos manter o direito à propriedade? Houve momentos em que, por admissão universal, esses direitos tiveram de ceder. O que o direito à propriedade vale em tempos de guerra ou diante de qualquer necessidade geral avassaladora? A própria Declaração reconhece a necessidade do apelo à utilidade comum ou à lei para definir os limites do direito individual. Bentham tornou todos os direitos dependentes da utilidade comum, e com isso ele tornou possível o exame de todas as reivindicações conflitantes à luz do princípio geral. Ele as mediu por um padrão comum. Tem o homem o direito de expressar sua opinião livremente? Para determinar a questão nas linhas de Bentham, nós devemos perguntar se é, em geral, útil para a sociedade que a livre expressão de opinião deva ser permitida, e isto, ele diria, é uma questão que pode ser decidida por raciocínio geral e pela experiência dos resultados. Claro, nós temos que considerar os pontos positivos e negativos. Se a livre expressão de opinião é permitida, a falsa opinião encontrará voz e enganará muitos. A questão seria, o ganho derivado da livre discussão compensa a perda envolvida na disseminação do erro? E Bentham estaria livre para julgar segundo os resultados. Deveria o Estado manter os direitos de propriedade privada? Sim, se a admissão destes direitos é útil para a comunidade como um todo. Não, se não são úteis. Alguns direitos de propriedade, novamente, podem ser vantajosos, outros desvantajosos. A comunidade é livre para fazer a seleção. Se achar que certas formas de propriedade estão funcionando para o exclusivo benefício dos indivíduos e para o prejuízo do bem comum, tem boas razões para suprimir tais formas de propriedade, enquanto pode, com igual justiça, manter outras formas de propriedade que são consideradas sólidas quando julgadas pelo efeito no bem-estar comum. Ela não é limitada por nenhum direito “imprescritível” do indivíduo. Pode fazer com o indivíduo o que quiser desde que tenha o bem do todo

em vista. No que diz respeito à questão do direito, o princípio Benthamita pode ser considerado como decididamente socialista e até mesmo autoritário. Contempla, pelo menos como uma possibilidade, a completa subordinação do indivíduo às reivindicações sociais.

Há, contudo, um outro lado do princípio Benthamita, que só poderemos entender se tomarmos os fundamentos da teoria como uma doutrina positiva. Qual é esta utilidade social que nós temos falado? No que ela consiste? O que é útil para a sociedade e o que é prejudicial? A resposta tem o mérito de grande clareza e simplicidade. Uma ação é boa quando tende a promover maior felicidade possível para o maior número possível daqueles afetados por ela. Uma ação, assim como, claro, uma instituição ou sistema social. É útil o que está em conformidade com o princípio. É prejudicial o que está em conflito com ele. É certo o que está de acordo com ele, é errado o que está em conflito com ele. O Princípio da Maior Felicidade é o princípio único e supremo de conduta. Observe que ele impõe a nós duas considerações. Uma é a maior felicidade. Agora, a felicidade é definida como consistindo positivamente na presença de prazer, negativamente na ausência de dor. Um prazer maior é então preferível a um menor, um prazer desacompanhado de dor a um envolvendo dor. Concebendo dor como uma quantidade negativa de prazer, nós podemos dizer que o princípio requer que nós sempre levemos em conta quantidade e prazer, e nada além disso. Mas, secundariamente, o número de indivíduos afetados importa. Um ato pode causar prazer em um e dor em dois. Então está errado, a não ser, de fato, que o prazer fosse muito grande e a dor em cada caso pequena. Nós devemos balancear as consequências, levando todos os indivíduos afetados em conta, e “todos devem contar por um e ninguém por mais de um”. Este comentário é uma parte integral da fórmula original. Entre a felicidade do seu pai, do seu filho, ou de si mesmo, e a felicidade de um estranho, um homem deve ser imparcial. Ele deve unicamente considerar a quantidade de prazer assegurada ou de dor infligida.

Agora, nesta concepção de quantidades mensuráveis de prazer e dor há, como muitos críticos têm insistido, algo irreal e acadêmico. Nós teremos de retornar a esse ponto, mas vamos primeiro nos esforçar para entender a consequência dos ensinamentos de Bentham sobre os problemas de seu próprio tempo e sobre o desenvolvimento subsequente do pensamento liberal. Para esse objetivo nós vamos nos ater ao que há de real na sua doutrina, mesmo que nem sempre seja definido com precisão acadêmica. Os pontos salientes que notamos, então, são (1) a subordinação

de toda consideração de direito a considerações de felicidade, (2) a importância do número, e (3) como o outro lado da mesma doutrina, a insistência na igualdade ou imparcialidade entre homens. A utilidade comum que Bentham considera é a felicidade experienciada por um número de indivíduos, todos os quais são calculados para este propósito como de igual valor. Este é o individualismo radical do credo Benthamita, para se opor àquela tendência socialista que nos chocou em nossa primeira avaliação.

Neste individualismo, igualdade é fundamental. Todos contam por um, ninguém por mais de um, pois todos podem sentir dor e prazer. Liberdade, por outro lado, não é fundamental, é um meio para um fim. Soberania popular não é fundamental, pois todo governo é um meio para um fim. Apesar disso, a escola de Bentham, no fim das contas, defendia a liberdade e a democracia. Consideremos a sua atitude.

Quanto ao governo popular, Bentham e James Mill raciocinaram desta maneira. Os homens, se deixados por si mesmos, quer dizer, se não forem treinados por uma disciplina educacional nem regulados [checked] pela responsabilidade, não considerarão o bem do maior número. Eles considerarão o seu próprio bem. Um rei, se não tiver o seu poder regulado [unchecked], irá governar em seu próprio interesse. Uma classe, se não tiver seu poder regulado, governará em seu próprio interesse. O único modo de assegurar a justa consideração da felicidade de todos é permitir a todos uma igual parcela de poder. É verdade que, se houver um conflito, a maioria irá prevalecer, mas cada um deles será movido pela consideração de sua própria felicidade, e a maioria como um todo, portanto, pela felicidade do maior número. Não há nenhum direito inerente ao indivíduo de participar do governo. Há uma reivindicação de ser levado em conta na distribuição dos meios para a felicidade, e de participar no trabalho do governo como um meio para esse fim. Segue-se disso, entre outras coisas, que se um homem ou uma classe pudesse se mostrar muito melhor e mais sábio que outros, o seu governo, de fato, conduziria mais à felicidade do maior número do que um sistema popular, então a atividade de governar deveria ser confiada a este homem ou a esta classe e ninguém deveria interferir nisso.

Todo o argumento, no entanto, pressupõe uma visão rudimentar do problema do governo. Em teoria, certamente é possível que haja uma questão, destacada de outras questões, em que esteja em jogo um interesse bem definido e mensurável de cada um dos sete milhões ou mais de eleitores. Por exemplo, a grande maioria do povo

inglês bebe chá. Comparativamente poucos bebem vinho. Deve uma determinada quantia ser cobrada como imposto sobre o chá ou sobre o vinho? Aqui, a maioria dos bebedores de chá tem um interesse mensurável, do mesmo tipo e aproximadamente no mesmo grau para cada; e o voto da maioria, se pudesse ser considerada apenas nesta questão e com base no interesse próprio apenas, pode ser concebido, sem contrassenso, como representando a soma dos interesses individuais. Até mesmo aqui, contudo, observe que, apesar do maior número ser considerado, a maior felicidade não se sai tão bem. Pois, para arrecadar a mesma quantia, o imposto sobre o vinho terá, como menos se bebe, de ser muito maior que o imposto sobre o chá, de modo que um pequeno ganho para os bebedores de chá pode infligir uma pesada perda para os poucos bebedores de vinho, e segundo o princípio benthamita não é claro que isto seria justo. Na verdade, é possível para uma maioria agir tiranicamente, insistindo num pequeno benefício a si mesma às custas, talvez, do real sofrimento de uma minoria. Agora o princípio utilitarista de forma alguma justifica tal tirania, mas parece ponderar o peso da perda de um homem contra o ganho de outro, e tal método de ponderação não se recomenda, no fundo, ao nosso senso de justiça. Podemos estabelecer que se há uma ordem social racional, ela deve ser uma que nunca repousa na condição essencial indispensável da felicidade de um homem pela miséria inevitável de outro, nem da felicidade de quarenta milhões de homens pela miséria de um. Pode ser temporariamente conveniente, mas é eternamente injusto que um homem morra pelo povo.

Nós podemos ir adiante. O caso do imposto discutido é, enquanto aplicado à política do estado moderno, irreal. Questões políticas não podem ser assim isoladas. Mesmo se nós votássemos por referendo em um imposto especial, a questão que os eleitores teriam que considerar nunca seria somente a receita e a incidência desse imposto. Todas as consequências sociais e econômicas indiretas do imposto teriam de ser consideradas, e no exemplo as pessoas escolhidas seriam influenciadas, e corretamente influenciadas, pela sua opinião, por exemplo, dos efeitos comparativos de beber chá e beber vinho. Nenhum elemento da vida social está separado do resto, tanto quanto nenhuma parte do corpo animal está separada do resto. Neste sentido, a vida da sociedade é corretamente considerada orgânica, e toda política pública considerada deve ser concebida em sua relação com a vida da sociedade como um todo. Mas no momento em que nós aplicamos esta visão à política, o modo benthamita de defender a democracia parece ser insuficiente. Os interesses de cada homem estão sem dúvidas no fim atados ao bem estar de toda a comunidade, mas a

relação é infinitamente sutil e indireta. Além disso, leva tempo para se ajustar, e o mal que é feito no presente pode apenas dar frutos quando a geração que o fez já morreu. Portanto, o benefício direto e calculável da maioria pode não coincidir de forma alguma com o bem último da sociedade como um todo; e supor que a maioria deve, por motivos de auto-interesse, governar no interesse da comunidade como um todo é na realidade atribuir à massa dos homens a visão completa dos problemas que sobrecarregam os maiores esforços da ciência e do estadista. Por último, supor que homens são governados inteiramente por um senso de seus interesses é uma falácia em vários sentidos [many-sided fallacy]. Os homens não são nem tão inteligentes e nem tão egoístas. Eles são influenciados pela emoção e pelo impulso, e, tanto para o bem como para o mal, apoiarão de maneira entusiasmada políticas públicas com as quais, enquanto indivíduos, eles não têm nada a ganhar. Para entender o valor real do governo democrático, nós teremos que investigar muito mais a fundo as relações do indivíduo com a sociedade.

Volto-me finalmente à questão da liberdade. Segundo os princípios Benthamitas não poderia haver aqui questão de direito individual irrevogável. Havia inclusive, como vimos, possibilidades de um socialismo completo [thorough-going] ou de um paternalismo autoritário no princípio Benthamita. Mas duas grandes considerações nos levaram na direção oposta. Uma surge das circunstâncias do dia. Bentham, originalmente um homem de temperamento conservador, foi levado ao radicalismo relativamente tarde na vida pela indiferença ou hostilidade das classes governantes aos seus esquemas de reforma. O governo, como ele o via, era da natureza de uma corporação fechada com um interesse pessoal hostil ao bem público, e seu trabalho é penetrado pela desconfiança do poder como tal. Era difícil naquele tempo acreditar em um corpo oficial honesto, colocando o bem comum acima de todo interesse pessoal ou corporativo, e reformadores naturalmente viram nas iniciativas individuais as fontes do progresso. Em segundo, e este era um argumento mais filosófico, supunha-se que o indivíduo tivesse uma melhor compreensão dos próprios interesses, e como o bem comum era a soma dos interesses individuais, segue-se que desde que todo homem seja livre para procurar seu próprio bem, o bem do maior número seria mais eficazmente realizado pela liberdade geral de escolha. Não foi negado que havia dificuldades em conciliar o auto-interesse com o bem geral. Mas homens como James Mill, que especialmente trabalhou neste lado do problema, sustentaram que eles poderiam superar isso pela educação moral. Treinados desde criança a associar o bem dos outros com o próprio, um homem viria, ele pensou, a se

importar com a felicidade dos outros como com a própria felicidade. Pois, no longo prazo, as duas coisas eram coincidentes. Particularmente em um sistema econômico livre, como notado acima, cada indivíduo, percorrendo o caminho da busca pelo maior lucro pessoal, cumpriria a função de maior lucro para a sociedade. Se isso for compreendido, nós teremos a verdadeira harmonia social baseada na operação espontânea do interesse pessoal iluminado pela inteligência e refinado pela disciplina dos instintos rebeldes. Portanto, apesar de seu ponto de partida ser diferente, os Benthamitas chegaram a resultados práticos não notavelmente divergentes daqueles da doutrina da liberdade natural; e, no todo, as duas influências trabalharam juntas na formação daquela escola que no período da reforma exerceu tão notável influência no Liberalismo Inglês, cujo trabalho agora examinaremos.

IV. “LAISSEZ-FAIRE”

A escola de Cobden está filiada de maneira geral tanto à doutrina da liberdade natural quanto à disciplina de Bentham. Divide com os Benthamitas a atitude perfeitamente prática cara à mente inglesa. Tem muito menos a dizer dos direitos naturais do que os teóricos franceses. Por outro lado, é impregnada com a convicção de que a ação livre do indivíduo é a mola propulsora de todo progresso²⁴. Seu ponto de partida é econômico. O comércio ainda está em grilhões. As piores das restrições internas arcaicas foram, de fato, abolidas. Mas ainda assim Cobden trabalha ativamente para finalmente emancipar Manchester dos direitos senhoriais que não possuem lugar no século XIX. O principal trabalho, contudo, é a liberação do comércio internacional. As Leis dos Cereais [Corn Laws]²⁵, como mesmo os reformadores tarifários de nosso tempo admitem, foram concebidas para atender aos interesses das classes governantes. Elas efetivamente impuseram um imposto na comida das massas para o benefício dos donos das terras, e como resultado das revoluções agrária e industrial, que estão em progresso desde 1760, as massas foram trazidas para o ponto mais baixo da miséria econômica. Dê a cada homem o direito de comprar no mercado mais barato e vender no mercado mais caro, urgem os

²⁴ “Se me fosse pedido para resumir em uma sentença a diferença e conexão (entre as duas escolas) eu diria que os homens de Manchester eram os discípulos de Adam Smith e Bentham, enquanto os radicais filosóficos seguiam Bentham e Adam Smith” (F. W. Hirst, *The Manchester School*, Intro., p. xi). Lord Morley, na conclusão do capítulo de sua Vida de Cobden, aponta que foi a visão de “política como um todo” em conexão com o movimento econômico da sociedade que distinguiu a escola de Cobden da dos Benthamitas.

²⁵ As Leis do Milho aumentaram os lucros e o poder político associados à propriedade da terra. Aumentaram os preços dos alimentos e os custos de vida para o povo britânico e prejudicaram o crescimento de outros setores econômicos britânicos, como a manufatura, reduzindo a renda disponível. Foram estabelecidas em 1815. (N.T.)

Cobdenitas, e o comércio automaticamente se expandirá. A carreira empresarial estaria aberta para os talentos. O bom trabalhador comandaria o valor total do dinheiro de seu trabalho, e seu dinheiro compraria para ele comida e roupas pelos menores preços do mercado mundial. Só assim ele ganharia o valor total de seu dinheiro, sem pagar impostos a ninguém. Impostos devem haver para manter o governo, mas se nós olhássemos para os gastos do governo, descobriríamos que ele depende sobretudo de armamentos. Por que necessitamos de armamentos? Primeiro, por causa dos antagonismos sociais estimulados e mantidos por um sistema protecionista. As relações comerciais livres entre as nações gerariam conhecimento mútuo e uniriam os povos separados por incontáveis laços de interesses comerciais. Livre-comércio significa paz, e uma vez ensinado pelo exemplo da prosperidade da Grã-Bretanha, outras nações seguiriam este exemplo, e o livre-comércio seria universal. A outra raiz da ameaça nacional foi o princípio de intervenção. Nós assumimos a responsabilidade de definir os direitos de outras nações. Como nós podemos julgar por outras nações? A força não era o remédio. Deixe cada povo ser livre para realizar a sua própria salvação. As coisas não eram tão perfeitas conosco a ponto de precisarmos colocar ordem na casa de outras pessoas. Para que haja completa liberdade pessoal, deve haver liberdade nacional. Deve haver também liberdade colonial. As colônias não poderiam mais ser governadas no interesse da metrópole [mother country], nem devem exigir guarnições permanentes mantidas por ela. Eram terras distantes: se lhes dermos liberdade elas terão um grande futuro próprio, serão capazes de se proteger e de se desenvolver com liberdade para a verdadeira nacionalidade. Liberdade pessoal, liberdade colonial, liberdade internacional, eram partes de um todo. Não intervenção, paz, restrição de armamentos, contenção de gastos, redução de impostos, eram séries conectadas de consequências práticas. O dinheiro retirado dos inúteis gastos militares não precisa ser todo remetido ao contribuinte. Uma fração disso dedicada à educação – livre, secular e universal – faria tão bem quanto faz mal o gasto com armas e navios. Aumentar o nível de inteligência e prover a substancial igualdade de oportunidade de início, sem a qual a massa de homens não poderia fazer uso da liberdade concedida pela remoção das restrições legislativas. Havia aqui elementos de uma visão mais construtiva pela qual Cobden e seus amigos não receberam sempre suficiente crédito.

Em geral, no entanto, o ensinamento da escola de Manchester tendia tanto nos assuntos externos como nos internos a uma visão restrita do funcionamento do governo. O governo tinha que manter a ordem, proteger os homens da violência e da

fraude, mantê-los seguros em pessoa e propriedade contra inimigos estrangeiros e domésticos, dar-lhes reparação contra dano, para que então possam confiar em colher onde semearam, podendo desfrutar dos frutos de sua indústria, podendo entrar desimpedidos em acordos que quiserem com outros para seu benefício mútuo. Vejamos quais críticas contra essa visão foram levantadas pelos contemporâneos de Cobden e pela alta voz dos próprios fatos. O antigo regime econômico estava em decadência por todo o século dezoito. A separação do trabalhador da terra estava completa na época em que a Liga Contra as Leis dos Cereais [Anti-Corn Law League]²⁶ foi formada. A massa do campesinato inglês era de trabalhadores sem-terra trabalhando por um salário semanal de dez ou doze xelins, e frequentemente por muito menos. A ascensão da indústria maquinofatureira desde 1760 destruiu o antigo sistema doméstico e reduziu o trabalhador urbano à posição de operário subordinado a um empregador, o qual achou o caminho para a riqueza fácil no monopólio da manufatura desfrutada por este país por duas gerações após a guerra napoleônica. O sistema fabril logo levou a situação a um ponto crítico pelo emprego sistemático de mulheres e crianças sob condições que escandalizaram a consciência pública quando se tornaram conhecidas. Desde cedo admitiu-se que, no caso das crianças, o princípio do livre contrato não poderia ser aplicado. Isso foi alegado pelo próprio Cobden. Admitindo, para fins de argumento, que o adulto poderia fazer uma barganha melhor para si mesmo do que qualquer um poderia fazer por ele ou por ela, ninguém poderia argumentar que aquela pobre criança apreendida pelos tutores da Lei dos Pobres [Poor Law]²⁷ e entregue a um fabricante, tinha algo a dizer ou poderia ter qualquer julgamento a respeito do trabalho que lhe foi designado. Ela tinha que ser protegida, e a experiência mostrou que tinha que ser protegida por lei. O livre contrato não resolvia a questão da criança desamparada. Ela foi deixada para ser explorada pelo empregador em seu próprio interesse, e qualquer consideração que possa ser mostrada por sua saúde e bem estar pelos indivíduos era um assunto de benevolência individual, não um direito assegurado pela operação necessária do sistema de liberdade.

²⁶ A Anti-Corn Law League foi um movimento político de sucesso na Grã-Bretanha que visava a abolição das impopulares Corn Laws, que protegiam os interesses dos proprietários de terras ao cobrar impostos sobre o trigo importado, aumentando assim o preço do pão numa época em que os donos das fábricas estavam tentando cortar os salários (N.T).

²⁷ Trata-se de uma lei de 1834 que garantiu que os pobres fossem alojados em asilos, vestidos e alimentados. As crianças que entravam no asilo recebiam alguma escolaridade. Em troca desse cuidado, todos os indigentes do asilo teriam que trabalhar várias horas por dia (N.T.).

Mas estes argumentos admitiam grande extensão. Se a criança estava desamparada, estava a pessoa adulta, homem ou mulher, em uma melhor posição? Aqui estava o dono de um moinho empregando quinhentas mãos. Aqui estava um operário que não possuía nenhum meio alternativo de subsistência procurando emprego. Suponha que eles negociem os termos. Se a negociação falhasse, o empregador perdia um homem e tinha quatrocentos e noventa e nove para manter seu moinho funcionando. Na pior das hipóteses, até que outro operário aparecesse, ele teria um pouco de dificuldade para operar uma única máquina durante um ou dois dias. Durante os mesmos dias, o operário pode não ter nada para comer e pode ver seus filhos passando fome. Onde estava a liberdade efetiva de tal acordo? Os próprios operários rapidamente descobriram que não havia nenhuma, e desde muito cedo, na ascensão da indústria maquinofatureira, procuraram restabelecer o equilíbrio através de uma associação. Agora, a associação era naturalmente detestada pelos empregadores, e era vista com forte suspeição pelos crentes na liberdade porque impunha restrições sobre os indivíduos. No entanto, os sindicatos deram o primeiro passo para sua emancipação por meio da ação de Place e dos Radicais em 1824, mais talvez porque estes homens conceberam sindicatos como a resposta do trabalho às leis opressivas que a verdadeira liberdade de concorrência tornaria supérflua, do que porque eles tivessem qualquer esperança de progresso social permanente por meio do próprio sindicalismo. Na verdade, a atitude crítica tinha suas razões. O sindicalismo pode ser protetor em espírito e opressivo em ação. Mesmo assim, era essencial para a manutenção do nível industrial pelas classes de artesãos, porque somente o sindicato, na ausência de drástica proteção legislativa, poderia fazer algo para reparar a desigualdade entre empregado e patrão. De modo geral, deu muito mais liberdade ao trabalhador do que retirou, e nisto nós aprendemos uma importante lição que tem uma aplicação bem mais ampla. No que concerne ao contrato, a verdadeira liberdade postula a igualdade substancial entre as partes. Na medida em que uma parte está em uma posição de vantagem, ela é capaz de ditar seus termos. Na medida em que outra parte está em uma posição frágil, ela tem de aceitar os termos desfavoráveis. Daí a verdade do dito de Walker de que os danos econômicos tendem a se perpetuar. Quanto mais uma classe é rebaixada, mais difícil de ascender novamente sem assistência. Para fins de legislação, o Estado tem sido excessivamente lento em aceitar esta visão. Começou, como vimos, com a criança, onde o caso era avassalador [overwhelming]. Passou a incluir a “pessoa jovem” e a mulher – não sem críticas daqueles que defendem os direitos da mulher, que viram nessa extensão da tutela

uma ampliação da dominação masculina. Seja como for, a opinião pública foi trazida a esse ponto pela crença de que estava intervindo de uma maneira excepcional para proteger uma determinada classe que não era forte o suficiente para negociar por si mesma. Traçou uma linha no homem adulto; e é apenas no nosso próprio tempo, e como resultado de uma controvérsia travada por muitos anos no próprio mundo sindical, que a legislação assumiu declaradamente a tarefa de controlar as condições da indústria, as horas, e finalmente, a remuneração real dos trabalhadores por meio da instituição de Conselhos de Salários²⁸ nas “indústrias precarizadas”²⁹, sem limitação de idade ou sexo. [A legislação] foi levada a esse ponto pelo manifesto ensinamento da experiência que liberdade sem igualdade é um nome de som nobre e resultado esqualido.

Em vez do sistema de acordos irrestritos entre indivíduos que a escola de Cobden idealizava, o sistema industrial que de fato existe, e está em pleno processo de desenvolvimento, depende das condições prescritas pelo Estado, e dentro dos limites de tais condições está amplamente governado por acordos coletivos entre associações de patrões e de empregados. A lei prevê a segurança do trabalhador e condições sanitárias de emprego. Ela prescreve a duração do dia de trabalho para mulheres e crianças em fábricas e oficinas, e para os homens nas minas e nas ferrovias³⁰. No futuro, provavelmente lidará livremente com as horas dos homens. Ela permite que conselhos de salários estabeleçam um salário mínimo legal em indústrias reguladas pela legislação, que sem dúvida crescerão em número. Torna os empregadores responsáveis por acidentes sofridos por operários no curso de seu emprego, e proíbe qualquer um de contratar fora desta obrigação. Dentro destes limites, ela permite liberdade de contrato. Mas neste momento, nas profissões mais desenvolvidas, o trabalho é assumido por associações voluntárias. Associações de homens encontram-se com associações de patrões, e salários, horas, e todos os detalhes da barganha industrial são resolvidos por acordo coletivo através da agência de um conselho conjunto com um presidente ou árbitro imparcial, em caso de

²⁸ Um conselho salarial é um órgão estatutário estabelecido pelo governo para resolver as disputas relacionadas aos empregadores ou aos empregados. É um órgão tripartite, com representantes da direção e dos trabalhadores, presidido por uma pessoa independente nomeada pelo Governo (N.T.).

²⁹ No original “sweated industries”. No final do século 19 e início do século 20, muitas das “sweated industries” dependiam de trabalhadores domésticos - homens, mulheres e crianças que faziam algum produto em casa (em vez de em uma fábrica) e os vendiam ao varejista, muitas vezes por meio de um intermediário (N.T.).

³⁰ Indiretamente, por muito tempo limitou as horas dos homens nas fábricas devido à interdependência do homem adulto com a mulher e crianças operários.

necessidade para uma localidade inteira e até mesmo para um comércio inteiro. Fomos para muito longe da livre competição entre indivíduos isolados.

Considera-se, às vezes, que esse desenvolvimento envolveu a decadência e a morte do velho liberalismo. É verdade que, no início, a legislação fabril desfrutou, em grande medida, do apoio conservador. Estava, nesse estágio, de acordo com as melhores tradições do governo paternalista, e alinhava-se às convicções religiosas de homens dos quais Lord Shaftesbury foi um típico exemplo. É verdade, também, que ela foi amargamente contestada por Cobden e Bright. Por outro lado, radicais como J. Cam Hobhouse tiveram um papel importante nas legislações iniciais, e os governos Whig aprovaram os muito importantes Atos de 1833 e 1847³¹. O racha de opiniões, de fato, atravessou as divisões ordinárias do partido. O que é mais importante é que, à medida que a experiência amadureceu, as implicações da nova legislação tornaram-se mais claras, e os homens passaram a ver que pelo controle da indústria eles não estavam destruindo a liberdade, mas confirmando-a. Uma nova e mais concreta concepção de liberdade surgiu e muitas velhas pressuposições foram desafiadas.

Vamos olhar por um momento para estas pressuposições. Nós vimos que a teoria do *laissez-faire* assumiu que o Estado iria supervisionar sem, no entanto, se envolver [hold the ring]. Isso quer dizer que iria suprimir a violência e a fraude, manter a propriedade segura, e ajudar os homens a cumprir contratos. Nestas condições, foi sustentado, os homens deveriam ser absolutamente livres para competir uns com os outros, para que suas melhores energias fossem convocadas, para que cada um sentisse a si mesmo responsável pela orientação de sua própria vida, e exercesse sua virilidade ao máximo. Mas por que, pode-se perguntar, apenas nestas condições e não em outras? Por que deveria o Estado garantir proteção à pessoa e à propriedade? Houve um tempo em que o homem forte e armado guardava seus bens, e, aliás, os do seu vizinho também, se ele pudesse pegá-los. Por que deveria o Estado intervir para fazer por um homem o que seu ancestral fazia por ele mesmo? Por que um homem que foi espancado em uma briga deveria ir a uma autoridade pública para pedir reparação? Seria muito mais viril lutar sua própria batalha! Não seria uma espécie de pauperização tornar os homens seguros em pessoa e propriedade sem nenhum esforço próprio, pela ação de uma máquina estatal operando sobre suas

³¹ Tratam-se, respectivamente, da lei que regulamentava o trabalho infantil e criava um sistema de fiscalização mais minucioso, e da lei que restringia as horas de trabalho de mulheres e jovens nas fábricas têxteis (N.T).

cabeças? Um individualismo verdadeiramente consistente não aboliria tal artifício? “Mas”, o defensor do laissez-faire pode responder, “o uso da força é criminoso, e o Estado deve suprimir o crime.” Assim os homens sustentaram no século dezenove. Mas houve um tempo em que eles não tinham essa visão, mas deixavam para os indivíduos e seus parentes vingar suas lesões pela sua própria força. Não foi esse um tempo de liberdade individual mais irrestrita? Ainda assim, o século dezenove o considera, com justiça, como uma era de barbarismo. Qual é, nós podemos perguntar por nossa vez, a essência do crime? Não podemos dizer que qualquer dano intencional a outro pode ser legitimamente punível por uma autoridade pública, e não podemos dizer que impor doze horas diárias de trabalho a uma criança era infligir um maior dano do que o roubo de uma bolsa, pelo qual, um século atrás, um homem poderia ser enforcado? Em qual princípio, então, a linha é traçada, de modo a especificar certos danos que o Estado pode proibir e marcar outros que ele deve deixar intocados? Bem, pode-se dizer, *volenti non fit injuria*. Nenhum mal é feito a um homem por uma barganha da qual ele participa voluntariamente. Pode ser, apesar de haver casos duvidosos. Mas, no campo em questão, a alegação é que uma parte não entra voluntariamente na barganha. A barganha é uma barganha forçada. O homem mais fraco consente como alguém que está deslizando de um precipício consente em dar toda sua fortuna para uma pessoa que só lhe jogará uma corda sob esses termos. Isto não é consentimento verdadeiro. Consentimento verdadeiro é o consentimento livre, e absoluta liberdade de consentir implica igualdade das partes na barganha. Assim como o governo primeiro assegurou os elementos da liberdade para todos quando preveniu o homem fisicamente mais forte de matar, bater, espoliar seus vizinhos, garante também uma medida maior de liberdade para todos a cada restrição que impõe em vista de prevenir um homem de fazer uso de qualquer uma de suas vantagens para desfavorecer os outros.

Aqui surge uma distinção entre liberdade social e não-social. Liberdade não-social é o direito de um homem usar seus poderes sem levar em consideração os desejos ou interesses de nenhum outro que não ele mesmo. Tal liberdade é teoricamente possível para um indivíduo. É antitética a todo controle público. É teoricamente impossível para uma pluralidade de indivíduos vivendo em um contrato mútuo. Socialmente, é uma contradição, a não ser que os desejos de todos os homens fossem automaticamente sintonizados aos fins sociais. A liberdade social, então, para qualquer época aquém do milênio repousa na restrição. É uma liberdade que pode ser desfrutada por todos os membros da comunidade, e é a liberdade a se escolher entre

aquelas linhas de atividade que não envolvem dano a outros. À medida que a experiência dos efeitos sociais da ação amadurece, e à medida que a consciência social é despertada, a concepção de injúria é ampliada e a compreensão das suas causas é aprofundada. A área de restrição é, portanto, aumentada. Mas, na medida em que o dano infligido é em si incapacitante para o sofredor, pois diminui sua saúde, confina sua vida, limita seus poderes, a prevenção de tal dano o liberta. A restrição do agressor é a liberdade do sofredor, e apenas pela restrição das ações pelas quais os homens ferem uns aos outros, eles como uma comunidade inteira ganham liberdade em todos os cursos de conduta que podem ser seguidos, sem desarmonia social.

É, portanto, de uma sagacidade muito rasa acusar o liberalismo contemporâneo de inconsistência por se opor à proteção econômica enquanto apoia uma legislação de proteção ao trabalho braçal. As duas coisas não têm nada em comum, além de serem restrições destinadas a operar no interesse de alguém. A primeira é uma restrição que, na visão liberal, operaria em favor de certas indústrias e interesses em detrimento dos outros e, em geral, a favor dos que já são mais afortunados e contra as classes mais pobres. O outro é uma restrição concebida primariamente no interesse das classes mais pobres com o objetivo de garantir para elas uma mais efetiva liberdade e uma maior aproximação da igualdade de condições nas relações laborais. O argumento tem algum valor apenas para aqueles que concebem a liberdade em oposição à restrição por si. Para aqueles que entendem que toda liberdade social repousa sob a restrição, que a restrição de um homem em um aspecto é a condição da liberdade de outros homens nesse mesmo aspecto, a acusação não tem qualquer significado. A liberdade que é boa não é a liberdade de alguém adquirida às custas de outros, mas a liberdade que pode ser desfrutada por todos os que habitam juntos, e essa liberdade depende e é medida pela integridade que pela lei, pelo costume, ou pelos seus próprios sentimentos, eles são impedidos de agressão mútua.

O individualismo, tal como é normalmente compreendido, toma como dado não apenas o policial e o tribunal de justiça. Também toma como dado os direitos de propriedade. Mas o que se quer dizer por direitos de propriedade? Em um uso comum a frase significa apenas aquele sistema ao qual o longo uso nos acostumou. Este é um sistema sob o qual um homem é livre para adquirir por qualquer método de produção ou troca, dentro dos limites da lei, tudo o que puder de terras, bens consumíveis ou capital; se desfazer disso por sua própria vontade para seus próprios propósitos, destruí-lo se quiser, dar-lhe ou vendê-lo como lhe convier, e na morte legá-lo a quem

quer que ele queira. O Estado, admite-se, pode tomar parte da propriedade de um homem por tributação. Pois o Estado é uma necessidade, e os homens devem pagar um preço pela segurança; mas em toda tributação, o Estado, nesta visão, está tomando, um homem, algo que é “dele”, e ao fazê-lo é justificado apenas por necessidade. Não tem nenhum “direito” de privar o indivíduo de tudo o que é seu para promover objetivos próprios que não sejam necessários à ordem comum. Fazer isso é infringir direitos individuais e fazer um homem contribuir pela força a objetivos que ele pode ver com indiferença ou mesmo que ele não goste. A tributação “socialista” é uma violação da liberdade individual, a liberdade de se manter e fazer o que quiser com o que é seu. Tal parece ser a visão comum.

Mas uma teoria consistente da liberdade não poderia ficar totalmente satisfeita com o sistema atual sob o qual a propriedade é mantida. O primeiro ponto de ataque, já salientado pelos discípulos de Cobden, foi a barreira à livre-troca na questão da terra. Não foi e ainda não é fácil para o sem-terra adquirir terra, e em nome do contrato livre, Cobden e seus discípulos pressionaram por uma transferência barata e sem entraves. Mas uma investigação mais crítica era possível. A terra é limitada em quantidade, certos tipos de terra são muito limitados. Onde há limitação de oferta, o monopólio é sempre possível, e contra o monopólio os princípios da livre concorrência declaram guerra. Para o próprio Cobden, o livre comércio de terras era o sustentáculo do livre comércio de mercadorias. Mas o ataque ao monopólio de terras poderia ser levado muito mais adiante, e pode conduzir o individualista que esteve convicto de seus princípios a marchar uma certa distância em linhas paralelas às dos inimigos Socialistas. Isso, de fato, ocorreu na escola de Henry George. Esta escola sustenta a competição, mas somente com base em uma verdadeira liberdade e igualdade para todos os indivíduos. Para garantir essa base, purgaria o sistema social de todos os elementos de monopólio, do qual a propriedade privada da terra é, a seu ver, o mais importante. Esse objetivo, afirma, só pode ser garantido por meio da absorção pelo Estado de todos os elementos de valor monopolista. Agora, o valor do monopólio se acumula sempre que algo de valor para os homens do qual a oferta é limitada cai em mãos privadas. Neste caso, a concorrência falha. Não há controle sobre o proprietário, exceto as limitações da demanda. Ele pode exigir um preço que não tem relação necessária com o curso de qualquer esforço próprio. Além dos salários e lucros normais, ele pode extrair das necessidades alheias um excedente, ao qual o nome de renda econômica é dado. Ele pode também reter sua propriedade e se recusar a

permitir outros de fazer uso dela até o momento que seu valor total tenha acumulado, aumentando assim a renda que receberá ao custo de muitas perdas para a sociedade.

Os monopólios em nosso país se dividem em três classes. Existe, em primeiro lugar, o monopólio da terra. Os aluguéis urbanos, por exemplo, representam não apenas o custo de construção, nem o custo de construção mais o local, como seria se locais do tipo exigido fossem ilimitados em quantidade. Eles representam o custo de um local onde a oferta fica aquém da demanda, ou seja, onde existe um elemento de monopólio. E o valor do local – o elemento no custo real de uma casa ou fábrica que depende de sua posição – varia diretamente com o grau desse monopólio. Este valor, o defensor da nacionalização de terras argumenta, não é criado pelo proprietário. É criado pela sociedade. Em parte, é associado ao crescimento geral do país ao qual deve ser atribuído o aumento da população e a ascensão da vida na cidade. Em parte, depende do crescimento da localidade em particular e, em parte, do gasto direto do dinheiro dos contribuintes em saneamento e outras melhorias que tornam o local um lugar onde as pessoas podem viver e a indústria pode prosperar. Direta e indiretamente, a comunidade cria o valor do local. O senhorio recebe e, ao recebê-lo, pode cobrar de quem quiser viver ou tocar um negócio no local o aluguel no valor integral. O defensor da nacionalização de terras, olhando para os direitos de propriedade puramente do ponto de vista do indivíduo, nega a justiça desse acordo e não vê outra solução senão esta – que o valor do monopólio seja repassado para a comunidade que o cria. Assim, ele favorece a tributação do terreno em seu valor integral. Outro elemento do monopólio surge das indústrias em que a concorrência é inaplicável – o fornecimento de gás e água, por exemplo, um serviço de bonde e, em algumas condições, um serviço ferroviário. Aqui a competição pode ser um desperdício, se não totalmente impossível; e aqui, novamente, na linha de um individualismo estritamente consistente, se for permitido que a indústria caia em mãos privadas, os proprietários serão capazes de garantir algo mais do que os lucros normais da competitiva indústria. Eles vão lucrar com o monopólio às custas do consumidor geral, e o remédio é o controle público ou propriedade pública. O último é o remédio mais completo e eficaz, e é também o remédio do socialismo municipal. Por último, podem existir formas de monopólio criadas pelo Estado, como a venda de bebidas alcoólicas restringidas pelo sistema de licenciamento. De acordo com ideias competitivas, o valor assim criado não deve passar para mãos privadas, e se por razões sociais o monopólio for mantido, a tributação das instalações licenciadas deve ser organizada de modo que o valor do monopólio retorne à comunidade.

Até este ponto, um individualismo completamente consistente pode funcionar em harmonia com o socialismo, e é esta aliança parcial que tem, de fato, estabelecido as linhas da posterior finança Liberal. “O grande orçamento” de 1909 estava apoiado sob a união de forças da opinião socialista e individualista. Pode-se acrescentar que há uma quarta forma de monopólio que estaria aberta ao mesmo ataque duplo, mas é uma das que menos se ouviu na Grã-Bretanha do que nos Estados Unidos. Em um sistema competitivo, é possível que os rivais cheguem a um acordo. O mais poderoso pode coagir o mais fraco, ou um número de iguais pode concordar em trabalhar juntos. Assim, a competição pode derrotar a si mesma, e a indústria pode ser organizada em trustes ou outras combinações para a vantagem privada contra o interesse público. Tais combinações, previstas por Karl Marx como meios designados para dissolver o sistema competitivo, foram mantidas sob controle neste país pelo livre-comércio. Sob proteção, eles constituem o problema mais urgente do dia. Mesmo aqui, as ferrovias, para tomar um exemplo, estão se movendo rapidamente para um sistema de combinação, cujas economias são óbvias, enquanto seu resultado imediato é o monopólio, e seu fim garantido é a nacionalização.

Assim, o individualismo, quando se debate com os fatos, é conduzido a uma distância não pequena ao longo das linhas Socialistas. Mais uma vez, descobrimos que para manter a liberdade individual e a igualdade temos que aumentar a esfera de controle social. Mas para levar adiante os reais princípios do Liberalismo, para alcançar a liberdade social e viver a igualdade de direitos, teremos que ir ainda mais fundo. Não devemos assumir nenhum dos direitos de propriedade como axiomáticos. Devemos olhar para o seu funcionamento real e considerar como ele afeta a vida da sociedade. Teremos de perguntar se, caso pudéssemos abolir todo o monopólio sobre artigos de oferta limitada, ainda teríamos de lidar com todas as causas que contribuem para a injustiça social e a desordem industrial, se teríamos resgatado o trabalhador precário, proporcionado a todo homem segurança adequada de um justo retorno pelo trabalho honesto de um dia, e prevenido o uso de vantagem econômica para obter ganhos para um homem em detrimento do outro. Devemos perguntar se teríamos a base de uma delimitação justa entre os direitos da comunidade e os do indivíduo, e com isso uma devida apreciação dos fins apropriados do Estado e a base equitativa de tributação. Essas investigações levam-nos aos primeiros princípios, e para abordar essa parte de nossa discussão, é desejável levar adiante nosso esboço do desenvolvimento histórico do liberalismo no pensamento e na ação.

V. GLADSTONE E MILL

A partir do meio do século dezenove dois grandes nomes se destacam da história do Liberalismo Britânico – o de Gladstone no mundo da ação e o de Mill no mundo do pensamento. Com muitas diferenças, eles concordam em um aspecto. Eles possuíam a virtude suprema de manter suas mentes frescas e abertas a novas ideias, e, conseqüentemente, ambos avançaram em direção a uma interpretação mais profunda da vida social enquanto envelheciam. Em 1840, Gladstone era classificado como um conservador, mas ele se separou de suas antigas tradições, sob a liderança de Peel, em relação a questão do Livre-Comércio, e, por muitos anos, o que viria a se tornar o mais notável de seus serviços públicos foi a concretização da política de emancipação financeira Cobdenita. Em busca dessa política, ele entrou em colisão com a Câmara dos Lordes, e foi sua intervenção ativa em 1859-60 que salvou os Comuns de uma desistência humilhante, e garantiu sua supremacia financeira sem pares até 1909. Na década seguinte, defendeu a extensão do sufrágio, e foi o seu Governo que, em 1844, carregou a extensão do princípio representativo ao ponto em que ele se manteve vinte e sete anos depois. Na economia, Gladstone se manteve fiel aos princípios Cobdenitas, os quais ele adquiriu em sua meia-idade. Ele não se dispunha simpaticamente ao “Novo Sindicalismo” e às ideias semi-socialistas que surgiram no final dos anos 80, as quais, de fato, constituíam uma poderosa contracorrente em relação ao serviço político que ele tinha em mãos imediatamente. No entanto, em relação à terra irlandesa, ele entrou em uma nova saída que descartou a liberdade de contrato em um caso central em que as duas partes estavam em termos claramente desiguais. Não sendo um pensador abstrato, ele tinha uma paixão pela justiça em concretude que foi capaz de levá-lo longe. Ele reconhecia a tirania ao vê-la, e diante dela ele travou uma guerra incessante e multifacetada. Mas sua obra mais original foi feita na esfera das relações imperiais. O maligno assentamento de Majuba foi um ato de justiça que chegou tarde demais para desfazer permanentemente um erro. Ainda maior foi a coragem do estadista, que pôde se lançar naquele momento sobre a força inerente da liberdade nacional e da justa negociação internacional. No caso da Irlanda, Gladstone se apoiou novamente nos mesmos princípios, mas outra força foi necessária para dar conta do recado, uma força que nenhum homem pode comandar, a força do tempo. Em negociações internacionais, Gladstone geralmente era um pioneiro. Seu princípio não era precisamente o de Cobden. Ele era um não-

intervencionista. Agiu em nome da Grécia, e teria feito o mesmo em nome dos Armênios, para salvar a honra nacional e prevenir um erro monstruoso. O princípio Gladstoniano pode ser definido como a antítese ao de Maquiavel, e àquele de Bismarck, e à prática de cada Ministério das Relações Exteriores. Como a prática dá continuidade ao princípio de que as razões do Estado justificam tudo, Gladstone dá continuidade ao princípio de que as razões do Estado não justificam nada que já não seja justificado pela consciência humana. O estadista é para ele um homem com o dever de manter não somente os interesses materiais, mas a honra de seu país. Ele é um cidadão do mundo na medida em que representa sua nação, que é um membro da comunidade do mundo. Ele deve reconhecer direitos e deveres, como qualquer representante de qualquer outra organização humana deve reconhecer direitos e deveres. Não há uma linha traçada a partir da qual a obrigação humana termina. Não há um abismo a partir do qual a voz do sofrimento humano não pode ser ouvida, a partir do qual massacres e torturas deixam de ser execráveis. Simplesmente como um patriota, novamente, um homem deve reconhecer que uma nação pode se tornar grandiosa não meramente pintando o mapa de vermelho, ou estendendo seu comércio além de qualquer precedente, mas também como uma campeã da justiça, como quem socorre os oprimidos, como o lar estabelecido da liberdade. Da denúncia da Guerra do Ópio, da exposição das prisões Napolitanas, até sua última aparição no dia seguinte ao massacre de Constantinopla, esta foi a mensagem que Gladstone buscou transmitir. Ele estava à frente de seu tempo. Ele não conseguia sempre manter seu princípio em seu próprio gabinete, e em seu descanso o mundo parecia recair definitivamente para formas mais antigas. Seu próprio partido se entregou em grande medida a visões opostas. Por outro lado, críticas cuidadosas e sem preconceitos irão reconhecer que seu principal oponente na velhice, Lorde Salisbury, havia absorvido algo de seu espírito, e sob sua influência fez muito para salvar o país dos excessos do Imperialismo, enquanto seu seguidor, Sir Henry Campbell-Bannerman, usou o breve termo de seu poder para reverter a política de dominação racial na África do Sul e para provar o valor da velha confiança Gladstoniana na força da liberdade política. Pode-se adicionar que, se desde então o cinismo apareceu para garantir o campo das políticas internacionais, foi o cinismo do terror ao invés do cinismo da ambição. O Pavor substituiu a Visão como a força motriz em nossas relações externas, e agora existem sinais de que o Pavor, por sua vez, gastou sua força e está finalmente abrindo espaço para o Sentido.

Em outros aspectos, Gladstone foi uma força moral ao invés de intelectual. Ele elevou todo o nível da vida pública. Ao apelar habitualmente ao que era o melhor nos homens, ele aprofundou o senso de responsabilidade pública e pavimentou o caminho, mesmo que inconscientemente, para o exercício completo da consciência social. Mill também foi uma força moral, e a influência mais persistente de seus livros é mais um efeito de caráter do que de intelecto. Mas, no lugar do poder de condução e da capacidade prática de Gladstone, Mill possuía as qualidades de um eterno aprendiz, e em uma única pessoa ele abrange o intervalo entre o velho e o novo Liberalismo. Criado no leite puro da palavra Benthamita, ele nunca abandonou definitivamente os primeiros princípios de seu pai. Mas ele estava perpetuamente colocando eles em contato com experiências frescas e com novos pensamentos, considerando como eles trabalhavam, e como eles deveriam ser modificados para manter o que era coerente e valioso em seu conteúdo. Logo, Mill é a pessoa mais fácil do mundo de ser condenada por inconsistência, incompletude, e pela falta de um sistema acabado. Logo, também, sua obra sobreviverá à morte de muitos sistemas consistentes, completos, e perfeitamente acabados.

Como um utilitarista, Mill não pode apelar para qualquer direito do indivíduo que possa ser posto em oposição ao bem-estar público. O seu método é de mostrar que o permanente bem-estar do público está vinculado aos direitos do indivíduo. Claramente, haverá ocasiões em que a conveniência imediata do público será satisfeita ao ignorar direitos pessoais. Mas, se a regra da conveniência fosse seguida, não haveria nem direito e nem lei alguma. Não haveria regras fixas na vida social, e nada em que os homens poderiam confiar ao guiar suas condutas. Para o utilitarista, então, a questão do direito se resolve a si mesma na questão: Qual reivindicação é, em geral e por princípio, aconselhável que a sociedade reconheça? Quais são, em qualquer relação dada, as condições permanentes da saúde social? Em relação à liberdade, a resposta de Mill gira em torno de forças morais ou espirituais que determinam a vida da sociedade. Primeiro, particularmente sobre a liberdade de pensamento e de discussão, a sociedade precisa de uma luz. A verdade tem um valor social, e nós nunca devemos supor que estamos em posse da verdade completa e final. Mas a verdade só deve ser procurada como uma experiência no mundo do pensamento, e também no da ação. No processo da experimentação há infindáveis oportunidades de erro, e a busca livre pela verdade, portanto, envolve fricção e desperdício. A promulgação do erro causará dano, um dano que poderia ser evitado se o erro fosse suprimido. Mas a supressão por meio de quaisquer outros meios além da persuasão racional é um

desses remédios que cura a doença ao matar o paciente. Ela paralisa a busca livre pela verdade. Não só isso, mas há um elemento de valor positivo no erro honesto que o coloca acima da verdade mecanicamente aceita. Enquanto ele é honesto, ele surge da operação espontânea da mente baseada em uma experiência parcial e incompleta. Ele é, por assim dizer, uma interpretação da experiência, apesar de defeituosa, enquanto a crença imposta por autoridade não é nenhuma interpretação da experiência. Ela não envolve esforço pessoal. Sua aceitação cega sela a resignação da vontade e do intelecto ao apagamento e ao embrutecimento.

O argumento, em tal aspecto, não se ancora na falibilidade humana. Ele apela em toda sua força àqueles que estão mais confiantes de que possuem a verdade final e completa. Eles são requeridos a reconhecer que o modo em que a verdade deve ser comunicada a outros não é por meios materiais, mas por meios espirituais, e se eles mantiverem ameaças físicas como dissuasão, ou uma vantagem mundana como um meio de persuasão, eles estão destruindo não somente os frutos, mas a própria raiz da verdade à medida que ela cresce dentro da mente humana. No entanto, o argumento recebe força adicional quando consideramos a história real da crença humana. O homem sincero que conhece alguma coisa dos movimentos do pensamento irá reconhecer que até mesmo a fé que lhe é mais vital é algo que cresceu através das gerações, e ele pode inferir, se for razoável, que, como ela foi cultivada no passado, então, se possui uma semente vital dentro de si, ela crescerá no futuro. Ela pode ser permanente no contorno, mas mudará no conteúdo. Mas, se a própria verdade é um círculo de ideias em expansão, que cresce através da crítica e da modificação, não precisamos dizer mais nada sobre a rude e imperfeita apreensão da verdade que constitui a opinião dominante da sociedade em um dado momento. É preciso de pouco esforço de desapego para apreciar o perigo de qualquer limitação da investigação pela vontade coletiva, seja seu órgão a lei ou a força repressiva da opinião pública.

A fundação da liberdade neste aspecto, portanto, é a concepção do pensamento como um crescimento dependente de leis espirituais, florescendo no movimento de ideias guiadas pela experiência, reflexão e sentimento, corrompido pela intrusão de considerações materiais, morto pela guilhotina da finalidade. A mesma concepção é ampliada para cobrir toda a ideia de personalidade. Bem-estar social não pode ser incompatível com bem-estar individual. Mas o bem-estar individual tem sua fundação na vida responsável da criatura racional. A masculinidade e, Mill

adicionaria enfaticamente, a feminilidade também, se baseiam no desenvolvimento espontâneo de faculdades. Encontrar abertura para as capacidades de sentimento, de emoção, de pensamento, de ação, é se encontrar. O resultado não é uma anarquia. O eu assim encontrado tem como pivô de sua vida o poder de controle. Introduzir alguma unidade na vida, alguma harmonia no pensamento, ação, e sentimento, é sua realização central, e realizar sua relação com os outros e guiar sua própria vida, portanto, é a sua mais nobre norma. Mas o essencial do controle é que ele deveria ser autocontrole. A compulsão pode ser necessária para os propósitos de ordem externa, mas ela não adiciona nada à vida interior, que é o verdadeiro ser do homem. Ela até a ameaça com perda de autoridade e infringe a esfera de sua responsabilidade. Ela é um meio e não um fim, e como um meio ela prontamente se transforma em um perigo para os fins que são especialmente vitais. Sob orientação própria, os indivíduos irão divergir amplamente, e algumas de suas excentricidades serão fúteis, outras extravagantes, e outras até mesmo dolorosas e abomináveis de serem testemunhadas. Mas, apesar de tudo, é bom que eles se diferenciam. A individualidade é um elemento do bem-estar, e isso não somente porque ela é uma consequência necessária do autogoverno, mas porque, apesar de todas as permissões para o desperdício, a vida comum é mais completa e mais rica pela multiplicidade de tipos que ela inclui, e que expandirão a área da experiência coletiva. O maior erro engendrado pela repressão das mulheres não é as perdas das próprias mulheres, as quais constituem metade da comunidade, mas o empobrecimento da comunidade como um todo, a perda de todos os elementos no estoque comum ao qual o movimento irrestrito das mentes das mulheres contribuiria.

Princípios similares subjazem o tratamento dado por Mill ao governo representativo. Se o cidadão adulto, homem ou mulher, tem o direito ao voto, isto não é tanto como um meio de reforçar suas reivindicações, mas sim como um meio de reforçar sua responsabilidade pessoal para as ações da comunidade. O problema do caráter é a questão determinante na questão do governo. Se os homens fossem adulados com felicidade, um despotismo benevolente seria um sistema ideal. Se eles tiverem de tomar uma parte no processo de realizar sua própria salvação, eles devem ser conclamados à sua partilha na tarefa de direção da vida comum. Avançando com esse princípio, Mill inverteu a objeção comum à extensão do sufrágio baseada na ignorância e na irresponsabilidade dos votantes. Para aprender qualquer coisa os homens devem praticar. Eles devem ser investidos com mais responsabilidade caso eles pretendam adquirir tal senso de responsabilidade. Havia perigos no processo,

mas havia perigos maiores e menos elementos de esperança enquanto a massa esteve fora do círculo de direitos e deveres civis. O maior perigo que Mill viu na democracia foi a tirania da maioria. Ele enfatizou, talvez mais do que qualquer outro teórico Liberal antes dele, a diferença entre o desejo da maioria e o bem da comunidade. Ele reconheceu que os distintos direitos os quais o Liberal costumava reivindicar poderiam se revelar na prática de difícil reconciliação uns com os outros, que, se a liberdade pessoal fosse fundamental, ela somente poderia ser posta em risco por uma assim chamada liberdade política que entregasse à maioria poderes ilimitados de coerção. Ele esteve, portanto, por muitos anos ansiosamente preocupado com as formas de garantir uma escuta justa e uma representação justa para as minorias, e, como um pioneiro do movimento para Representação Proporcional, ele buscou fazer do Parlamento o reflexo não só de uma parte da população, mesmo que preponderante numericamente, mas do todo.

No aspecto econômico da vida social, Mill reconheceu em princípio a necessidade de regular os contratos onde os lados não estavam em termos iguais, mas sua insistência na responsabilidade pessoal o fez cuidadoso em estender tal princípio a pessoas adultas, e seu vínculo especial à causa do sufrágio feminino o levou a resistir à maré do sentimento que estava, de fato, assegurando os primeiros elementos para o sufrágio à mulher trabalhadora. Ele dedicou o início de sua carreira à elevação do padrão de conforto como os melhores meios de melhorar a posição do assalariado, e nessa elevação ele considerou a limitação da família como uma condição essencial. Na medida em que avançou na vida, entretanto, ele se tornou mais e mais insatisfeito com toda a estrutura de um sistema que deixava a massa da população na posição de assalariados, enquanto a minoria vivia de renda, lucros, e do interesse em capital investido. Ele veio a buscar uma organização cooperativa da sociedade na qual um homem iria aprender a “dar o sangue pelo seu país”, assim como ele agora estava preparado para lutar por isso, e na qual o excedente produzido na indústria seria distribuído entre os produtores. Na meia idade, a cooperação voluntária lhe parecia o melhor meio para este fim, mas no fim da vida ele reconheceu que sua mudança de visão foi suficiente para posicioná-lo ao lado dos Socialistas, e a breve exposição do ideal Socialista dada em sua Autobiografia permanece talvez a melhor definição do Socialismo Liberal que nós possuímos.

VI. O CORAÇÃO DO LIBERALISMO

O ensinamento de Mill nos traz para perto do coração do Liberalismo. Aprendemos com ele, em primeiro lugar, que a liberdade não é uma mera fórmula da lei, ou da restrição da lei. Pode haver uma tirania do costume, uma tirania da opinião e mesmo uma tirania das circunstâncias, tão reais quanto qualquer tirania do governo, e mais difundidas. Tampouco a liberdade se assenta na autoafirmação do indivíduo. Há escopo em abundância para Liberalismo e antiliberalismo na conduta pessoal. A liberdade tampouco é oposta à disciplina, à organização, à convicção vigorosa sobre o que é verdadeiro e justo. Igualmente, ela não deve ser identificada com a tolerância a opiniões antagônicas. O Liberal não enfrenta com tolerância opiniões que ele pensa serem falsas, como se elas não importassem. Ele as enfrenta com justiça, e exige que sejam ouvidas de forma justa, como se elas fossem tão importantes quanto a sua própria opinião. Ele está sempre disposto a colocar suas próprias convicções à prova, não porque ele duvide delas, mas porque acredita nelas. Pois, tanto para aquilo que ele considera verdadeiro, quanto para o que considera falso, ele acredita que um teste final se aplica. Deixe que o erro tenha liberdade, e uma de duas coisas acontecerá. Ou, de um lado, ao se desenvolver, na medida em que suas implicações e consequências se tornarem claras, alguns elementos de verdade aparecerão nele. Eles irão se distinguir do resto; eles irão enriquecer o estoque das ideias humanas; esses elementos irão acrescentar algo à verdade que o próprio sujeito equivocadamente havia tomado por final; eles servirão para explicar a raiz do erro; pois o erro em si, em geral, é uma verdade mal concebida, que só é conclusiva e satisfatoriamente refutada quando explicada. Ou, alternativamente, nenhum elemento de verdade irá aparecer. Neste caso, quanto mais completamente o erro for compreendido, quanto mais pacientemente se seguir os meandros de suas implicações e consequências, mais plenamente ele será refutado. Um câncer não pode ser extirpado com uma faca. A sua raiz sempre permanece, e apenas a evolução das antitoxinas de autodefesa pode efetivar a cura final. A lógica da verdade fornece um exato paralelo. Quanto mais a verdade é desenvolvida em todas as suas implicações, maior é a oportunidade de detectar qualquer elemento de erro que ela possa conter; e, inversamente, se nenhum erro aparece, mais completamente ela se estabelece como a verdade inteira, e nada mais que ela. O Liberalismo aplica a sabedoria de Gamaliel, não no espírito da indiferença, mas na plena convicção na potência da verdade. Se esta coisa for sobre o homem, isto é, se ela não estiver enraizada na

verdade de fato, ela não será nada. Se ela for sobre Deus, fiquemos atentos para não nos encontrarmos brigando contra Ele³².

Divergências de opinião, de caráter e de conduta não são assuntos desimportantes. Elas podem constituir assuntos seríssimos, e não se pede a ninguém que negligencie sua gravidade em nome do Liberalismo. Há, por exemplo, certas desqualificações inerentes na declaração de certas opiniões. Não é antiliberal reconhecer essas desqualificações. Não é antiliberal para um protestante, ao escolher um tutor para seu filho, rejeitar um católico consciencioso que afirma que todo o seu ensinamento se centra na doutrina de sua Igreja. Seria antiliberal rejeitar o mesmo homem para o propósito específico de ensinar aritmética, se ele admitisse não ter a intenção de usar sua posição para o propósito de fazer propaganda religiosa. Para o primeiro propósito, a divergência de opinião religiosa é uma desqualificação inerente. Ela nega o objeto proposto, que é a educação geral do menino nas linhas em que o pai acredita. Para o segundo propósito, a opinião não é uma desqualificação. O católico devoto aceita a tabuada, e pode transmitir seu conhecimento sem fazer referência à infalibilidade do Papa. Recusar-se a empregá-lo é impor uma penalidade extrínseca sobre suas convicções. Não é antiliberal para um editor declinar os serviços de um membro do partido oposto para o cargo de escritor líder³³, ou mesmo de revisor de política, ou em qualquer função em que suas opiniões afetariam seu trabalho. É antiliberal rejeitá-lo como um compositor, ou escriturário, ou em qualquer função na qual suas opiniões não afetassem seu trabalho no jornal. Não é antiliberal recusar uma posição de confiança a um homem cujo histórico indica ser propenso a abusar de tal confiança. É antiliberal – e isso o “moralista” precisa ainda aprender – punir um homem que fez um mal em uma relação excluindo-o da realização de funções sociais úteis, para as quais ele é perfeitamente apto, através das quais ele poderia de uma só vez servir à sociedade e restabelecer seu autorrespeito. Ainda chegará um tempo, contudo, em que o Liberalismo, já reconhecido como um dever na religião e na política, ocupará seu verdadeiro lugar no centro de nossas

³² No *Novo Testamento*, Gamaliel é um respeitado mestre da lei judaica e membro do Sinédrio (espécie de assembleia deliberativa), que intervém no julgamento dos apóstolos (At 5:29-40) para convencer os israelitas a não matarem os apóstolos, que os acusavam de terem crucificado Jesus. Ele recomenda moderação, argumentando que, assim como havia ocorrido com outros seguidores de homens que foram assassinados após terem se reivindicado líderes, o grupo dos apóstolos iria se desfazer por si mesmo caso sua atividade e propósito fossem de fato mundanos. No entanto, caso essa atividade e esse propósito fossem de procedência divina, os israelitas não conseguiriam impedi-los, pois se encontrariam brigando contra Deus (N.T.).

³³ No original: *leader writer*. No jornalismo britânico, trata-se daquele que escreve os editoriais de um jornal na ausência do editor, ou quando o editor não o faz por se encarregar de funções administrativas (N.T.).

concepções éticas, e será visto como aplicável não apenas em relação àquele que consideramos ser o propagador de falsas opiniões, mas ao homem que nós consideramos um pecador.

É certo que a fundação do Liberalismo assim compreendido não é a visão de que as opiniões pessoais de um homem são socialmente indiferentes, e nem que sua moral particular não importa para os outros. Na medida em que Mill apoiou seu argumento na distinção entre ações que afetam a si mesmo e ações que afetam os outros, ele estava ainda dominado pelo individualismo mais antigo. Nós deveríamos reconhecer com franqueza que não há nenhum lado da vida do homem que é desimportante para a sociedade, pois tudo o que ele é, faz ou pensa pode afetar seu próprio bem-estar, que é e deve ser uma matéria da preocupação comum, e pode também afetar direta ou indiretamente o pensamento, a ação e o caráter daqueles com os quais entra em contato. O princípio subjacente pode ser definido de duas formas. Em primeiro lugar, o homem é muito mais do que suas opiniões e ações. Carlyle e Sterling não diferiam “exceto em opinião”. Para a maioria de nós, isso é exatamente o que *diferença* significa. Carlyle tinha consciência de que havia algo muito mais profundo, algo que a opinião formula apenas grosseiramente, e na maioria das vezes de forma inadequada, isto é, o homem real. O homem real é algo mais do que pode jamais ser expresso de forma adequada em termos em que seus companheiros possam compreender; e assim como sua humanidade essencial reside mais fundo do que todas as distinções de estrato social, classe e cor, e mesmo de sexo, embora em um sentido diferente, assim também ela vai muito mais abaixo dos eventos relativamente externos que fazem com que um homem figure como um santo e outro como um criminoso. Este sentido de unidade derradeira é o verdadeiro significado de igualdade, na medida em que ele é a fundação da solidariedade social e o vínculo que, se genuinamente experimentado, resiste às forças disruptivas de todo conflito, seja ele intelectual, religioso ou ético.

Mas, além disso, enquanto opiniões pessoais e instituições sociais são como resultados cristalizados, conquistas que foram alcançadas por certos processos definidos de esforço coletivo ou individual, a personalidade humana é aquilo no qual se vive e cresce, que pode ser destruído mas não pode ser criado, que não pode ser quebrado e reparado, mas pode ser colocado sob condições nas quais irá florescer e se expandir, ou, se estiver enfermo, sob condições em que irá se curar por meio de seus próprios poderes de recuperação. A fundação da liberdade é a ideia de crescimento. A vida é aprendido, mas, seja na teoria ou na prática, o que um homem genuinamente

aprende é aquilo que ele absorve, e o que ele absorve depende da energia que ele despende em resposta ao que o cerca. Assim, para chegar de uma vez ao ponto central, a questão da disciplina moral, é certamente possível reduzir um homem à ordem e preveni-lo de ser um incômodo aos seus vizinhos por meio do controle arbitrário e da punição severa. Isso pode ser para o conforto dos vizinhos, como admitido, mas, enquanto disciplina moral, é uma contradição em termos. É fazer menos do que nada para o caráter do homem enquanto tal. É simplesmente esmagá-lo, e, a menos que sua vontade seja aniquilada, o efeito será visto se em algum momento a pressão sobre ele for por acaso removida. É também possível, embora exija uma habilidade muito maior, ensinar o mesmo homem a disciplinar a si mesmo, e isso é promover o desenvolvimento da vontade, da personalidade, do autocontrole, ou do que quer que nós queiramos chamar o poder central e harmonizador que nos torna capazes de dirigir nossas vidas. Liberalismo é a crença de que a sociedade pode ser fundada com segurança sobre este poder de autodireção da personalidade, de que é apenas sobre esta fundação que uma comunidade verdadeira pode ser construída, e que, assim estabelecidas, suas fundações são tão profundas e amplas que não há limite que possamos colocar para o tamanho do edifício. A liberdade, assim, torna-se não tanto um direito do indivíduo, mas uma necessidade da sociedade. Ela se assenta não na reivindicação de A de não ser importunado por B, mas no dever de B de tratar A como um ser racional. Não é certo ignorar o crime e o erro, mas é imperativo tratar o criminoso, ou o equivocado, ou o ignorante, como seres capazes do certo e do verdadeiro, e guiá-los ao invés de esgotá-los. A regra da liberdade é apenas a aplicação do método racional. É abrir a porta ao apelo da razão, da imaginação e do sentimento social; e, a não ser por meio da resposta a este apelo, não há nenhum progresso social garantido.

Agora, não estou afirmando que esses princípios não apresentem dificuldades para serem aplicados. Em muitos aspectos eles sugerem dificuldades tanto na teoria quanto na prática, com algumas das quais tentarei lidar mais tarde. Tampouco estou afirmando que a liberdade é o solvente universal, ou que a ideia de liberdade é a única fundação na qual uma verdadeira filosofia social pode se basear. Ao contrário, a liberdade é apenas um lado da vida social. A ajuda mútua não é menos importante do que a tolerância mútua, a teoria da ação coletiva não é menos fundamental do que a teoria da liberdade pessoal. Mas, em uma investigação na qual todos os elementos estão tão intimamente interligados, tal como ocorre no campo da vida social, o ponto de partida se torna quase que indiferente. De onde quer que nós comecemos, se

formos francos e consistentes, seremos levados a olhar para o todo de algum ponto central, e isso, eu acho, ocorreu conosco ao trabalharmos com a concepção de “liberdade”. Pois, começando com o direito do indivíduo e a antítese entre liberdade pessoal e controle social, nós fomos levados a um ponto em que consideramos a liberdade sobretudo como um assunto de interesse social, como algo que flui das necessidades do avanço contínuo das regiões da verdade e da ética que constituem os assuntos de maior preocupação social. Ao mesmo tempo, nós passamos a procurar os efeitos da liberdade no estabelecimento mais firme da solidariedade social, como a única fundação na qual esta solidariedade pode se assentar com segurança. Com efeito, nós chegamos por um caminho próprio àquilo que é comumente descrito como a concepção orgânica da relação entre o indivíduo e a sociedade – uma concepção em torno da qual Mill trabalhou ao longo de sua carreira, e que conforma o ponto de partida da ética e da política na filosofia de T. H. Green.

O termo orgânico é usado e abusado com tamanha frequência que é melhor simplesmente dizer o que ele significa. Uma coisa é chamada de orgânica quando ela é composta de partes distintas umas das outras, mas que são destruídas, ou vitalmente alteradas, quando removidas do todo. Assim, o corpo humano é orgânico porque sua vida depende das funções desempenhadas por muitos órgãos, ao passo que cada um desses órgãos depende da vida do corpo, perecendo e se decompondo se removido dele. Agora, a visão orgânica da sociedade é igualmente simples. Ela significa que, enquanto a vida da sociedade não é nada senão a vida dos indivíduos na medida em que agem uns sobre os outros, a vida do indivíduo, por sua vez, seria inteiramente diferente se ele pudesse ser separado da sociedade. Uma grande parte dele não existiria em absoluto. Mesmo se ele pudesse preservar sua existência física com a sorte e a habilidade de um Robinson Crusóé, seu ser mental e moral seria algo bastante diverso de qualquer coisa que conhecemos, se ele existisse de fato. Por meio da linguagem, do treinamento e da simples vida com os outros, cada um de nós absorve em seu sistema a atmosfera social que nos circunda. Em particular, no que toca ao assunto dos direitos e deveres, central para a teoria Liberal, a relação entre o indivíduo e a comunidade é tudo. Seus direitos e deveres são igualmente definidos pelo bem comum. O que é, por exemplo, meu direito? À primeira vista, é algo que eu reivindico. Mas uma mera reivindicação não é nada. Eu posso reivindicar tudo e qualquer coisa. Se minha reivindicação é de direito é porque ela é sã e bem fundada no julgamento de um observador imparcial. Mas um observador imparcial não irá apenas considerar a mim mesmo. Ele irá igualmente pesar as reivindicações opostas

dos outros. Ele irá nos considerar em relação uns com os outros, isto é, como indivíduos envolvidos em um relacionamento social. Além disso, se a sua decisão for em qualquer sentido racional, ela deve repousar em um princípio de algum tipo; e, de novo, enquanto homem racional, qualquer princípio que ele afirmar deve se fundar em algum bom resultado ao qual ele serve ou incorpora, e, enquanto um homem imparcial, ele deve levar em consideração o bem de cada um dos afetados. Significa dizer que ele deve fundar seu julgamento no bem comum. Um direito individual, portanto, não pode ser conflitante com o bem comum, e nem poderia qualquer direito existir de forma separada do bem comum.

O argumento pode aparentemente tornar o indivíduo demasiadamente subserviente à sociedade. No entanto, isso é esquecer o outro lado da suposição original. A sociedade consiste inteiramente de pessoas. Ela não tem uma personalidade distinta, separada e superior àquela de seus membros. A nação britânica é uma unidade com uma vida própria. Mas a unidade é constituída por certos laços que vinculam todos súditos britânicos, laços estes que são, em última instância, afetos e ideias, sentimentos de patriotismo, de semelhança, um orgulho comum e mil outros sentimentos sutis que unem aqueles que falam uma língua comum, que têm por trás de si uma história comum e que compreendem uns aos outros melhor do que qualquer outro. A nação britânica não é uma entidade misteriosa acima e além das quarenta e poucas milhões de almas que moram juntas sob uma lei comum. Sua vida é a vida delas, seu bem-estar ou infortúnio, o bem-estar ou infortúnio delas. Assim, o bem comum ao qual os direitos de cada um se subordinam é um bem do qual cada um possui uma parte. Essa parte consiste na realização de suas capacidades de sentimento e amor, de energia física e mental, e, ao realizá-las, cada um cumpre sua parte na vida social, ou, na expressão de Green, ele encontra seu próprio bem no bem comum.

Deve-se admitir que essa expressão envolve uma suposição que pode ser considerada o postulado fundamental da visão orgânica da sociedade. Ela implica que a realização ou pleno desenvolvimento da personalidade é praticamente possível, não para um homem sozinho, mas para todos os membros de uma comunidade. Deve haver um caminho de desenvolvimento aberto, ao longo do qual cada um pode se mover em harmonia com os outros. Harmonia em sentido pleno envolveria não apenas a ausência de conflito, mas também suporte real. Deve haver para cada um, portanto, possibilidades de desenvolvimento de forma a não apenas permitir, mas a ativamente promover o desenvolvimento dos outros. Ora, os antigos economistas

conceberam uma harmonia natural, tal que os interesses de cada um, se adequadamente compreendidos e não constrangidos por interferência exterior, levá-los-ia a cursos de ação lucrativos para os outros e para a sociedade como um todo. Vimos que essa suposição era demasiadamente otimista. A concepção que agora formulamos não supõe tanto. Ela postula, não que haja uma harmonia realmente existente, que não requer nada para sua efetiva operação a não ser prudência e frieza de julgamento, mas apenas que há uma harmonia ética possível, à qual os indivíduos, em parte com disciplina, em parte através do aprimoramento das condições de vida, podem alcançar, e em cuja realização reside o ideal social. Tentar demonstrar de forma sistemática este postulado nos levaria ao campo de princípios filosóficos primeiros. Trata-se do ponto em que a filosofia da política entra em contato com a filosofia moral. Basta dizer aqui que, assim como o esforço de estabelecer um sistema coerente no mundo do pensamento é a característica do impulso racional que reside na raiz da ciência e da filosofia, o impulso de estabelecer a harmonia no mundo do sentimento e da ação – uma harmonia que deve incluir todos aqueles que pensam e sentem – é da essência do impulso racional no mundo da prática. O movimento em direção à harmonia é o impulso persistente do ser racional, mesmo se esse objetivo estiver sempre além do alcance do esforço realizado.

Esses princípios podem parecer muito abstratos, distantes da vida prática e sem valor para um ensinamento concreto. No entanto, esse afastamento é da natureza dos princípios primeiros quando considerados sem os elos de conexão que os ligam aos detalhes da experiência. Para desvendarmos alguns desses elos, tomemos novamente nossos antigos princípios liberais e vejamos como eles aparecem à luz da concepção orgânica, ou, como podemos chamá-la agora, a concepção harmônica. De saída, podemos prontamente notar que a antiga ideia de igualdade ocupa seu lugar. Pois o bem comum inclui todos os indivíduos. Ele se funda na personalidade e postula um livre escopo para o desenvolvimento da personalidade de cada membro da comunidade. Essa é a fundação não apenas da igualdade de direitos perante a lei, mas também do que é chamado de igualdade de oportunidades. Isso não implica necessariamente uma igualdade real de tratamento para todas as pessoas, mais do que implica uma igualdade original de poderes³⁴. Implica, eu acho, que qualquer desigualdade real de tratamento, de renda, estrato, cargo e consideração existente em um bom sistema social, se assentaria, não no interesse do indivíduo favorecido enquanto tal, mas no bem comum. Se a existência de milionários, por um lado, e de

³⁴ Uma incompreensão absurda promovida principalmente pelos oponentes da igualdade por motivos controversos.

pobres, por outro, é justa, deve ser porque este contraste é o resultado de um sistema econômico que, como um todo, funciona para o bem comum, o bem dos pobres estando incluído assim como o dos milionários; significa dizer que, quando pesamos adequadamente o bem e o mal de todas as partes envolvidas, não encontramos outra alternativa acessível que fosse melhor para o bem geral. Eu não estou por ora nem atacando nem defendendo nenhum sistema econômico. Apenas pontuo que essa é a posição que, de acordo com a visão orgânica ou harmônica da sociedade, deve ser comprovada por qualquer defesa racional da grave desigualdade na distribuição da riqueza. Em relação à igualdade, de fato, parece que, curiosamente, o princípio harmônico pode encampar inteiramente, e mesmo expandir, um dos “Direitos do Homem”, tal como formulado em 1789 – “As distinções sociais só podem se fundar na utilidade comum”. Se é realmente justo que A seja superior a B em riqueza, poder ou posição, é apenas porque, quando o bem de todos os envolvidos é considerado, dentre os quais B se inclui, verifica-se que há um ganho líquido no arranjo, se comparado com qualquer alternativa que possamos imaginar.

Se passarmos da igualdade para a liberdade, as linhas gerais do argumento já foram indicadas, e a discussão sobre as dificuldades nos detalhes deve ser deixada para o próximo capítulo. É preciso apenas repetir aqui que, no princípio harmônico, a importância fundamental da liberdade se assenta na natureza do “bem” em si, seja se estivermos pensando no bem da sociedade ou no bem do indivíduo. O bem é algo alcançado por meio do desenvolvimento dos fatores basilares da personalidade, um desenvolvimento que procede através da ampliação das ideias, do despertar da imaginação, do jogo do afeto e da paixão, do fortalecimento e extensão do controle racional. Como é o desenvolvimento desses fatores em cada ser humano que faz sua vida valer a pena, é sua interação harmoniosa, a resposta de cada um aos demais, que faz a sociedade um todo vivo. A liberdade assim interpretada não pode, como visto, dispensar a restrição; a restrição, contudo, não é um fim, mas um meio para um fim, e um dos principais elementos desse fim é a ampliação da liberdade.

No entanto, a ação coletiva da comunidade não necessariamente procede por meio da coerção ou restrição. Quanto mais seguramente ela estiver fundada na liberdade e no assentimento voluntário geral, mais ela é livre para realizar todas as conquistas para as quais o indivíduo é débil ou impotente, mas a ação combinada é forte. O progresso humano, considerado sob qualquer aspecto, é, no essencial, progresso social, a obra da cooperação consciente ou inconsciente. Nessa obra, a associação voluntária cumpre uma ampla e crescente parte. Ora, o Estado é uma entre

outras formas de associação, que se distingue pelo uso do poder coercitivo, por sua supremacia e pela reivindicação ao controle de tudo que está dentro de seus limites geográficos. Quais deveriam ser as funções desta forma de associação, teremos que considerar em maior detalhe em conexão com as outras questões que já levantamos. Mas que, em geral, estamos justificados em ver o Estado como uma entre muitas outras formas de associação humana voltadas para a manutenção e o aprimoramento da vida, é o princípio geral que devemos apontar aqui, e este é o ponto em que mais nos afastamos do velho Liberalismo. Vimos, contudo, alguma razão para pensar que as antigas doutrinas, quando cuidadosamente examinadas, implicavam uma concepção mais ampla da ação estatal do que a que aparecia na superfície; e veremos ainda de forma mais completa do que antes que a concepção “positiva” do Estado que agora atingimos não apenas não envolve nenhum conflito com o verdadeiro princípio da liberdade pessoal, como é necessária para sua efetiva realização.

Há ainda um princípio do Liberalismo histórico com o qual nossa presente concepção do Estado está em pleno acordo. A concepção do bem comum, tal como explicada, só pode ser realizada por completo através da vontade comum. Há, evidentemente, elementos de valor no bom governo de um déspota benevolente, ou de uma aristocracia paternal. Dentro de toda ordem pacífica há espaço para o florescimento de muitas coisas boas. No entanto, o fruto completo do progresso social só pode ser colhido por uma sociedade em que os homens e as mulheres em geral são não apenas recipientes passivos, mas contribuintes práticos. Assim, fazer com que os direitos e as responsabilidades dos cidadãos sejam reais e vivos, e estendê-los da forma mais ampla que as condições da sociedade permitirem, é uma parte integral da concepção orgânica da sociedade, assim como a justificação do princípio democrático. Ao mesmo tempo, é a justificação do nacionalismo, na medida em que este estiver fundado numa interpretação verdadeira da história. Pois, como a verdadeira harmonia social se baseia no sentimento e faz uso de todos os laços naturais de semelhança, de vizinhança, de afinidade de caráter e crença, e de linguagem e modo de vida, a melhor, mais saudável e vigorosa unidade política é aquela à qual os indivíduos são fortemente atraídos por seus próprios sentimentos. Qualquer quebra desta unidade, seja pelo rompimento forçado, seja pela sua inclusão compulsória em uma sociedade maior de sentimentos e leis estranhas, tende a mutilar – ou, ao menos, a inibir – o desenvolvimento espontâneo da vida social. A liberdade pessoal e nacional são brotos da mesma raiz, e sua conexão histórica não é acidental, mas se assenta numa identidade última de ideia.

Assim, na concepção orgânica da sociedade, cada uma das mais importantes ideias do Liberalismo histórico cumpre a sua parte. A sociedade ideal é pensada como um todo que vive e floresce por meio do crescimento harmônico de suas partes, sendo que cada uma delas, desenvolvendo-se em linhas próprias e de acordo com sua própria natureza, tende no geral a promover o desenvolvimento das outras. Há algum traço elementar desta harmonia em cada forma de vida social que é capaz de se preservar, pois, se os impulsos conflitantes predominassem, a sociedade iria se dissolver, e, quando eles predominam, ela de fato se dissolve. No outro extremo, a verdadeira harmonia é um ideal cuja realização está provavelmente além das capacidades humanas, mas que serve para indicar a linha de avanço. Mas admitir isso é admitir que as linhas possíveis de desenvolvimento para cada indivíduo, ou, para usar uma expressão mais geral, para cada constituinte da ordem social, não são limitadas ou fixas. Há muitas possibilidades, e o curso que leva à harmonia social é apenas um entre outros, ao passo que as possibilidades de desarmonia e conflito são muitas. Em última instância, portanto, o progresso da sociedade, assim como o do indivíduo, depende de escolhas. Ele não é “natural”, no mesmo sentido em que uma lei física é natural, isto é, no sentido de que avança automaticamente de um estágio ao outro sem reviravoltas, desvios para a esquerda ou quedas para a direita. Ele é natural apenas no sentido de que é a expressão de forças profundamente arraigadas da natureza humana, que se manifestam apenas através de um processo infinitamente lento e complicado de ajustamento mútuo. Toda doutrina social construtiva se funda numa concepção de progresso humano. O coração do Liberalismo é o entendimento de que o progresso não é uma questão de artifício mecânico, mas de liberação de energia espiritual viva. Um bom mecanismo é aquele que fornece os canais nos quais essa energia pode fluir desimpedida, desobstruída pela exuberância própria de sua produção, vivificando a estrutura social, expandindo e enobrecendo a vida da mente.

VII. O ESTADO E O INDIVÍDUO

Vimos algo sobre o princípio subjacente à ideia Liberal e as suas várias aplicações. Agora, devemos colocá-los à prova. Essas diferentes aplicações são compatíveis entre si? Elas trabalharão juntas para realizar aquele todo harmônico do qual é fácil falar em termos abstratos? São elas de fato harmônicas na teoria e na prática? O escopo para o desenvolvimento individual, por exemplo, está em acordo com a ideia de igualdade? A soberania popular é uma base factível da liberdade

peçoal, ou não abre ela uma via para a tirania da maioria? O sentimento de nacionalidade irá se assentar em unidade com o ideal da paz? O amor à liberdade é compatível com a plena realização da vontade comum? Se esses ideais forem reconciliáveis na teoria, não podem eles colidir na prática? Não há claramente ocasiões demonstráveis na história em que o desenvolvimento em uma direção implica um retrocesso em outra? Se sim, como nós podemos alcançar um balanço entre perdas e ganhos? O progresso político não nos oferece nada senão uma escolha entre diferentes males, ou não devemos ter alguma confiança de que, ao resolvermos as questões mais urgentes do momento, estaremos no final numa posição melhor para lidar com os obstáculos que vierem na sequência?

Lidarei com essas questões na medida em que o limite de espaço permitir, e tomarei primeiro a questão da liberdade e da vontade comum, da qual todo o resto depende. O suficiente já foi dito sobre esse assunto para nos permitir abreviar a discussão. Vimos que a liberdade social depende da restrição. Um homem pode ser livre para dirigir sua própria vida apenas na medida em que os outros são impedidos de molestá-lo ou interferi-lo. Até aqui, não há um afastamento dos princípios mais estritos do individualismo. Tivemos de fato a oportunidade de examinar a aplicação da doutrina da liberdade de contrato, por um lado, e a ação das combinações, por outro, e vimos razão para pensar que, em ambos os casos, a liberdade nominal, isto é, a ausência de restrições legais, pode ter o efeito de minar a liberdade real, na medida em que permite que a parte mais forte coaja a mais fraca. Igualmente, vimos que o efeito da combinação pode ser ambíguo, restringindo a liberdade de um lado, e ampliando-a de outro. Em todos esses casos, nosso ponto tem sido que devemos nos guiar por considerações reais, e não verbais – que devemos julgar em cada caso qual política produzirá liberdade efetiva –, e descobrimos uma íntima conexão em cada instância entre liberdade e igualdade. Nesses casos, contudo, estávamos lidando com as relações de um homem com outro, ou entre um corpo de indivíduos e outro, e podíamos enxergar a comunidade como um árbitro entre eles, cujo papel era garantir que a justiça fosse feita e prevenir o abuso do poder coercitivo. Portanto, pudemos tratar uma grande parte do desenvolvimento moderno do controle social como motivado pelo desejo por uma liberdade mais efetiva. O problema não é tão claro quando contemplamos a vontade individual em conflito com a vontade da comunidade como um todo. Quando tal conflito ocorre, aparentemente devemos estar preparados para duas possibilidades. Ou devemos admitir a legitimidade da coerção, declaradamente não nos interesses da liberdade, mas na promoção, sem

consideração com a liberdade, de outros fins que a comunidade reputa bons. Ou então, devemos admitir limitações que podem inibir o desenvolvimento da vontade geral e possivelmente se provarem um sério obstáculo ao progresso coletivo. Há algum meio de evitar esse conflito? Devemos deixar a questão para ser resolvida em cada caso por meio de um balanço entre vantagens e desvantagens, ou há quaisquer considerações gerais que nos ajudem a determinar as verdadeiras esferas de ação coletiva e privada?

Observemos primeiro que, assim como Mill apontou há muito tempo, há várias formas de ação coletiva que não implicam coerção. O Estado pode prover certos objetos que considera bons sem impelir ninguém a fazer uso deles. Assim, ele pode manter hospitais, embora qualquer um que possa pagar por eles permanece livre para empregar seus próprios médicos e enfermeiras. Ele pode e de fato mantém um amplo sistema educacional, enquanto deixa cada um livre para manter ou frequentar uma escola particular. Ele mantém parques e galerias de arte sem forçar ninguém a visitá-los. Há um serviço municipal de bondes, que não impede as pessoas privadas de dirigirem ônibus motorizados nas mesmas ruas, e assim por diante. É verdade que, para o sustento desses objetos, taxas e impostos são compulsoriamente cobrados, mas essa forma de compulsão levanta uma série de questões que teremos que considerar em uma outra conexão, que não nos diz respeito aqui. Por ora, temos que lidar apenas com aquelas ações do Estado que coagem todos os cidadãos, ou todos a que dizem respeito, a agir em conformidade com elas e que não admitem divergência. Esse tipo de coerção tende a aumentar. A sua extensão é necessariamente uma transgressão da liberdade, ou há elementos de valor assegurados pelo controle coletivo distintos dos elementos de valor assegurados pela escolha individual, de forma que, dentro dos devidos limites, ambos podem se desenvolver lado a lado?

Já recusamos resolver o problema aplicando a distinção de Mill entre ações que concernem apenas ao indivíduo e ações que concernem aos outros, primeiro porque não há ações que não afetem direta ou indiretamente os outros, segundo porque, mesmo se houvesse, elas não cessariam de ser objeto da preocupação dos outros. O bem comum inclui o bem de todos os membros da comunidade, e a injúria que alguém comete contra si mesmo é um assunto de preocupação comum, mesmo separado de qualquer efeito posterior que tenha sobre os outros. Se deixamos de coagir alguém para seu próprio bem, não é porque seu bem nos é indiferente, mas porque ele não pode ser promovido por coerção. A dificuldade se funda na natureza do bem em si, que, em seu aspecto pessoal, depende do fluxo espontâneo do sentimento, contido e

guiado não por restrições externas, mas pelo autocontrole racional. Tentar formar o caráter por meio da coerção é destruí-lo no processo. A personalidade não é formada de fora, mas cresce de dentro, e a função da ordem externa não é criá-la, mas prover a ela as condições mais adequadas de crescimento. Assim, à questão comum, se é possível tornar os homens bons por meio de um Ato do Parlamento, a resposta é que não é possível compelir a moralidade, pois a moralidade é um ato ou caráter de um agente livre, mas que é possível criar as condições sob as quais a moralidade pode se desenvolver, e, dentre elas, a liberdade da compulsão dos outros não é a menos importante.

O argumento sugere que a compulsão é limitada não por indiferença – como poderia o caráter de seus membros ser um assunto de indiferença à comunidade? -, mas por sua própria incapacidade de atingir seus fins. O espírito não pode ser forçado. Nem, inversamente, pode ele prevalecer pela força. Ele exige expressão social. Ele pode formar uma associação, uma igreja, por exemplo, para promover os objetivos comuns e manter uma vida comum entre todos que pensam parecido. No entanto, a associação deve ser livre, pois, em termos espirituais, tudo depende não do que é feito, mas da vontade com que é feito. O limite ao valor da coerção, pois, se assenta não na restrição do propósito social, mas nas condições da vida pessoal. Nenhuma força pode impelir o crescimento. Quaisquer elementos de valor social que dependem da concordância de sentimento, da compreensão de significado, do assentimento da vontade, devem surgir através da liberdade. Eis a esfera e a função da liberdade na harmonia social.

Onde está, portanto, a esfera da compulsão, e qual é seu valor? A resposta é que a compulsão é de valor onde a conformidade externa é de valor, e isso pode ocorrer em qualquer caso onde a inconformidade de alguém destrói o propósito de outros. Já notamos que a liberdade em si depende da restrição. Assim, um corpo religioso não tem a liberdade propriamente dita de marchar em procissão nas ruas a não ser que as pessoas de uma religião diferente sejam restringidas de apedrejar a procissão com insolência. Nós as restringimos da desordem, não para lhes ensinar o genuíno espírito da religião, o qual não aprenderão na delegacia de polícia, mas para assegurar à outra parte o direito à crença sem moléstia. A restrição forçada tem seu valor na ação que ela libera. No entanto, podemos não apenas restringir alguém de obstruir outrem – e a extensão em que o fazemos é a medida da liberdade que preservamos -, mas também restringir alguém de obstruir a vontade geral; e fazemos isso sempre que uma uniformidade é necessária para o fim que a vontade geral tem

em vista. A maioria dos patrões em certo negócio, podemos supor, estaria disposta a adotar certas precauções para a saúde ou segurança de seus empregados, reduzir a jornada ou aumentar a taxa de salários. Eles são incapazes de fazê-lo, contudo, enquanto uma minoria, talvez enquanto um único empregador, ficar de fora. Ele os venceria na competição se eles voluntariamente assumissem despesas as quais o primeiro não possui. Neste caso, a vontade de uma minoria, possivelmente de um homem só, frustra aquela do restante. Ela os coage, indiretamente, mas tão efetivamente quanto se ele fosse seu mestre. Se eles, por combinação, podem coagi-lo, nenhum princípio da liberdade é violado. Trata-se de coerção contra coerção, diferindo possivelmente em forma e método, mas não em princípio ou espírito. Além disso, se a comunidade como um todo simpatizar com um lado em detrimento do outro, ela pode com razão colocar a lei em ação. Seu objetivo não é a educação moral dos indivíduos que se recusam. Seu objetivo é assegurar certas condições as quais acredita serem necessárias para o bem-estar de seus membros, e as quais só podem ser asseguradas por meio de uma uniformidade forçada.

Aparentemente, portanto, a verdadeira distinção não é entre ações que concernem ao indivíduo e ações que concernem aos outros, mas entre ações coercitivas e não coercitivas. A função da coerção do Estado é impugnar a coerção individual, e, é claro, a coerção exercida por qualquer associação de indivíduos dentro do Estado. É por esse meio que ele mantém a liberdade de expressão, a segurança da pessoa e da propriedade, a genuína liberdade de contrato, os direitos de reunião e associação públicas, e por fim seu próprio poder de levar a cabo objetivos comuns de forma bem sucedida contra a recalcitrância de membros individuais. Sem dúvidas, ele confere a indivíduos e associações poderes e direitos. Mas sobre esses poderes ele deve exercer supervisão no interesse da igual justiça. Assim como a compulsão falha na esfera da liberdade, a esfera do crescimento espiritual, também a liberdade falha na ordem externa sempre que, pela mera ausência de restrição supervisória, os indivíduos são capazes de constranger uns aos outros direta ou indiretamente. É por isso que não há nenhum conflito intrínseco e inevitável entre liberdade e compulsão, mas no fundo uma necessidade recíproca. O objetivo da compulsão é assegurar as condições externas mais favoráveis ao crescimento e à felicidade internos, na medida em que essas condições dependem da ação combinada e da observância uniforme. A esfera da liberdade é a esfera do crescimento em si. Não há oposição verdadeira entre liberdade e controle enquanto tais, pois toda liberdade se funda num ato correspondente de controle. A verdadeira oposição é entre o controle que inibe a vida

pessoal e a ordem espiritual, e o controle que visa garantir as condições materiais e externas de seu desenvolvimento livre e desimpedido.

Eu não pretendo dizer que essa delimitação resolve todos os problemas. A vida “interna” buscará se expressar em atos externos. Um preceito religioso pode ordenar ao devoto que recuse o serviço militar, o pagamento de um imposto ou a submissão de um edifício à inspeção. Eis assuntos externos em que a consciência individual e o Estado entram em conflito direto, e onde está a corte de justiça que irá decidir entre eles? Em qualquer caso dado, o direito, tal como julgado por seu efeito último sobre o bem-estar humano, pode, é claro, estar em um lado ou em outro, ou entre ambos. Mas há algo para guiar as duas partes enquanto ambas acreditam estarem no direito e não veem nenhum motivo para renunciar à sua opinião? Para começar, claramente o Estado faz bem em evitar tais conflitos por meio de alternativas substitutivas. Outros deveres que não o do serviço militar podem ser encontrados para um seguidor de Tolstoy, e, enquanto ele estiver disposto a cumprir com toda a sua carga de obrigações, a dificuldade será facilmente resolvida. De novo, a mera conveniência da maioria não pode ser pesada com justiça contra as convicções religiosas de poucos. Pode ser conveniente que certa obra pública seja feita no sábado, mas a mera conveniência seria um motivo insuficiente para obrigar judeus a participarem nela. Convicções éticas e religiosas devem ser pesadas contra convicções éticas e religiosas. Não é o número que conta em termos morais, mas a crença que é pensada de acordo com o melhor de cada um relativa às necessidades do bem comum. Mas a consciência da comunidade tem seus direitos da mesma forma que a consciência do indivíduo. Se estivermos convencidos que a inspeção da lavanderia de um convento é exigida no interesse, não da mera rotina oficial, mas da justiça e da humanidade, não podemos fazer nada senão insistir sobre ela, e quando tudo que puder ser feito tiver sido feito para salvar a consciência individual, a convicção comum do bem comum deve ter seu lugar. Em última instância, a ordem externa pertence à comunidade, e o direito de protesto ao indivíduo.

Por outro lado, o indivíduo deve mais à comunidade do que é jamais reconhecido. Sob as condições modernas, ele está muito inclinado a tomar como dado o que o Estado faz por ele e a usar a segurança pessoal e a liberdade de expressão que ele lhe concede como um ponto vantajoso do qual ele pode, em segurança, denunciar suas obras e repudiar sua autoridade. O indivíduo assume o direito de estar dentro ou fora do sistema social da forma como escolher. Ele se baseia na lei geral que o protege

e se emancipa de alguma lei particular que reputa opressiva à sua consciência. Ele esquece, ou não se dá ao trabalho de refletir que, se todos agissem como ele, a máquina social pararia de funcionar. Ele certamente falha em perceber como uma sociedade poderia subsistir na qual cada um reivindicasse o direito à desobediência ilimitada à lei que julgasse equivocada. Com efeito, é possível a uma consciência excessivamente bondosa estar de acordo com um senso de responsabilidade social insuficiente. A combinação é infeliz; e podemos dizer com justiça que, se o Estado deve a máxima consideração à consciência, seu dono deve uma dívida correspondente ao Estado. Com esta consideração mútua, e com o desenvolvimento de um senso cívico, os conflitos entre a lei e a consciência são passíveis de serem confinados em limites bastante estreitos, embora sua completa reconciliação permanecerá sempre um problema, até que os indivíduos estejam no geral de acordo quanto às condições fundamentais da harmonia social.

Pode-se questionar, por outro lado, se, ao insistirmos no livre desenvolvimento da personalidade, não subestimamos o dever da sociedade para com seus membros. Todos nós admitimos uma responsabilidade coletiva pelas crianças. Não há adultos que precisam igualmente de cuidado? O que dizer do idiota, do imbecil, do débil-mental³⁵ e do bêbado? O que a autodeterminação racional significa para essas classes? Elas não podem ferir ninguém a não ser a si mesmas, exceto através do contágio e do mau exemplo. Mas não temos nós nenhum dever perante elas, tendo em vista seu próprio bem e deixando qualquer outra consideração de lado? Não temos o direito de trazer o débil-mental sob nossos cuidados e de evitar que o bêbado beba, puramente para seu próprio bem, independentemente de qualquer consideração ulterior? E, se assim for, não devemos estender a esfera de coerção permissível como um todo e admitir que um homem pode, para seu próprio bem, e sem objetivo ulterior, ser forçado a fazer o que julgamos certo e evitar o que pensamos ser errado?

A resposta é que o argumento é fraco justamente onde ele pretende generalizar. Somos compelidos a colocar o insano sob restrição por razões sociais independentes do seu próprio benefício. No entanto, seu próprio benefício seria uma razão inteiramente suficiente se nenhuma outra existisse. Para eles, por seu infortúnio, a liberdade, da forma como compreendemos esta palavra, não tem aplicação, pois eles são incapazes da escolha racional e, portanto, do tipo de crescimento para o qual a

³⁵ Desde a segunda metade do século XIX, os termos *idiot*, *imbecile* e *feeble-minded* eram usados pela psiquiatria vigente para designar diferentes graus de deficiência mental (em ordem decrescente). Optamos por traduzi-los de forma literal, apesar de sua conotação ofensiva, pela fidelidade ao original (N.T.).

liberdade é valiosa. A mesma coisa é verdade sobre os débeis-mentais, e, se eles não são ainda tratados sob o mesmo princípio, é meramente porque o reconhecimento do seu tipo enquanto tal é relativamente moderno. Mas a mesma coisa é também em seu grau verdadeira sobre o bêbado, na medida em que ele é vítima de um impulso que deixou crescer para além de seu próprio controle; e a questão sobre se ele deveria ou não ser considerado como um objeto adequado à tutela deve ser decidida em cada caso, perguntando-se se a capacidade de autocontrole que ele possui seria prejudicada ou melhorada por um período de restrição tutelar. Não há nada em tudo isso que toque o essencial da liberdade, que é o valor do poder de autogoverno onde ele de fato existe. Tudo o que é provado é que, onde ele não existe, é certo salvar os indivíduos do sofrimento e, se o caso admite, colocá-los sob condições nas quais o equilíbrio normal do impulso será mais provavelmente restaurado. Pode-se acrescentar que, no caso do bêbado – e eu penso que o argumento se aplica a todos os casos onde o impulso predominante é capaz de dominar a vontade –, é um dever ainda mais óbvio e elementar remover as fontes de tentação e tratar como antissocial no mais alto nível toda tentativa de lucrar às custas da fraqueza, da miséria e do mau feitio humanos. O caso não é diferente daquele de um contrato iníquo. O tentador busca friamente seu lucro, e o sofredor é cercado por um demônio interno. Há uma forma de coerção aqui que o genuíno espírito da liberdade não falhará em reconhecer como sua inimiga, e uma forma de injúria que não é menos real por que sua arma é um impulso que força o outro ao consentimento que ele acarreta.

Eu concluo que não há nada na doutrina da liberdade que impeça o movimento da vontade geral na esfera em que ela é realmente eficiente, e nada numa concepção justa dos objetos e métodos da vontade geral que encurte a liberdade na realização das funções sociais e pessoais nas quais seu reside seu valor. Liberdade e compulsão têm funções complementares, e o Estado que se autogoverna é ao mesmo tempo o produto e a condição do indivíduo que se autogoverna.

Assim, não há dificuldade em entender por que a extensão do controle do Estado de um lado está de acordo com a resistência determinada a transgressões de outro. É uma questão não de aumentar ou diminuir as restrições, mas de reorganizá-las. O período que testemunhou uma rápida extensão da legislação industrial viu como determinada uma resistência a tudo o que se assemelha ao estabelecimento do

ensino religioso doutrinário pela autoridade estatal³⁶, e a distinção é perfeitamente justa. No fundo, é a mesma concepção de liberdade e a mesma concepção da vontade comum que dão ensejo à regulação da indústria e à separação da veneração religiosa e do ensino doutrinário do mecanismo do controle do Estado.

Por enquanto, consideramos o que o Estado força o indivíduo a fazer. Se passarmos à questão do que o Estado deve fazer pelo indivíduo, uma questão diferente, mas paralela, surge, e devemos notar um movimento correspondente na opinião. Se o Estado faz pelo indivíduo aquilo que ele deveria fazer por si mesmo, qual será seu efeito sobre seu caráter, iniciativa e empreendimento? Trata-se agora não de uma questão de liberdade, mas de responsabilidade, e uma que causou muitas investigações passionais, e a respeito da qual a opinião sofreu uma mudança notável. Assim, em relação à pobreza, a velha visão era de que a primeira coisa necessária era a autoajuda. Era o dever de cada um prover para si mesmo e para sua família. Se, com efeito, ele falhasse por completo, nem ele e nem ela poderiam ser abandonados à fome, e havia a parafernália da Lei dos Pobres para lidar com o seu caso. Mas o objetivo de todo amigo sincero dos pobres deve ser de afastá-lo da máquina da Lei dos Pobres. A experiência dos quarenta anos antes de 1834 nos ensinou o que resultou do livre recurso aos fundos públicos por meio da subvenção a salários inadequados. Ele significava simplesmente que o padrão de remuneração era rebaixado na proporção em que os indivíduos pudessem depender da ajuda pública para compensar a deficiência, enquanto que, ao mesmo tempo, os incentivos ao trabalho independente eram enfraquecidos quando os pobres se encontravam em pé de igualdade com o trabalhador esforçado. No geral, se era feita a tentativa de substituir o esforço pessoal pela ajuda dos outros, o resultado seria apenas minar a iniciativa individual e, no final, reduzir a taxa de remuneração industrial. Pensava-se, por exemplo – e este mesmo ponto foi levantado contra as propostas de Pensões de Velhice³⁷ –, que, se qualquer um dos objetos que um homem teria, se possível, de prover fosse retirado do escopo de sua própria atividade, ele em consequência estaria satisfeito com uma redução proporcional nos salários; se o padrão fosse compensá-lo pelo acidente de trabalho, ele não faria provisões para acidentes por conta própria; se seus filhos fossem alimentados pelos contribuintes, ele não procuraria ganhar dinheiro com o

³⁶ A objeção mais frequentemente levantada contra o próprio “antidenominacionismo” é que, na realidade, ele é uma forma de ensino doutrinário em busca de subsídio estatal.

³⁷ No original: *Old Age Pensions*. Trata-se da primeira forma de aposentadoria social britânica, introduzida em 1909 e financiada pelo Estado através de tributação central. Ela consistia na quantia de cinco xelins por semana destinada a residentes com renda anual inferior a £21 (N.T.).

qual pudesse alimentá-los. Assim, por um lado, argumentou-se que a taxa de salários tenderia a se adaptar às necessidades do trabalhador, que seu salário cairia na proporção em que suas necessidades fossem satisfeitas por outras fontes, que, por conseguinte, o alívio aparente seria em grande medida ilusório, ao passo que, em última instância, tendo em vista a redução do estímulo à emulação individual, a produtividade do trabalho cairia, os incentivos à indústria diminuiriam e a comunidade como um todo se tornaria mais pobre. Por outro lado, concebia-se que, não obstante quão deploráveis fossem as condições das classes trabalhadoras, o jeito certo de elevá-las era confiar no empreendimento individual e possivelmente, de acordo com alguns pensadores, na combinação voluntária. Por esses meios, a eficiência do trabalho e sua remuneração regular poderiam ser aumentadas. Ao suprimir de forma austera todos os suportes, deveríamos ensinar as classes trabalhadoras a se manterem por si mesmas, e se houvesse sofrimento no processo disciplinar, havia ainda esperança no futuro. Elas chegariam aos poucos a uma posição de independência econômica na qual seriam capazes de enfrentar os riscos da vida, não dependendo do Estado, mas com a força de seus próprios cérebros e de seus próprios braços.

Essas opiniões não mais comandam o mesmo grau de assentimento. Por todos os lados encontramos o Estado fazendo provisão ativa para as classes mais pobres, e de nenhum modo apenas para os destituídos. Vemo-lo educando as crianças, oferecendo inspeção médica, autorizando a alimentação dos necessitados às custas dos contribuintes, ajudando-os a obter emprego através de livres Trocas de Trabalho³⁸, buscando organizar o mercado de trabalho tendo em vista a mitigação do desemprego, e provendo pensões de aposentadoria para todos cujas rendas estão abaixo de treze xelins por semana, sem cobrar nenhuma contribuição. Agora, em tudo isso, podemos muito bem perguntar: estaria o Estado avançando cegamente sobre os trilhos de uma caridade ampla e generosa, embora descuidada? Ele é e pode permanecer indiferente ao seu efeito sobre a iniciativa individual e a responsabilidade pessoal ou parental? Ou devemos supor que as mentes mais sábias têm consciência do que estão fazendo, que analisaram o assunto por todos os lados, e que são guiadas por uma concepção razoável do dever do Estado e das responsabilidades do indivíduo? Estamos de fato – pois esta é realmente a questão – buscando caridade ou justiça?

³⁸ No original: *Labour Exchanges*. O Ato das Trocas de Trabalho (1909) permitiu a criação de agências de emprego estatais voltadas para ajudar os desempregados a acharem novas ocupações (N.T.).

Dissemos acima que era a função do Estado assegurar as condições nas quais a mente e o caráter podem se desenvolver. De forma similar, podemos agora dizer que a função do Estado é garantir as condições a partir das quais os cidadãos sejam capazes de adquirir com seus próprios esforços tudo o que é necessário para uma completa eficiência cívica. O Estado não deve alimentá-los, abrigá-los ou vesti-los. Ele deve tomar conta de que as condições econômicas sejam tais que o homem comum, que não possui deficiências na mente, no corpo ou na vontade, possa alimentar, abrigar e vestir a si e à sua família através do trabalho útil. O “direito ao trabalho” e a um “salário decente” são tão válidos quanto os direitos pessoais ou de propriedade. Significa dizer que eles são condição integral de uma boa ordem social. Uma sociedade em que um único homem honesto de capacidade normal é definitivamente incapaz de achar os meios de se manter pelo trabalho útil está nesta medida sofrendo de má-organização. Há em algum lugar um defeito no sistema social, um problema na máquina econômica. Ora, o trabalhador individual não pode consertar a máquina sozinho. Ele é a última pessoa a ter qualquer voz no controle do mercado. Não é sua culpa se há superprodução no seu ramo industrial, ou se um processo novo e mais barato foi introduzido, que torna sua habilidade particular, resultado talvez de anos de dedicação, obsoleta. Ele não dirige ou regula a indústria. Ele não é responsável por seus altos e baixos, mas tem que pagar por eles. É por isso que não é por caridade que ele pede, mas por justiça. Agora, talvez seja infinitamente difícil atender à sua demanda. Fazê-lo pode envolver uma profunda reconstrução econômica. As questões industriais envolvidas podem ser tão pouco compreendidas que podemos facilmente piorar as coisas na tentativa de melhorá-las. Tudo isso mostra a dificuldade de descobrir meios de atender a esta demanda particular por justiça, mas de forma alguma abala sua posição como uma reivindicação de justiça. Um direito é um direito não obstante, embora os meios de assegurá-lo sejam imperfeitamente conhecidos; e o trabalhador que está desempregado ou subremunerado em função de má-organização econômica permanecerá sendo uma desaprovação não à caridade, mas à justiça da sociedade, ao menos enquanto ele for visto na terra.

Se essa visão sobre o dever do Estado e o direito do trabalhador está se tornando predominante, isso se deve em parte a uma elevação no senso de responsabilidade comum, e em parte ao ensinamento da experiência. Nos primeiros dias da era do livre-comércio, era aceitável esperar que a autoajuda seria uma solução adequada, e que, com comida barata e o comércio em expansão, o trabalhador médio seria capaz,

por meio do exercício da prudência e da providência, não apenas de se manter em bons tempos, mas de prover para a doença, o desemprego e a aposentadoria. O curso real dos eventos frustrou em grande medida essas esperanças. É verdade que o padrão de vida na Inglaterra avançou progressivamente ao longo do século dezanove. É verdade, em particular, que, desde o período desastroso que precedeu a revogação das Leis dos Cereais e a aprovação do Ato das Dez Horas³⁹, o progresso social tem sido real e visível. O sindicalismo e a cooperação cresceram, os salários no geral subiram, o custo de vida diminuiu, habitação e saneamento melhoraram, a taxa de mortalidade caiu de vinte e dois para menos de quinze por milhar. No entanto, mesmo com toda essa melhora, a expectativa de uma independência econômica completa e vitalícia, mesmo quando complementada e protegida pela barganha coletiva do sindicato, parece demasiadamente remota. O aumento dos salários não parece ser de nenhuma forma proporcional ao crescimento geral da riqueza. O padrão de vida como um todo se elevou; a provisão mesma de educação trouxe consigo novas necessidades e praticamente forçou a introdução de um padrão de vida mais elevado como condição para satisfazê-las. Como um todo, as classes trabalhadoras da Inglaterra, embora menos providentes que as de alguns países do Continente, não podem ser acusadas de negligência indevida com relação ao futuro. O acúmulo de poupanças em Sociedades Amigáveis⁴⁰, Sindicatos, Cooperativas e Bancos de Poupança mostra um aumento que mais do que acompanhou a elevação no nível dos salários; ainda assim, não parece provável que o trabalhador manual médio conseguirá atingir a meta da plena independência, cobrindo todos os riscos da vida para si e sua família, a única que pode tornar o sistema competitivo realmente adequado às demandas de uma consciência civilizada. As pesquisas cuidadosas do Sr. Booth⁴¹, em Londres, e do Sr. Rowntree⁴², em York, e de outros, nos distritos do interior, revelaram que uma porcentagem considerável das classes trabalhadoras são na verdade incapazes de receber uma soma de dinheiro representando o custo total das meras necessidades físicas de uma família média; e, embora o grosso das classes trabalhadoras esteja sem

³⁹ No original: *Ten Hours' Act*. Ato aprovado pelo parlamento britânico em 1847 que restringiu a jornada de trabalho de mulheres e adolescentes na indústria têxtil para dez horas diárias, por cinco dias na semana, e oito horas no sábado (N.T.).

⁴⁰ No original: *Friendly Societies*. Tratam-se de associações voluntárias de ajuda mútua, voltadas para a provisão de assistência social e de serviços financeiros para indivíduos necessitados (N.T.).

⁴¹ Charles Booth, *Inquiry into the Life and Labour of the People in London* (Londres, 1889-1903). Trata-se de uma importante e extensa pesquisa empírica, realizada entre 1886 e 1903, sobre as condições de vida e de trabalho da classe trabalhadora londrina (N.T.).

⁴² Benjamin Seebohm Rowntree, *Poverty, A Study of Town Life* (Londres, 1901). Trata-se de um amplo e influente estudo empírico sobre as condições de vida da população e classe trabalhadora da cidade de York, na Inglaterra (N.T.).

dúvidas numa posição melhor do que essa, essas pesquisas mostram que mesmo aqueles que vão bem gravitam em direção a essa linha de pobreza primária em estações de estresse, na época em que as crianças ainda estão na escola, por exemplo, ou a partir do momento em que o principal provedor da casa começa a falhar, no declínio da meia idade. Se ao menos dez por cento da população vive realmente acima da linha da pobreza em qualquer momento⁴³, duas ou três vezes esse número, é razoável supor, deve se aproximar dessa linha em um ou outro período de suas vidas. No entanto, quando passamos da concepção de uma mera preservação física de uma família média para a de um salário que proveria realmente os requisitos mínimos de uma vida civilizada e atendesse a todas as suas contingências sem ter que depender de nenhum suporte externo, teríamos que fazer acréscimos às cifras do Sr. Rowntree que ainda não foram computados, mas sobre os quais é provavelmente razoável dizer que somente os artesãos mais habilidosos são capazes de ganhar uma remuneração que atenda aos requisitos deste caso. Mas, se assim for, está claro que o sistema de competição industrial falha em cumprir a demanda ética incorporada na concepção do “salário decente”. Esse sistema não oferece nenhuma esperança de uma melhoria que traga os meios de uma existência saudável e independente, tal como deveria ser o direito de nascença de todo cidadão de um país livre, ao alcance da massa do povo do Reino Unido. É essa crença que, penetrando lentamente na mente do público, direcionou-a a novos pensamentos de regeneração social. A soma e a substância das mudanças que mencionei podem ser expressas no princípio de que o indivíduo não pode se manter sozinho, mas que entre ele e o Estado há uma obrigação recíproca. Ele tem perante o Estado o dever de trabalhar com diligência para si mesmo e sua família. Ele não deve explorar o trabalho de suas crianças, mas se submeter às exigências públicas para sua educação, saúde, limpeza e bem-estar geral. Por outro lado, a sociedade lhe deve os meios de manter um padrão de vida civilizado, e este dever não é adequadamente cumprido ao deixá-lo assegurar o salário que puder na competição do mercado.

Essa visão da obrigação social coloca elevada ênfase no público, mas de forma alguma ignora a responsabilidade individual. Constitui um simples princípio de ética aplicada, que a responsabilidade deve ser proporcional ao poder. Ora, dada a oportunidade de um trabalho adequadamente remunerado, um homem tem o poder

⁴³ Eu não incluí aqueles vivendo em “pobreza secundária”, tal como definido pelo Sr. Rowntree, pelo fato de a responsabilidade neste caso ser em parte pessoal. Deve-se lembrar, contudo, que a grande pobreza aumenta a dificuldade de uma administração eficiente

de ganhar sua vida. É seu direito e seu dever fazer o melhor uso dessa oportunidade, e, se ele falha, pode com justiça sofrer o castigo de ser tratado como indigente, ou mesmo, em um caso extremo, como um criminoso. No entanto, a oportunidade em si não pode ser obtida por ele com a mesma liberdade. É apenas dentro de limites muito estreitos que ela entra em sua esfera de controle. As oportunidades de trabalho e de remuneração são determinadas por uma massa complexa de forças sociais que nenhum indivíduo, e certamente nenhum trabalhador, pode influenciar. Elas podem ser controladas, se é que o podem, pela ação organizada da comunidade, e, portanto, em uma justa atribuição de responsabilidade, é a comunidade que deve lidar com elas.

Mas isso, será dito, não é Liberalismo, mas Socialismo. Ao buscarmos os direitos econômicos do indivíduo, fomos levados a contemplar uma organização socialista da indústria. No entanto, uma palavra como Socialismo tem muitos significados, e é possível que haja um Socialismo Liberal, assim como um Socialismo que é antiliberal. Sem nos prendermos a uma palavra, portanto, busquemos desenvolver a visão Liberal do Estado na esfera da economia. Tentemos determinar em termos gerais o que está envolvido na realização daquelas condições primárias do bem-estar industrial que foram estabelecidas, e como elas se harmonizam com os direitos de propriedade e as demandas pelo livre empreendimento industrial.

VIII. LIBERALISMO ECONÔMICO

Existem duas formas de Socialismo com as quais o liberalismo nada tem a ver. A estes chamarei de mecânico e de oficial. O Socialismo Mecânico é fundado em uma falsa interpretação da história. Ele atribui os fenômenos da vida social e do desenvolvimento apenas à operação do fator econômico, ao passo que o ponto de partida de uma sociologia sólida é conceber a sociedade como um todo em que cada uma das partes interage. O fator econômico, para citar um ponto, é pelo menos tanto o efeito quanto a causa da invenção científica. Não haveria sistema mundial de telegrafia se não houvesse necessidade de intercomunicação mundial. Mas não haveria nenhum telégrafo elétrico, se não fosse pelo interesse científico que determinou os experimentos de Gauss e Weber. O Socialismo Mecânico, além disso, é fundado em uma falsa análise econômica que atribui todo valor ao trabalho, negando, confundindo ou distorcendo as distintas funções de direção de empresa, o pagamento inevitável pelo uso do capital, a produtividade da natureza e as forças sociais bastante complexas que, ao determinar os movimentos da demanda e da

oferta, fixam as taxas segundo as quais os bens são trocados entre si. Politicamente, o Socialismo mecânico supõe uma guerra de classes, apoiada em uma nítida distinção de classes que não existe. Longe de tender a linhas de clivagem claras e simples, a sociedade moderna exhibe um entrelaçamento cada vez mais complexo de interesses, e é impossível para um revolucionário moderno atacar a “propriedade” em favor do “trabalho” sem notar que metade do “trabalho” para o qual ele apela tem um interesse direto ou indireto na “propriedade”. Quanto ao futuro, o Socialismo mecânico concebe um sistema logicamente desenvolvido de controle da indústria pelo governo. Disto tudo o que se precisa dizer é que a construção de Utopias não é um método sólido de ciência social; que essa Utopia em particular não oferece provisões suficientes para a liberdade, o movimento e o crescimento; e que, a fim de trazer seus ideais para a região da discussão prática, o que o Socialista precisa é formular não um sistema a ser substituído como um todo para nossos arranjos atuais, mas um princípio para guiar o estadista no trabalho prático de reformar o que está errado e desenvolver o que é bom no próprio tecido industrial. Um princípio assim aplicado cresce se contém boas derivações e, assim, em particular, o controle coletivo da indústria será ampliado na proporção em que se verificar que produz bons resultados na prática. A clareza fantasiosa da visão Utópica é ilusória, porque seus objetos são ideias artificiais e não fatos vivos. O “sistema” do mundo dos livros deve ser reconstruído como um princípio que pode ser aplicado à ferrovia, à mina, à oficina e ao escritório que conhecemos, antes mesmo que possa ser discutido com sensatez. A evolução do Socialismo como força prática na política procedeu, de fato, por essa reconstrução, e essa mudança traz consigo o fim da Utopia materialista.

O Socialismo Oficial é um credo de tipo diferente. Começando com um desprezo pelos ideais de liberdade com base na confusão entre liberdade e competição, prossegue para uma medida de desprezo pela humanidade média em geral. Ela concebe a humanidade como uma raça indefesa e débil, que é seu dever tratar com bondade. A verdadeira bondade, é claro, deve ser combinada com firmeza e a vida do homem médio deve ser organizada para seu próprio bem. Ele não precisa saber que está sendo organizado. A organização socialista funcionará em segundo plano, e haverá rodas dentro de rodas, ou melhor, fios puxando fios. Aparentemente, haverá uma classe de eleitos, uma aristocracia de caráter e intelecto que ocupará os serviços públicos e fará o trabalho prático de administração. Atrás deles estarão os comitês sindicais e de progresso que irão dirigir as operações e por trás dos comitês novamente uma ou mais mentes mestras das quais emanarão as ideias que devem

dirigir o mundo. O jogo do governo democrático continuará por algum tempo, mas a ideia de uma vontade comum que deveria realmente empreender a organização da vida social é tida como a mais infantil das ilusões. As mentes mestras podem, por enquanto, trabalhar mais facilmente por meio de formas democráticas, porque estão aqui, e destruí-las causaria uma sublevação. Mas a essência do governo repousa no método de captura. Os líderes ostensivos da democracia são criaturas ignorantes que podem, com um pouco de administração, ser orientadas a trilhar o caminho por onde devem seguir, e a quem a multidão os seguirá como ovelhas. A arte de governar consiste em obrigar os homens a fazerem o que se deseja sem saber o que eles estão fazendo, em conduzi-los sem lhes mostrar para onde, até que seja tarde demais para eles retraçarem seus passos. O socialismo assim concebido não tem nada a ver com democracia ou com liberdade. É um esquema de organização da vida pela pessoa superior, que decidirá para cada homem como ele deve trabalhar, como ele deve viver e, de fato, com a ajuda do Eugenista, se deve mesmo viver ou se não há nem mesmo razão para nascer. De qualquer forma, se ele não deveria ter nascido – isto é, se ele vem de uma linhagem cujas qualidades não são aprovadas – o Samurai⁴⁴ cuidará para que ele não perpetue sua raça.

Ora, o liberal médio poderia ter mais simpatia por essa visão da vida se não sentisse que, de sua parte, ele é apenas um homem muito comum. Ele tem certeza de que não pode administrar a vida de outras pessoas por elas. Acha o suficiente administrar a sua própria. Mas, com a licença do Superior, ele prefere fazer isso do seu próprio jeito do que pelo jeito de outro, cujo caminho pode ser muito mais sábio, mas não é o seu. Ele prefere se casar com a mulher de sua própria escolha, do que com aquela que certamente proverá filhos do tipo padrão. Ele não quer ser padronizado. Não se considera como essencialmente um item em um relatório censitário. Ele não quer as roupas padrão ou a comida padrão, quer as roupas que acha confortáveis e a comida de que gosta. Com este Adão não regenerado nele, temo que o liberalismo que também está dentro dele esteja pronto para assentir. Na verdade, isso o incita a ir ainda mais longe. Isso o leva a considerar que outros homens são, no geral, muito parecidos com ele e olham para a vida de uma maneira muito parecida, e quando isso o remete ao dever social, o encoraja a não almejar uma posição de superioridade que

⁴⁴ A referência aqui provavelmente é ao livro *A Modern Utopia*, de H. G. Wells, publicado em 1905. Wells, na época vinculado à Sociedade Fabiana (que é o aparente alvo de Hobhouse com o rótulo “socialismo oficial”), pensa em um cenário utópico onde o governo é exercido por uma classe física e mentalmente superior, denominada por Wells de Samurai (N.T).

lhe permitirá governar seus semelhantes para o seu próprio bem, mas com um espírito de camaradagem com o qual ele vai ficar ombro a ombro com eles em nome de objetivos comuns.

Se, então, existe algo como um Socialismo Liberal – e se de fato existe é ainda um assunto para investigação – ele deve claramente preencher duas condições. Em primeiro lugar, deve ser democrático. Deve vir de baixo, não de cima. Ou melhor, deve emergir dos esforços da sociedade como um todo para garantir uma medida mais plena de justiça e uma melhor organização da ajuda mútua. Deve envolver os esforços e responder aos desejos genuínos não de um punhado de seres superiores, mas de grandes massas de homens. E, em segundo lugar, e por isso mesmo, deve prestar contas ao indivíduo humano. Deve dar ao homem comum liberdade de ação na vida pessoal, pela qual ele realmente se importa. Deve basear-se na liberdade e não deve contribuir para a supressão, mas para o desenvolvimento da personalidade. Até onde, pode-se perguntar, esses objetos são compatíveis? Até que ponto é possível organizar a indústria no interesse do bem-estar comum sem ignorar a liberdade de escolha individual ou secar as fontes de iniciativa e energia? Até que ponto é possível abolir a pobreza ou instituir a igualdade econômica sem deter o progresso industrial? Não podemos colocar a questão sem levantar pontos mais fundamentais. Qual é o real significado de “igualdade” em economia? Isso significaria, por exemplo, que todos deveriam desfrutar de recompensas iguais, ou que esforços iguais deveriam desfrutar de recompensas iguais, ou que realizações iguais deveriam desfrutar de recompensas iguais? Qual é a província da justiça na economia? Onde termina a justiça e começa a caridade? E qual é, por trás de tudo isso, a base da propriedade? Qual é a sua função e valor social? Qual é a medida de consideração devida ao interesse adquirido e ao direito prescrito? É impossível, dentro dos limites de um volume, tratar exaustivamente de tais questões fundamentais. O melhor caminho será seguir as linhas de desenvolvimento que parecem provir dos princípios do Liberalismo já indicados e ver até onde eles conduzem a uma solução.

Vimos que era dever do Estado assegurar as condições de subsistência ao cidadão normal e saudável. Existem duas linhas ao longo das quais o cumprimento desse dever pode ser buscado. Uma consistiria em dar acesso aos meios de produção, a outra em garantir ao indivíduo certa participação no estoque comum. Na verdade, ambas as linhas foram seguidas pela legislação liberal. Por um lado, essa legislação se propôs, embora tão tímida e ineficazmente, a reverter o processo que separou o

campesinato inglês do solo. A pesquisa contemporânea está deixando claro que esse divórcio não foi o resultado inevitável de forças econômicas operando lentamente. Foi provocado pela política deliberada de cercamento dos campos comuns iniciada no século XV, parcialmente detida de meados do século XVI ao XVIII, e concluída entre os reinados de Jorge II e da Rainha Vitória. Como esse processo foi promovido por uma aristocracia, há todos os motivos para esperar que ele possa ser revertido com sucesso por uma democracia e que seja possível reconstituir uma classe de camponeses independentes como a espinha dorsal da população trabalhadora. O experimento, entretanto, envolve uma forma ou outra de propriedade comunal. O trabalhador só pode obter a terra com a ajuda financeira do Estado, e certamente não é da opinião dos liberais que o Estado, tendo recuperado a taxa simples, deve renunciar a ela. Pelo contrário, numa divisão equitativa dos frutos da agricultura, todas as vantagens derivadas das qualidades ou da posição do próprio solo, ou do aumento dos preços por meio de tarifas, cairia nas mãos de ninguém, uma vez que são produto do trabalho de ninguém, ou, o que dá no mesmo, deveriam cair nas mãos de todos, isto é, da comunidade. É por isso que a legislação Liberal busca criar uma classe não de pequenos proprietários, mas de pequenos arrendatários. Isso daria a essa classe acesso à terra e os recompensaria com os frutos de seu próprio trabalho – e nada mais. O excedente seria retirado para si na forma de aluguel e, embora seja desejável dar ao arrendatário do Estado total segurança contra perturbações, os aluguéis devem, em determinados períodos, ser ajustáveis aos preços e ao custo. Assim, enquanto a política conservadora é a de estabelecer uma propriedade camponesa que reforçaria a força de voto da propriedade, a política Liberal é a de estabelecer um arrendamento estatal com cuja prosperidade toda a comunidade lucraria. A primeira solução é individualista. A outra, até onde vai, está mais próxima do ideal Socialista.

Mas, embora a agricultura britânica possa ter um grande futuro pela frente, ela nunca recuperará sua posição dominante em nossa vida econômica, nem é provável que as pequenas propriedades sejam a forma predominante de agricultura. O grosso da indústria está, e provavelmente estará, cada vez mais nas mãos de grandes empresas com as quais o trabalhador individual não poderia competir com quaisquer instrumentos de produção que foram colocados em suas mãos. Para a massa do povo, portanto, ter assegurados os meios de uma subsistência decente deve significar a garantia de um emprego contínuo com um salário mínimo, ou, como alternativa, de assistência pública. Agora, como foi observado, a experiência mostra que o salário do

trabalhador médio, conforme fixado pela competição, não é e provavelmente não se tornará suficiente para cobrir todas as fortunas e infortúnios da vida, para cuidar de doenças, acidentes, desemprego e velhice, além das necessidades normais de uma família média. Em caso de acidente, o Estado impõe o ônus da provisão ao empregador. No caso da velhice, agindo, creio eu, de acordo com um princípio mais sólido, ele assumiu o fardo. É muito importante perceber exatamente o que significou, em princípio, o novo ponto de partida da Lei das Pensões de Velhice [Old Age Pensions Act]. A Lei dos Pobres já garantia ao idoso e aos pobres em geral meios contra a fome. Mas a Lei dos Pobres entrou em operação apenas no ponto de miséria absoluta. Falhou em ajudar aqueles que se ajudaram. De fato, para muitos, isso representava pouco incentivo para que ajudassem a si mesmos, se não pudessem esperar gastar tanto que lhes permitisse viver mais confortavelmente com seus próprios recursos do que viveriam na *workhouse*. O sistema de pensões joga fora o teste da miséria. Fornece um certo mínimo, uma base para prosseguir, um alicerce sobre o qual a boa administração independente pode esperar construir uma suficiência. Não é um narcótico, mas um estímulo à autoajuda e à ajuda amiga ou apoio filial, e está, até certo limite, disponível para todos igualmente. É precisamente uma das condições de independência de que o esforço voluntário pode fazer uso, mas requer um esforço voluntário para torná-lo totalmente disponível.

A sugestão subjacente ao movimento pela dissolução da Lei dos Pobres é apenas a aplicação geral desse princípio. É que, em vez de redimir os destituídos, devemos procurar tornar geralmente disponíveis os meios de evitar a miséria, embora, ao fazê-lo, devamos sempre exigir do indivíduo um esforço correspondente de sua parte. Um método de atender a essas condições é fornecer uma base para o esforço privado para trabalhar, como é feito no caso dos idosos. Outro método é o seguro com auxílio do Estado, e nessa linha os legisladores liberais têm feito experiências na esperança de lidar com doenças, invalidez e uma parte do problema do desemprego. Uma terceira pode ser ilustrada pelo método pelo qual os Comissários da Minoria da Lei dos Pobres⁴⁵ lidariam com o caso, no momento tão frequentemente cheio de significado trágico, da mãe viúva ou abandonada de crianças pequenas. Até agora ela foi

⁴⁵ Para investigar como o sistema da Lei dos Pobres deveria ser modificado, o parlamento Britânico formou uma comissão – a Comissão Real sobre as Leis dos Pobres e Alívio do Sofrimento (*Royal Commission on the Poor Laws and Relief of Distress*) – produzindo ao longo de quatro anos (1905-1909) dois exaustivos relatórios concorrentes, o Relatório da Maioria (*Majority Report*) e o Relatório da Minoria (*Minority Report*). Essa comissão era composta por membros do governo local, sindicatos, guardiões da Lei dos Pobres, membros da Sociedade de Organização de Caridade (*Charity Organization Society*) e reformadores sociais, destacando-se entre estes últimos a fabianista Beatrice Webb, que liderou a comissão do Relatório da Minoria (N.T.).

considerada um objeto de caridade. Tem sido um assunto para o benevolente ajudá-la a conservar sua casa, enquanto tem sido considerado seu dever manter-se “fora das taxas” às custas de qualquer dispêndio de trabalho fora de casa. A concepção mais recente de direitos e deveres aparece claramente no argumento dos comissários, de que se levarmos a sério tudo o que dizemos sobre os deveres e responsabilidades da maternidade, reconheceremos que a mãe de filhos pequenos está prestando um serviço melhor à comunidade e um mais digno de remuneração pecuniária quando fica em casa cuidando dos filhos do que quando sai para faxinas e os deixa ao azar da rua ou aos cuidados superficiais de um vizinho. Na medida em que percebemos a força desse argumento, invertemos nossa visão quanto à natureza da assistência pública em tal caso. Não consideramos mais desejável que a mãe saia para seu trabalho de faxineira, se possível, nem a consideramos degradada por receber dinheiro público. Deixamos, de fato, de considerar o dinheiro público uma doação, o tratamos como um pagamento por um serviço cívico, e a condição que estamos inclinados a exigir é precisamente que ela não deve se esforçar para aumentá-lo ganhando salários, ao invés disso, ela deve manter seu lar respeitável e criar seus filhos com saúde e felicidade.

Em defesa do sistema competitivo, dois argumentos são conhecidos desde os tempos antigos. Um se baseia nos hábitos das classes trabalhadoras. Diz-se que gastam seu excedente em bebida e que, se não têm margem para economizar, é porque gastaram no bar. Esse argumento está sendo rapidamente respondido pela atual mudança de hábitos. A onda de temperança que há duas gerações reformou os hábitos dos abastados da Inglaterra está se espalhando rapidamente por todas as classes em nossa própria época. A conta da bebida ainda é excessiva, a proporção de seu salário semanal gasto com bebida pelo trabalhador médio ainda é muito grande, mas é uma quantidade decrescente, e o medo que poderia ter sido legitimamente expresso nos velhos tempos de que aumentar os salários era aumentar a conta da bebida não podia mais ser sentido como uma objeção válida a qualquer melhoria na condição material da população trabalhadora em nosso próprio tempo. Não vemos mais a conta da bebida aumentando fortemente nos anos de prosperidade comercial como antigamente. O segundo argumento teve um destino ainda mais decisivo. Até a minha época, argumentou-se veementemente que qualquer melhoria na condição material da massa do povo resultaria em um aumento da taxa de natalidade que, ao estender a oferta de trabalho, reduziria os salários por um processo automático para o nível antigo. Haveria mais pessoas e todas elas seriam tão miseráveis quanto antes.

O declínio real da taxa de natalidade, quaisquer que sejam suas outras consequências, afastou esse argumento do campo. A taxa de natalidade não aumenta com a prosperidade, mas diminui. Não há medo de superpopulação; se existe algum perigo presente, é do outro lado. O destino desses dois argumentos deve ser considerado como um fator muito importante nas mudanças de opinião que observamos.

No entanto, pode-se pensar que o sistema que delineei não é melhor do que uma vasta organização de caridade do Estado e que, como tal, deve ter as consequências associadas à caridade em grande escala. Deve secar as fontes de energia e minar a independência do indivíduo. Quanto ao primeiro ponto, já me referi a alguns argumentos convincentes a favor de uma opinião contrária. O que o Estado está fazendo, o que estaria fazendo se toda a série de mudanças contempladas fosse levada até o fim, de forma alguma seria suficiente para atender às necessidades do homem normal. Ele ainda teria que trabalhar para ganhar seu próprio sustento. Mas ele teria uma base para seguir, uma subestrutura sobre a qual seria possível erguer o tecido de uma suficiência real. Ele teria mais segurança, uma perspectiva mais brilhante, uma esperança mais confiante de ser capaz de manter a cabeça acima da água. A experiência de vida sugere que a esperança é um estímulo melhor do que o medo, a confiança um ambiente mental melhor do que a insegurança. Se o desespero às vezes estimula os homens a esforços excepcionais, o efeito é passageiro e, para uma permanência, uma condição mais estável é mais adequada para promover aquela combinação de contenção e energia que constitui o tecido de uma vida de saúde normal. Haveria aqueles que abusariam de suas vantagens, como há aqueles que abusam de todas as formas de instituição social. Mas, de maneira geral, pensa-se que a responsabilidade individual pode ser fixada com mais clareza e insistida com mais rigor quando sua esfera legítima for devidamente definida, isto é, quando o fardo sobre os ombros do indivíduo não for muito grande para a natureza humana média aguentar.

Mas, pode-se argumentar, qualquer dependência de ajuda externa destrói a independência. É verdade que buscar apoio na filantropia privada tem esse efeito, porque torna um homem dependente das boas graças de outro. Mas afirma-se que uma forma de apoio com a qual um homem pode contar como uma questão de direito legal não tem necessariamente o mesmo efeito. A caridade, novamente, tende a diminuir o valor do esforço independente porque flui na direção dos fracassos. É uma compensação pelo infortúnio que facilmente se transforma em um incentivo ao

descuido. O que é uma questão de direito, por outro lado, é apreciado igualmente pelos bem-sucedidos e pelos malsucedidos. Não é uma desvantagem a favor de um, mas uma distância igual deduzida da corrida a ser disputada contra o destino por ambos. Isso nos leva à verdadeira questão. As medidas do tipo em discussão devem ser consideradas medidas de filantropia ou medidas de justiça, como expressão de benevolência coletiva ou como reconhecimento de um direito geral? A discussão completa da questão envolve concepções complexas e, em alguns aspectos, novas de economia e de ética social, às quais dificilmente posso fazer justiça dentro dos limites deste capítulo. Mas tentarei indicar em linhas gerais a concepção de justiça social e econômica que subjaz o movimento da opinião Liberal moderna.

Podemos abordar o assunto observando que, qualquer que seja a teoria jurídica, na prática a existência da Lei dos Pobres Inglesa reconhece o direito de cada pessoa às necessidades básicas da vida. O homem ou mulher destituídos podem ir a uma autoridade pública, e a autoridade pública é obrigada a dar-lhe comida e abrigo. Ele tem, nessa medida, uma garantia sobre os recursos públicos em virtude de suas necessidades como ser humano e por nenhuma outra razão. Essa garantia, no entanto, só funciona quando ele está destituído; e ele só pode exercê-lo submetendo-se às condições que as autoridades impõem, que quando o teste da *workhouse* é executado significa perda de liberdade. Era o principal “princípio de 1834”⁴⁶ que o quinhão do pobre deveria ser “menos elegível” do que o do trabalhador independente. Talvez possamos expressar a mudança de opinião que ocorreu em nossos dias, dizendo que, de acordo com o princípio mais novo, o dever da sociedade é antes assegurar que o quinhão do trabalhador independente seja mais elegível do que o do pobre. Com esse objetivo, o ônus da riqueza comum é ampliado e reconstituído. O seu exercício não acarreta a consequência penal de perda da liberdade, a menos que seja comprovado o abuso de poder ou negligência por parte do indivíduo. A tese subjacente é que, em um Estado tão rico como o Reino Unido, todo cidadão deveria ter todos os meios para ganhar com trabalho socialmente útil tanto apoio material quanto a experiência provar ser a base necessária para uma existência saudável e civilizada. E se, no funcionamento atual do sistema industrial, os meios não estão de

⁴⁶ Hobhouse está se referindo à emenda à Lei do Pobres de 1834, a *Poor Law Amendment Act 1834* (PLAA), também chamada Nova Lei dos Pobres, que modificou substancialmente a antiga Lei dos Pobres. A nova lei buscou reduzir o custo da assistência e restringi-la ao trabalho nas *workhouses*, cujas condições onerosas deveriam dissuadir os que não fossem realmente necessitados a recorrer ao auxílio. Um dos princípios que passou a nortear a aplicação da assistência é o da menor elegibilidade, ou seja, as condições no âmbito da assistência deveriam ser piores do que as previstas no contexto do trabalho assalariado. O outro princípio é o teste da *workhouse*, isto é, a assistência será encontrada tão somente na *workhouse* (N.T.).

fato suficientemente disponíveis, considera-se que ele tem um direito não de caridade, mas sobre os recursos nacionais para suprir a deficiência. Que existem direitos de propriedade, todos nós admitimos. Não haveria talvez um direito geral de propriedade? Não há algo radicalmente errado com um sistema econômico sob o qual, por meio das leis de sucessão e herança, vastas desigualdades são perpetuadas? Devemos aceitar uma condição em que a grande maioria não nasce para nada exceto o que pode ganhar, enquanto alguns nascem com mais do que o valor social de qualquer indivíduo de qualquer mérito? Será que, em um esquema fundamentado de ética econômica, não deveríamos permitir um verdadeiro direito de propriedade ao membro da comunidade como tal, que tomaria a forma de uma certa reivindicação mínima dos recursos públicos? Uma ideia bonita, pode-se dizer, mas ética à parte, quais são os recursos dos quais os menos afortunados podem recorrer? O Estado Britânico tem pouca ou nenhuma propriedade coletiva disponível para qualquer fim desse tipo. Suas receitas são baseadas na tributação e, no final, tudo isso significa que os ricos devem ser tributados em benefício dos pobres, o que podemos dizer que não é justiça nem caridade, mas pura espoliação. A isso eu responderia que o esgotamento dos recursos públicos é um sintoma de profunda desorganização econômica. A riqueza, eu argumentaria, tem uma base social e também pessoal. Algumas formas de riqueza, como o aluguel de terras nas cidades e sobre as cidades, são substancialmente criação da sociedade, e foi apenas por causa do abuso de poder do governo no passado que essa riqueza caiu em mãos privadas. Outras grandes fontes de riqueza são encontradas em operações financeiras e especulativas, muitas vezes de tendência nitidamente antissocial e possíveis apenas por meio da organização defeituosa de nossa economia. Outras causas residem nos monopólios parciais que nossas leis sobre bebidas alcoólicas construíram, por um lado, assim como na velha prática de permitir que o fornecimento de serviços municipais caia em mãos privadas. Por meio do princípio da herança, a propriedade assim acumulada é transmitida; e o resultado é que, embora haja uma pequena classe nascida para a herança de uma parcela dos benefícios materiais da civilização, há uma classe muito maior que pode dizer “nus entramos, nus saímos”. Este sistema, como um todo, afirma-se, requer revisão. Argumenta-se que a propriedade nesta condição cessa de ser essencialmente uma instituição pela qual cada homem pode assegurar para si os frutos de seu próprio trabalho, e se torna um instrumento pelo qual o proprietário pode comandar o trabalho de outros nos termos que ele é em geral capaz de ditar. Esta tendência é considerada indesejável e passível de remediação por meio de uma série

combinada de medidas fiscais, industriais e sociais que teriam o efeito de aumentar o estoque comum à disposição da sociedade, e assim aplicá-lo de forma a garantir a independência econômica de todos os que não perdem suas vantagens por ociosidade, incapacidade ou crime. Existem formas primitivas de sociedade comunal em que cada pessoa nasce com seu status apropriado, carregando sua parcela apropriada da terra comum. Ao destruir as últimas relíquias desse sistema, o individualismo econômico lançou as bases de grandes avanços materiais, mas com grande custo para a felicidade das massas. O problema básico na economia não é destruir a propriedade, mas restaurar a concepção social da propriedade em seu devido lugar, em condições adequadas às necessidades modernas. Isso não deve ser feito por meio de medidas grosseiras de redistribuição, como as que ouvimos na história antiga. Deve ser feito distinguindo os fatores sociais dos individuais na riqueza, trazendo os elementos da riqueza social para os cofres públicos e colocando-os à disposição da sociedade para administrar as necessidades primárias de seus membros.

A base da propriedade é social, e isso em dois sentidos. Por um lado, é a força organizada da sociedade que mantém os direitos dos proprietários, protegendo-os contra ladrões e depredadores. Apesar de todas as críticas, muitas pessoas ainda parecem falar dos direitos de propriedade como se fossem conferidos pela Natureza ou pela Providência a certos indivíduos afortunados, e como se esses indivíduos tivessem um direito ilimitado de comandar o Estado, como seu servo, para protegê-los pelo uso livre da máquina da lei no desfrute imperturbável de suas posses. Eles esquecem que sem a força organizada da sociedade seus direitos não valem a aquisição de uma semana. Não se perguntam onde estariam sem o juiz e o policial e a ordem estabelecida que a sociedade mantém. O próspero homem de negócios que pensa ter feito sua fortuna inteiramente por meio de autoajuda não para para considerar qual único passo poderia ter dado no caminho para seu sucesso, senão pela tranquilidade ordenada que tornou possível o desenvolvimento comercial, a segurança rodoviária, ferroviária e marítima, as massas de mão-de-obra qualificada e a soma de inteligência que a civilização colocou à sua disposição, a própria demanda pelos bens que ele produz que o progresso geral do mundo criou, as invenções que ele usa como algo natural e que foram construídas pelo esforço coletivo de gerações de homens de ciência e organizadores da indústria. Se ele escavasse os alicerces de sua fortuna, reconheceria que, como é a sociedade que mantém e garante suas posses, também é a sociedade que é um parceiro indispensável em sua criação original.

Isso nos leva ao segundo sentido em que a propriedade é social. Existe um elemento social no valor e um elemento social na produção. Na indústria moderna, há muito pouco que o indivíduo possa fazer com seus esforços. O trabalho é minuciosamente dividido; e na proporção em que é dividido, é forçado a ser cooperativo. Os homens produzem bens para vender, e a taxa de câmbio, isto é, o preço, é fixada por relações de demanda e oferta, cujas taxas são determinadas por forças sociais complexas. Nos métodos de produção, cada homem faz uso, com a melhor de suas habilidades, de todos os meios de civilização disponíveis, da maquinaria que os cérebros de outros homens criaram, do aparato humano que é o presente da civilização adquirida. A sociedade, portanto, oferece condições ou oportunidades das quais um homem fará muito melhor uso do que outro, e o uso que lhes é dado é o elemento individual ou pessoal na produção que é a base da reivindicação pessoal de recompensa. Manter e estimular este esforço pessoal é uma necessidade da boa organização econômica, e sem perguntar aqui se alguma concepção particular do Socialismo atenderia ou não a essa necessidade, podemos estabelecer com confiança que nenhuma forma de Socialismo que a ignorasse poderia ter sucesso duradouro. Por outro lado, um individualismo que ignora o fator social da riqueza esgotará os recursos nacionais, privará a comunidade de sua justa participação nos frutos da indústria e, assim, resultará em uma distribuição unilateral e desigual da riqueza. Justiça econômica é prestar o que é devido não só a cada indivíduo, mas a cada função, social ou pessoal, que se dedica ao desempenho do serviço útil, e esse devido é medido pelo montante necessário para estimular e manter o exercício eficiente dessa função útil. Esta equação entre função e sustento é o verdadeiro significado da igualdade econômica. Agora, aplicar este princípio ao ajuste das reivindicações da comunidade, por um lado, e dos produtores ou herdeiros da riqueza, por outro, envolveria uma discriminação dos fatores de produção que não é fácil de fazer em todos os casos. Se tomarmos o caso dos terrenos urbanos, referido acima, a distinção é toleravelmente clara. O valor de um local em Londres deve-se essencialmente a Londres, não ao dono do terreno. Mais precisamente, uma parte é devida a Londres, uma parte ao Império Britânico, uma parte, talvez devêssemos dizer, à civilização Ocidental. Mas, embora seja impossível separar esses fatores subsidiários, o ponto principal de que todo o incremento de valor é devido a um fator social ou outro é suficientemente claro, e isso explica por que a opinião Liberal se apegou à concepção de valor do local como sendo por direito de propriedade comunal e não pessoal. O valor de monopólio das instalações licenciadas, que é a criação direta

de leis aprovadas para o controle do tráfico de bebidas alcoólicas, é outro caso em questão. A dificuldade que a sociedade encontra em lidar com esses casos é que ela permitiu que essas fontes de riqueza saíssem de suas mãos, e que propriedades desse tipo passaram livremente de um homem para outro no mercado, na crença de que tinha e teria a mesma base legal que qualquer outro. Portanto, não é possível para a sociedade insistir em toda a sua reivindicação. Só poderia retomar seus direitos plenos à custa de grandes privações para os indivíduos e de um choque para o sistema industrial. O que ela pode fazer é deslocar a tributação passo a passo da riqueza devida à empresa individual para a riqueza que depende de seu próprio progresso coletivo, recuperando assim gradualmente a propriedade dos frutos de seu próprio trabalho coletivo.

Muito mais difícil em princípio é a questão dos elementos mais gerais do valor social que permeiam a produção como um todo. Estamos lidando aqui com fatores tão intrinsecamente entrelaçados em sua operação que só podem ser separados por um processo indireto. Podemos entender melhor qual seria esse processo imaginando por um momento uma organização totalmente centralizada do sistema industrial empenhando-se em cumprir os princípios de remuneração delineados acima. A autoridade central que imaginamos ser dotada de tal sabedoria e justiça a ponto de encontrar para cada homem seu lugar certo e atribuir a cada homem sua devida recompensa, se nosso argumento for sólido, acharia necessário atribuir a cada produtor, quer esteja trabalhando com as mãos ou o cérebro, quer esteja dirigindo um departamento da indústria ou servindo sob sua direção, certa remuneração que o estimule a oferecer seus melhores esforços e o mantenha na condição necessária para o exercício vitalício de sua função. Se tivermos razão em considerar que grande parte da riqueza produzida ano a ano é de origem social, seguir-se-ia que, após a atribuição desta remuneração, sobraria um excedente, que cairia nos cofres da comunidade e estaria disponível para fins públicos, para a defesa nacional, obras públicas, educação, caridade e para a promoção da vida civilizada.

Agora, esta é apenas uma imagem imaginária, e não preciso perguntar se tal medida de sabedoria por parte de um Governo é praticamente alcançável, ou se tal medida de centralização não pode trazer consequências que impediriam o progresso em outras direções. A imagem serve apenas para ilustrar os princípios de distribuição equitativa pelos quais o Estado deve ser guiado no trato com a propriedade. Serve para definir nossa concepção de justiça econômica e, com isso, as linhas sobre as quais

devemos ser guiados no ajuste da tributação e na reorganização da indústria. Posso ilustrar sua importância tomando alguns casos.

Uma importante fonte de riqueza privada nas condições modernas é a especulação. Seria ela também uma fonte de riqueza social? Ela produz alguma coisa para a sociedade? Ela executa uma função pela qual nosso administrador ideal consideraria necessário pagar? Compro algumas ações da ferrovia a 110. Um ou dois anos depois, aproveito uma oportunidade favorável e a vendo por 125. O incremento é ganho ou não ganho? A resposta em um único caso é clara, mas pode-se dizer que minha sorte neste caso pode ser contrabalançada por azar em outro. Sem dúvida. Mas, para não ir mais longe, se no final das contas eu obtiver uma fortuna ou um faturamento com esse método, pareceria uma fortuna ou um faturamento não obtido pelo serviço produtivo. A isso, pode-se responder que os compradores e vendedores de ações estão indiretamente desempenhando a função de ajustar a demanda e a oferta e, assim, regulando a indústria. Na medida em que são homens de negócios especializados, treinados no conhecimento de um determinado mercado, pode ser que sim. Na medida em que se aventuram no mercado na esperança de lucrar com uma virada favorável, parecem mais apostadores. Não pretendo determinar qual dos dois é a classe maior. Gostaria apenas de salientar que, face aos fatos, os lucros derivados desta fonte particular parecem ser mais da natureza de um imposto que pessoas astutas ou afortunadas podem cobrar do produtor do que a recompensa que obtêm para uma contribuição definida de sua própria parte para a produção. Existem dois testes empíricos possíveis para essa visão. Uma é que uma forma de organização coletiva deve ser concebida para diminuir a importância do mercado especulativo. Nosso princípio sugeriria a conveniência de uma tentativa nessa direção sempre que houver oportunidade. Outra seria a imposição de um imposto especial sobre os faturamentos derivados dessa fonte, e a experiência mostraria rapidamente se tal imposto realmente prejudicaria o processo de produção e distribuição em qualquer estágio. Do contrário, ele se justificaria. Isso provaria que o lucro total agora absorvido pelos particulares supera, pelo menos no montante do imposto, a remuneração necessária para manter aquela função econômica particular.

O outro caso que discutirei é o da riqueza herdada. Este é o principal fator determinante da estrutura social e econômica de nosso tempo. É claro em nosso princípio que ele se encontra em uma posição bem diferente daquele da riqueza que está sendo criada no dia a dia. Ele pode ser defendido apenas por dois motivos. Um é

o direito prescritivo e a dificuldade de perturbar os fundamentos da ordem econômica. Isso fornece um argumento irrespondível contra métodos violentos e precipitados, mas nenhum argumento contra uma política suave e lenta de reorganização econômica. O outro argumento é que a riqueza herdada tem várias funções indiretas. O desejo de sustentar os filhos e de constituir família é um estímulo ao esforço. A existência de uma classe ociosa oferece possibilidades de livre desenvolvimento da originalidade e um suprimento de homens e mulheres desinteressados ao serviço do Estado. Eu sugeriria mais uma vez que o único teste real ao qual o valor desses argumentos pode ser submetido é o teste empírico. Diante dos fatos, a riqueza herdada está em uma posição diferente da riqueza adquirida, e a política liberal está no caminho certo ao iniciar a discriminação de rendas obtidas e rendas não obtidas. A distinção é mal interpretada apenas na medida em que a renda derivada do capital ou da terra pode representar as economias do indivíduo e não sua herança. A verdadeira distinção é entre o herdado e o adquirido, e embora a tributação da riqueza adquirida possa operar, até onde vá, para diminuir os lucros, e até agora para enfraquecer as fontes motivadoras da indústria, é sem dúvida alguma evidente por si mesmo que qualquer aumento da tributação sobre a riqueza herdada teria necessariamente esse efeito, ou que prejudicaria vitalmente qualquer outra função social. É, novamente, uma questão sobre a qual apenas a experiência pode decidir, mas se a experiência mostrar que podemos impor um determinado imposto sobre a riqueza herdada sem diminuir a oferta disponível de capital e sem perder qualquer serviço de valor, o resultado seria ganho líquido. O Estado nunca poderia ser o único produtor, pois na produção o fator pessoal é vital, mas não há limite estabelecido pelas necessidades das coisas para a extensão de seu controle sobre os recursos naturais, por um lado, e o patrimônio acumulado do passado, por outro.

Se a política liberal se comprometeu não só com a discriminação de rendas obtidas e rendas não obtidas, mas também com um super-imposto sobre grandes rendas de qualquer fonte, o princípio básico, novamente, considero ser uma dúvida respeitosa se um indivíduo vale tanto para a sociedade, por quaisquer meios, quanto o que alguns indivíduos obtêm. Poderíamos, de fato, ter de qualificar essa dúvida se as grandes fortunas do mundo caíssem para os grandes gênios. Seria impossível determinar quanto devemos pagar por um Shakespeare, um Browning, um Newton ou um Cobden. Impossível, mas felizmente desnecessário. Pois o homem de gênio é forçado por seus próprios anseios a dar, e a única recompensa que ele pede da sociedade é ser deixado em paz e ter um pouco de ar fresco tranquilamente.

Tampouco tem o direito, não obstante os seus serviços, de pedir mais do que a modesta suficiência que lhe permite obter as necessidades primárias da vida do pensamento e da criação, uma vez que a sua energia criativa é a resposta a um estímulo interior que o incita sem que vise os desejos de qualquer outra pessoa. O caso dos grandes organizadores da indústria é bastante diferente, mas eles, novamente, na medida em que seu trabalho é socialmente sólido, são movidos mais pela necessidade interna do que pelo genuíno amor ao ganho. Eles obtêm grandes lucros porque suas obras alcançam uma escala em que, se o equilíbrio estiver do lado certo, com certeza será um grande equilíbrio, e eles, sem dúvida, tendem a se interessar pelo dinheiro como sinal de seu sucesso, e também como base para o aumento do poder social. Mas acredito que a influência direta da ânsia de ganho sobre esse tipo de mente foi imensamente exagerada; e como prova, gostaria de me referir, em primeiro lugar, à disposição de muitos homens desta classe para aceitar e, em casos individuais, ativamente promover medidas tendentes a diminuir seu ganho material, e, em segundo lugar, à massa de alta capacidade empresarial que está no comando da administração pública por salários que, como o seu destinatário deve estar perfeitamente consciente, não têm qualquer relação com os rendimentos que estaria sujeita a auferir na competição comercial.

De modo geral, então, podemos supor que o princípio do super-imposto se baseia na concepção de que, quando obtemos uma renda de cerca de £ 5.000 por ano, nos aproximamos do limite do valor industrial do indivíduo⁴⁷. Nós provavelmente não desencorajaremos nenhum serviço de valor social genuíno por meio de uma sobretaxa que aumenta rapidamente sobre os rendimentos acima desse montante. É mais provável que findemos com o ardor antissocial pela riqueza imensurável, pelo poder social e pela vaidade da exibição.

Essas ilustrações podem ser suficientes para dar alguma concretude à concepção de justiça econômica como a manutenção da função social. Eles servem também para mostrar que os verdadeiros recursos do Estado são maiores e mais variados do que geralmente se supõe. A verdadeira função da tributação é assegurar à sociedade o elemento da riqueza que é de origem social ou, mais amplamente, tudo

⁴⁷ Isso é verdade que enquanto for possível para uma certa ordem de capacidade ganhar £ 50.000 por ano, a comunidade não obterá seus serviços por £ 5.000. Mas se as coisas fossem tão alteradas pela tributação e pela reorganização econômica que 5.000 libras se tornassem, na prática, o limite mais alto atingível, e permanecesse atingível mesmo para os mais capazes apenas por esforço, não há razão para duvidar de que esse esforço seria possível. Não é o valor absoluto da remuneração, mas o incremento da remuneração proporcional à produção da capacidade industrial ou comercial, que serve como estímulo necessário à energia.

o que não deve sua origem aos esforços de indivíduos vivos. Quando a tributação, baseada nesses princípios, é utilizada para garantir condições saudáveis de existência para a massa do povo, fica claro que não se trata de roubar Pedro para pagar Paulo. Pedro não é roubado. Na ausência do imposto, é ele quem estaria roubando o Estado. Um imposto que permite ao Estado assegurar uma determinada parte do valor social não é algo deduzido daquilo que o contribuinte tem o direito ilimitado de chamar de seu, mas antes a restituição de algo que sempre foi devido à sociedade.

Mas por que o produto do imposto deveria ir para os pobres em particular? Admitindo que Pedro não seja roubado, por que Paulo deveria ser pago? Por que a receita não deveria ser gasta em algo de interesse comum para Pedro e Paulo, visto que Pedro é igualmente membro da comunidade? Sem dúvida, o único método justo de lidar com os fundos comuns é gastá-los em objetos que servem ao bem comum, e há muitas direções nas quais o gasto público de fato beneficia todas as classes. Isso, é importante notar, é verdade até mesmo para alguns ramos importantes de despesas que, em seu objetivo direto, dizem respeito às classes mais pobres. Considere, por exemplo, o valor do saneamento público, não apenas para as regiões mais pobres, que primeiro sofreriam se fossem dele privadas, mas também para os mais ricos que, por mais isolados que possam estar, não podem escapar da infecção. Antigamente, juiz e júri, assim como prisioneiros, morriam de febre da prisão [Tifo]. Considere, novamente, o valor econômico da educação, não apenas para o trabalhador, mas para o empregador a quem ele servirá. Mas quando tudo isso é permitido, deve-se admitir que, do início ao fim, contemplamos uma medida considerável de gastos públicos para a eliminação da pobreza. A justificativa primeira dessa despesa é que a prevenção do sofrimento pela falta real de confortos físicos adequados é um elemento essencial do bem comum, objeto com o qual todos se preocupam, que todos têm o direito de exigir e o dever de cumprir. Qualquer vida comum baseada no sofrimento evitável, mesmo de quem participa dela, é uma vida não de harmonia, mas de discórdia.

Mas podemos ir mais longe. Dissemos no início que a função da sociedade era assegurar a todos os membros adultos normais os meios de ganhar com um trabalho útil as necessidades materiais de uma vida saudável e eficiente. Podemos ver agora que este é um caso e, devidamente compreendido, o maior e mais abrangente caso que se enquadra no princípio geral da justiça econômica. Esse princípio estabelece que toda função social deve receber a recompensa suficiente para estimulá-la e mantê-la ao longo da vida do indivíduo. Agora, é provavelmente impossível

determinar de outra forma que não por experimento específico o quanto essa recompensa pode ser em qualquer caso. Mas se concedermos, de acordo com a ideia com a qual temos trabalhado o tempo todo, que é exigido de todos os homens e mulheres adultos sãos que vivam como seres civilizados, como trabalhadores industriais, como bons pais, como ordeiros e eficientes cidadãos, é, por outro lado, a função da organização econômica da sociedade assegurar-lhes os meios materiais de viver tal vida, e o dever imediato da sociedade é marcar os pontos em que tais meios falham e consertar a deficiência. Assim, as condições de eficiência social marcam o mínimo da remuneração industrial, e se não são garantidas sem a ação deliberada do Estado, devem ser garantidas por meio da ação deliberada do Estado. Se é negócio da boa organização econômica assegurar a equação entre função e manutenção, a primeira e maior aplicação desse princípio é às necessidades primárias. Elas fixam o padrão mínimo de remuneração além do qual exigimos experimentos detalhados para nos dizer a que taxa o aumento do valor do serviço prestado exige um aumento correspondente da recompensa.

Pode-se objetar que tal padrão é inatingível. Pode-se argumentar que há aqueles que não valem, e nunca valerão, um salário total de eficiência. O que quer que seja feito para garantir a eles essa remuneração, envolverá apenas prejuízo líquido. Consequentemente, isso viola nosso padrão de justiça econômica. Envolve o pagamento por uma função de mais do que realmente vale, e a discrepância pode ser tão grande a ponto de paralisar a sociedade. É claro que deve-se admitir que a população contém uma certa porcentagem de fisicamente incapazes, mentalmente deficientes e moralmente descontrolados. O tratamento dessas classes, todos devem concordar, é e deve ser baseado em outros princípios que não os da economia. Uma classe exige disciplina punitiva, outra precisa de cuidados para toda a vida, uma terceira – os mentalmente e moralmente saudáveis, mas fisicamente deficientes – deve depender, para seu infortúnio, da caridade pública e privada. Não se trata aqui de pagamento por uma função, mas de atenuar o sofrimento humano. Obviamente, é desejável, tanto do ponto de vista econômico quanto de um ponto de vista mais amplo, que a assistência seja concebida de modo a tornar seu objeto o mais independente possível e autossustentável. Mas, em geral, tudo o que é feito por essas classes da população é, e deve ser, uma cobrança sobre o excedente. A verdadeira questão que pode ser levantada por um crítico é se a proporção considerável da classe trabalhadora cujos ganhos realmente ficam aquém, como devemos argumentar, do mínimo, poderia de fato ganhar esse mínimo. Seu valor real, ele pode insistir, é

medido pelo salário que eles de fato comandam no mercado competitivo, e se seu salário ficar aquém do padrão, a sociedade pode compensar a deficiência se ela quiser e puder, mas não deve fechar seus olhos para o fato de que, ao fazê-lo, está realizando não um ato de justiça econômica, mas de caridade. A isso, a resposta é que o preço que o trabalho bruto sem propriedade pode impor na negociação com os empregadores que possuem propriedade não é de forma alguma medida do acréscimo que esse trabalho pode realmente trazer à riqueza. A barganha é desigual e a baixa remuneração é em si uma causa de baixa eficiência que, por sua vez, tende a reagir desfavoravelmente à remuneração. Por outro lado, uma melhoria geral nas condições de vida reage favoravelmente sobre a produtividade do trabalho. Os salários reais aumentaram consideravelmente na última metade do século, mas as declarações do imposto de renda indicam que a riqueza dos empresários e profissionais aumentou ainda mais rapidamente. Até o mínimo de eficiência, há todas as razões para pensar que um aumento geral dos salários aumentaria positivamente o excedente disponível, quer esse excedente vá para os indivíduos como lucros ou para o Estado como receita nacional. A melhoria material das condições da classe trabalhadora mais do que compensa, considerada puramente como um investimento econômico em nome da sociedade.

Esta conclusão é reforçada se considerarmos estritamente quais elementos de custo o “salário decente” deveria, em princípio, cobrir. Estamos aptos a supor, sem nenhuma crítica, que o salário ganho pelo trabalho de um homem adulto deve ser suficiente para a manutenção de uma família média, assumindo todos os riscos. Deve, pensamos, cobrir não apenas a comida e roupas da esposa e filhos, mas os riscos de doença, acidente e desemprego. Deve prover educação e assistência para a velhice. Se falhar, podemos pensar que o assalariado não é autossustentável. Agora, é certamente aberto à dúvida se a adição real à riqueza feita por um trabalhador não qualificado despojado de todas as propriedades herdadas seria igual ao custo representado pela soma desses itens. Mas aqui nosso princípio adicional entra em jogo. Ele não deve ser privado de todas as propriedades herdadas. Como cidadão, ele deve ter uma certa participação na herança social. Essa parte deve ser o seu sustento nos momentos de infortúnio, de doença e de desemprego, seja por desorganização econômica, seja por invalidez e velhice. A parte de seus filhos, novamente, é a educação fornecida pelo Estado. Essas participações são encargos sobre o superávit social. Se os arranjos fiscais são o que deveriam ser, isso não infringe a renda de outros indivíduos, e o homem que paga a sua passagem ao longo da vida, sem mais

ajuda do que a parte universalmente disponível da herança social que deve cair para ele como um cidadão, deve ser considerado com justiça como autossustentável.

O ponto central da economia Liberal, então, é a equação de serviço social e recompensa. Este é o princípio de que toda função de valor social requer uma remuneração que estimule e mantenha seu desempenho efetivo; que todo aquele que desempenha tal função tem direito, no estrito sentido ético do termo, a tal remuneração e a nada mais; que o resíduo da riqueza existente deve ser colocado à disposição da comunidade para fins sociais. Além disso, é direito, no mesmo sentido, de toda pessoa capaz de desempenhar alguma função social útil ter a oportunidade de fazê-lo, e é seu direito que a remuneração que receber por isso seja sua propriedade, isto é, que deve estar à sua livre disposição, permitindo-lhe direcionar suas preocupações pessoais de acordo com suas próprias preferências. Esses são direitos no sentido de que são condições do bem-estar de seus membros que um Estado bem ordenado procurará cumprir por todos os meios. Mas não é sugerido que o caminho para tal realização seja simples, ou que poderia ser alcançado de um golpe por uma mudança revolucionária na posse da propriedade ou no sistema da indústria. De fato, está implícito que o Estado é investido com certo assessoramento da propriedade em geral e poder de supervisão sobre a indústria em geral, e este princípio de soberania econômica pode ser colocado lado a lado com o da justiça econômica como uma não menos fundamental concepção do Liberalismo econômico. Pois aqui, como em qualquer outro lugar, liberdade implica controle. Mas a maneira pela qual o Estado deve exercer seu poder de controle deve ser aprendida pela experiência e, mesmo em grande medida, por experimentos cautelosos. Procuramos determinar o princípio que deve guiar sua ação, os fins aos quais deve visar. O estudo sistemático dos meios está mais dentro do campo da economia; e a lição da história parece ser a de que o progresso é mais contínuo e seguro quando os homens se contentam em lidar com os problemas aos poucos, do que quando procuram destruir a raiz e o ramo para erguer um sistema completo que cativou a imaginação.

É evidente que essas concepções incorporam muitas das idéias que constituem a estrutura do ensino Socialista, embora também enfatizem elementos de direito individual e independência pessoal, dos quais o socialismo às vezes parece alheio. A distinção que eu reivindicaria para o Liberalismo econômico é que ele busca fazer justiça aos fatores sociais e individuais na indústria, em oposição a um Socialismo abstrato que enfatiza um lado e um Individualismo abstrato que coloca todo o seu

peso no outro. Ao manter a concepção de harmonia como nossa chave, definimos constantemente os direitos do indivíduo em termos do bem comum e pensamos no bem comum em termos do bem-estar de todos os indivíduos que constituem uma sociedade. Assim, em economia, evitamos a confusão de liberdade com competição e não vemos nenhuma virtude no direito de um homem levar a melhor sobre os outros. Ao mesmo tempo, não somos levados a minimizar a participação da iniciativa pessoal, talento ou energia na produção, mas somos livres para lutar por seu direito ao reconhecimento adequado. Um Socialista que está convencido da coerência lógica e da aplicabilidade prática de seu sistema pode descartar tais esforços para harmonizar reivindicações divergentes como uma série de concessões tímidas e ilógicas. É igualmente possível que um Socialista que concebe o Socialismo como consistindo em essência na organização cooperativa da indústria pelos consumidores, e está convencido de que a solução completa dos problemas industriais encontra-se nessa direção, deveria, na proporção em que considera os fatores psicológicos na produção e investiga os meios de realizar seu ideal, voltar ao ponto onde encontrará os homens que se debatem com os problemas do dia a partir dos princípios aqui sugeridos, e se descobrirá capaz de seguir em frente nas primeiras fileiras do Liberalismo econômico. Se assim for, a crescente cooperação do Liberalismo político e do Trabalhismo [Labour], que nos últimos anos substituiu o antagonismo dos ‘anos noventa’, não é um mero acidente de conveniência política temporária, mas tem raízes profundas nas necessidades da Democracia.

IX. O FUTURO DO LIBERALISMO

O século dezenove pode ser chamado de era do Liberalismo, ainda que seu final tenha presenciado as fortunas daquele grande movimento serem levadas ao seu mais baixo declínio. Seja em casa ou no exterior, aqueles que representaram as ideias Liberais sofreram derrotas esmagadoras. Mas essa foi a menos considerável causa para ansiedade. Se os Liberais foram derrotados, algo de muito pior parecia prestes a acontecer ao Liberalismo. Sua fé em si mesmo estava esfriando. Parecia que ele havia concluído o seu trabalho. Ele soava como um credo que está se fossilizando em uma forma extinta, um fóssil que ocupava, além do mais, uma posição embaraçosa entre duas ativas e energéticas pedras angulares em movimento: de um lado o imperialismo plutocrático, e de outro a social-democracia. “Nós sabemos tudo sobre você”, esses partidos pareciam dizer ao Liberalismo; “Nós passamos por você e saímos do outro

lado. Com chavões respeitáveis, você continua murmurando sobre Cobden e Gladstone, e sobre a liberdade do indivíduo, sobre os direitos da nacionalidade, e governo popular. O que você diz não é necessariamente falso, mas é irreal e desinteressante”. Então, em coro. “Está datado”, concluíam o Imperialista e o burocrata Socialista. “Não é rentável”, concluía o social-democrata. Opostos em tudo mais, esses dois partidos concordaram em uma coisa. Iriam dividir o futuro entre eles. Desafortunadamente, no entanto, para seu acordo, a divisão foi logo percebida como desigual. Seja qual for o poder de recuperação definitivo da social-democracia, até tal momento, na paralisia do Liberalismo, a reação Imperial teve tudo para si. As classes governantes da Inglaterra deveriam se afirmar. Eles deveriam consolidar o Império, acidentalmente, esmagando duas repúblicas obstrutivas. Eles deveriam “ensinar a lei” aos povos “recém capturados”⁴⁸ no estrangeiro. Eles deveriam restabelecer a Igreja no lar através do endosso da educação doutrinal. Ao mesmo tempo, eles deveriam estabelecer o interesse a bebida alcoólica – que é, afinal, o instrumento realmente potente do governo de cima. Eles deveriam ligar as colônias a nós através de laços de preferência fiscal, e estabelecer os grandes interesses comerciais na base da proteção. Seu governo, como concebido pelos melhores expoentes da nova doutrina, não deveria ser de forma alguma indiferente às reivindicações humanitárias da consciência social. Eles deveriam conceder leis fabris, e estabelecer padronizações salariais. Eles deveriam criar um povo eficiente e disciplinado. Na ideia de disciplina, o elemento militar prontamente assumiu maior proeminência. Mas neste quesito, a evolução da opinião passou por duas fases bem delimitadas. O primeiro foi o período de otimismo e expansão. O Inglês era o governante nato do mundo. Ele poderia oferecer uma mão amiga ao alemão e ao americano, os quais ele reconhecia como seus iguais e que viviam dentro da lei. O resto do mundo era povoado por nações moribundas cujo destino manifesto era de serem “administradas” pelas raças ascendentes, e exploradas pelos seus sindicatos comerciais. Essa sensação otimista não sobreviveu à Guerra Sul-africana. Ela recebeu seu golpe mortal em Golenso e Magersfontein, e dentro de poucos anos o medo havia definitivamente tomado o lugar da ambição como o motor do movimento para a consolidação nacional e imperial. O movimento pela Reforma Tarifária foi amplamente inspirado por um senso de insegurança em nossa posição comercial. A amizade semipaternalista com a Alemanha rapidamente deu lugar, primeiramente a

⁴⁸ No original “sullen new-caught people”. Uma expressão originalmente encontrada no poema de teor racista e imperialista escrito por Rudyard Kipling, cujo título é “The White Man’s Burden” (1899) (N.T).

um ciúme comercial, e então a um explícito alarme por nossa segurança nacional. Todos os poderes da sociedade foram reunidos em uma luxuosa expansão naval, e na imposição da ideia de serviço compulsório a uma população relutante. A nação disciplinada não precisava mais de dominar o mundo, mas de manter seu próprio território.

Agora, nós não estamos preocupados aqui em seguir os caminhos tortuosos do Conservadorismo moderno. Nós temos que notar somente que o que a democracia moderna deve enfrentar não é mera inércia da tradição. Trata-se de uma distinta política reacionária com uma crença própria definida e coerente, um ideal cuja a melhor expressão – por exemplo, nos comentários diários do *Morning Post*⁴⁹ – certamente exerce uma atração poderosa em muitas mentes generosas – o ideal de eficiência, de uma nação disciplinada, uma força central e dominadora de um poderoso, autocontido, império militante. O que nos interessa mais particularmente é a reação do desenvolvimento conservador sobre as sortes da democracia. Mas para entender essa reação, e, de fato, para fazer qualquer estimativa coerente da posição presente e das possibilidades do Liberalismo, precisamos olhar rapidamente para o movimento do pensamento progressista durante a última geração. Quando Gladstone formou seu segundo Governo em 1880, o antigo sistema partidário permaneceu seguro na Grã-Bretanha. Foi somente um grupo de políticos do outro lado do canal de St. George que renegou ambas as grandes alianças. Para a mente política Britânica, a simples distinção de Liberal e Conservador dominava o campo, e a divisão não era ainda uma distinção de classe. As grandes famílias Whig conservavam seu lugar, e aqueles das câmaras aristocratas dividiam os espólios. Mas algo novo germinava. A prosperidade que culminou em 1872 estava indo embora. O progresso industrial desacelerou; e, apesar do avanço dos “Hungry Forties”⁵⁰ ter sido imenso, os homens começavam a ver o limite do que eles poderiam razoavelmente esperar de contenção e Livre-Comércio. A obra do senhor Henry George despertou novos interesses nos problemas da pobreza, e o idealismo de William Morris concedeu nova inspiração à propaganda Socialista. Enquanto isso, os ensinamentos de Green e o entusiasmo de Toynbee estavam libertando o Liberalismo dos grilhões de uma concepção individualista de liberdade e pavimentando o caminho para a legislação de nosso próprio tempo. Finalmente, a Sociedade Fabiana derrubou o

⁴⁹ Um periódico conservador muito lido durante o contexto de escrita (N.T).

⁵⁰ Também chamados de “A fome da batata”, diz respeito a uma crise na produção de comida causada por uma praga nas plantações de batata durante a década de 1840 no Reino Unido (N.T).

Socialismo do céu e estabeleceu contato com políticas práticas e o governo municipal. Se a Grã-Bretanha fosse uma ilha no médio Pacífico, o movimento adiante teria sido rápido e não desviante de seu curso. Como não era, as novas ideias foram refletidas no parlamento e no gabinete de 1880-1885 e o Radicalismo de Birmingham mal se manteve nos termos com o whiggismo⁵¹ dos clubes. Uma redistribuição das forças sociais que iriam amalgamar os interesses da “propriedade” de um lado e aqueles da democracia de outro era iminente, e sobre questões sociais a democracia reforçada pela extensão do sufrágio aos trabalhadores rurais em 1884 estava no caminho da vitória. Nesse estágio, a questão da Irlanda chegou a um ponto crítico. O Senhor Gladstone se posicionou pelo *Home Rule*⁵², e a fissura do partido se assentou em linhas falsas. As classes superiores e médias em sua maioria se direcionaram ao Unionismo, mas elas levaram consigo uma seção dos Radicais, enquanto a força pessoal do Sr. Gladstone manteve no lado Liberal um número de homens cujas ideias sobre as necessidades da democracia não eram particularmente profundas. A luta política foi momentaneamente deslocada da questão social para a exclusiva questão absorvente do *Home Rule*, e o novo partido Unionista usufruiu de vinte anos de uma supremacia quase intacta. Novamente, se a questão do *Home Rule* persistisse isolada, ela poderia ter sido resolvida em 1892, mas enquanto isso, a questão social se tornou insistente no final dos anos oitenta. O Socialismo, deixando de ser uma força meramente acadêmica, começou a influenciar o trabalho organizado, e inspirou mentes mais generosas entre os artesãos com a determinação para lidar com o problema dos trabalhadores não qualificados. A partir da greve dos estivadores em 1889, o Sindicalismo se tornou uma força combatente nos assuntos públicos, e a ideia de um Partido Trabalhista começou a tomar forma. Sobre os novos problemas, o Liberalismo, enfraquecido como já estava, foi ainda mais dividido, e seu fracasso em 1892 deve ser atribuído muito mais a essa causa maior do que ao dramático incidente pessoal do divórcio de Parnell. No cargo sem poder legislativo de 1892 a 1895, o partido Liberal somente experienciou nova perda de crédito, e a ascensão do Imperialismo varreu toda a corrente do interesse público em uma nova direção. O próprio movimento Trabalhista foi paralisado, e a derrota dos Engenheiros em 1897 terminou com a esperança de alcançar uma grande transformação social através do método da greve. Mas, enquanto isso, a opinião estava sendo silenciosamente transformada. Os

⁵¹ *Whiggismo* pareceu a melhor tradução para *Whiggery* – termo que designa o comportamento do Whigs. Não confundir com *Whiggism*, termo que usualmente designa uma compreensão teleológica da história (N.T.).

⁵² Movimento político nacionalista irlandês que defendia a soberania irlandesa frente ao Império Britânico (N.T.).

trabalhos do Sr. Charles Booth e seus associados haviam por fim declarado o problema da pobreza em termos científicos. A história social e econômica foi gradualmente tomando forma como um ramo de conhecimento virtualmente novo. A obra do Sr. e da Sra. Sidney Webb ajudou a clarear as relações entre os esforços organizados dos trabalhadores e as funções do Estado. O observador discernente poderia traçar os “filamentos orgânicos de uma teoria social mais completa e mais concreta”.

Do outro lado, nas fileiras Liberais, muitos dos homens mais influentes passaram, sem consciência da transição, sob a oscilação de influências totalmente opostas. Eles se tornavam Imperialistas em seus sonhos, e somente quando as implicações do Imperialismo se tornaram evidentes eles foram despertados. Foi com a eclosão da Guerra Sul-africana que o novo desenvolvimento da política Conservadora obrigou pela primeira vez o Liberal médio a considerar sua posição. Foi necessário o choque de uma violação aberta de direito para agitá-lo; e podemos datar o renascimento da ideia de justiça no partido como uma força organizada no discurso no verão de 1901 em que Sir Henry Campbell-Bannerman se colocou contra a maré do sentimento militante e desafiou em uma clássica expressão os métodos da guerra. A partir do dia deste discurso, que, à época, supunha-se que arruinaria sua carreira política de modo irrecuperável, o nome do líder do partido, até então tratado com indiferença, se tornou um sinal reconhecido para os aplausos da reunião política, e um homem sem nenhum gênio marcado, além do caráter e da percepção que o caráter dava às mentes de seus seguidores, adquiriu em seu partido a posição de um Gladstone. Essa foi a primeira e fundamental vitória, a reinserção da ideia de Direito na mente do Liberalismo. Então, enquanto o ataque Conservador se desenvolveu e suas implicações se tornaram aparentes, um interesse atrás do outro do Liberalismo mais antigo foi rudemente sacudido para a vida. A Lei da Educação de 1902 colocou os Não-conformistas em ação. O movimento da Reforma Tarifária colocou o Livre-Comércio em sua defesa, e ensinou os homens a perceber o que a velha economia do Liberalismo havia feito por eles. Os Socialistas de política prática, o Partido Trabalhista, perceberam que eles não poderiam de forma alguma dispensar a disciplina de Cobden. A finança do Livre-Comércio deveria ser a base da reforma social. O Liberalismo e o Trabalhismo aprenderam a cooperar nas resistências às promessas ilusórias de remédios para o desemprego e na manutenção do direito do livre-comércio internacional. Enquanto isso, os próprios Trabalhistas experienciaram o impacto total do ataque. Esse não veio dos políticos, mas dos juízes,

mas nesse país nós temos que perceber que dentro de amplos limites os juízes são de fato legisladores, e legisladores com uma certa tendência persistente que pode ser mantida em cheque somente por uma vigilância constante e esforços repetidos do órgão reconhecido para a elaboração e a revogação da lei. Ao destruir a antiga posição dos Sindicatos, os juízes criaram o Partido Trabalhista moderno e consolidaram sua aliança com o Liberalismo. Enquanto isso, as consequências do Imperialismo na África do Sul foram colhidas, e a desilusão conservadora abriu as comportas para a maré crescente do renascimento Liberal.

Tal maré não se esgotou de forma alguma. Se ela já não corre em um fluxo eleitoral como em 1906, ela segue em uma corrente firme em direção à melhoria social e ao governo democrático. Nesse movimento se torna agora suficientemente claro para todos os partidos que as ideias do Liberalismo possuem uma função permanente. O Socialista reconhece com perfeita clareza, por exemplo, que o governo popular não é um símbolo sem sentido, mas uma realidade que deve ser mantida e expandida pelo combate. Ele está bem ciente de que deve lidar com a Câmara dos Lordes e com o voto Plural se ele pretende alcançar seus próprios fins. Ele não pode mais considerar essas questões como dificuldades interpostas por Liberais desestimulados para distrair a atenção do problema Social. Ele está ciente de que o problema do *Home Rule* e da devolução geralmente é uma parte integral da organização da democracia. E, via de regra, ele não meramente concorda com a demanda das mulheres por um direito puramente político, mas também briga com o partido Liberal pela demora em atender a demanda. A velha ideia Liberal de paz e de contenção é novamente reconhecida pelo Socialista, e de fato por todo o corpo de reformistas sociais, como igualmente essencial para a realização bem-sucedida de seus objetivos. Os orçamentos populares não trarão alívio para o sofrimento humano se as receitas garantidas por eles forem todas gastas com o barco mais caro que é a moda do momento, nem a mente popular pode se dedicar à melhoria das condições domésticas enquanto ela está distraída por ambições ou pavores. Por outro lado, o liberal que parte da tradição Gladstoniana compreendeu em larga medida que, se ele pretende manter a essência de suas velhas ideias, deve ser através de um processo de adaptação e crescimento. Ele aprendeu que, enquanto o Livre-Comércio lançou as fundações da prosperidade, ele não ergueu o prédio. Ele deve perceber que ele não resolveu os problemas do desemprego, do baixo salário, e da superpopulação. Ele deve examinar mais profundamente o significado da liberdade, e levar em conta o peso das condições reais no significado de igualdade. Como um apóstolo da paz e um

opponente do aumento das armas, ele deve reconhecer que os gastos do excedente social com os instrumentos do progresso são a verdadeira alternativa ao gasto com os instrumentos da guerra. Como um homem de Temperança, ele passa a confiar mais no efeito indireto da melhoria social, por um lado, e na eliminação do lucro monopolista, por outro, do que nas chances incertas de proibição absoluta.

Há, portanto, entre as forças compostas que mantiveram o Governo Liberal no poder através da crise de 1910, os elementos de uma visão tão orgânica que pode inspirar e direcionar um progresso social genuíno. O Liberalismo passou por seu Pântano da Desconfiança, e, na troca de ideias com o Socialismo, aprendeu e ensinou mais de uma lição. Oalhistas foi paralisado, e a derrota dos Engenheiros em 1897 terminou com a esperança de resultado é um movimento mais amplo e profundo, em que as mentes mais tranquilas e claras reconhecem, sob as diferenças dos nomes dos partidos e, apesar de certas contracorrentes reais, uma genuína unidade de propósito. Quais são as perspectivas desse movimento? Ele será mantido? Ele é uma corrente firme com a qual nós nos comparamos, ou uma onda que deve gradualmente afundar em direção ao vale?

Colocar essa questão é perguntar se efetivamente a democracia é, tanto na substância quanto na forma, um modo possível de governo. Para responder a essa questão devemos perguntar o que democracia realmente significa, e porque ela é a base necessária da ideia Liberal. A questão já foi levantada incidentalmente, e nós vimos razões para dispensar tanto o argumento individualista quanto o Benthamita em defesa do governo popular como insatisfatórios. Nós até admitimos uma dúvida se alguns dos fundamentos concretos de liberdade e justiça social não poderiam, sob certas condições, ser menos plenamente realizados sob um sufrágio amplamente estendido do que sob o domínio de uma classe superior ou um despotismo bem ordenado. Em que, então, pode-se perguntar, fundamos nossa concepção de democracia? Em princípios gerais da filosofia social, ou em condições especiais de nosso próprio país ou da civilização contemporânea? E como nossa concepção se relaciona com nossas outras ideias da ordem social? Assumimos que a democracia aceitará como um todo essas ideias, ou se ela as rejeitar, estamos dispostos a concordar com sua decisão como final? E, no final, o que nós esperamos? A democracia irá se afirmar, ela encontrará um propósito comum e dará a ele uma forma concreta? Ou ela seguirá cambaleando, como o sujeito passivo de pavores e

ambições, frenesi de entusiasmo e desânimo, barro nas mãos daqueles cuja profissão é modelá-la à sua vontade.

Primeiramente quanto ao princípio geral. A democracia não se funda somente no direito ou no interesse privado do indivíduo. Essa é somente uma das faces do escudo. Ela é fundada igualmente na função do indivíduo como um membro da comunidade. Ela funda o bem comum na vontade comum, na formação da qual ela convida cada pessoa adulta e inteligente a tomar parte. Não há dúvidas que muitas coisas boas podem ser alcançadas para um povo sem esforço responsável de sua própria parte. Ele pode ser dotado de uma boa polícia, com um sistema equitativo de lei privada, com educação, com liberdade pessoal, com uma indústria bem organizada. Ele pode receber essas bênçãos das mãos de um legislador estrangeiro, de uma burocracia esclarecida, ou de um monarca benevolente. Independentemente de como são obtidas, essas são todas coisas muito boas. Mas a teoria democrática é tal que, assim obtida, carece de um elemento vitalizante. Um povo assim governado assemelha-se a um indivíduo que recebeu todas as dádivas externas da sorte, bons professores, arredores saudáveis, uma boa brisa para içar suas velas, mas deve a sua próspera viagem a pouco ou nenhum esforço próprio. Nós não classificamos tal homem tão bem quanto aquele que luta através da adversidade para uma posição muito menos eminente. O que possuímos tem seu valor intrínseco, mas como chegamos a possuir também é uma questão importante. O mesmo se dá com uma sociedade. O bom governo é muito, mas a boa vontade é mais, e mesmo a expressão imperfeita, hesitante e confusa da vontade comum pode ter em si a potência das coisas mais elevadas do que a perfeição da maquinaria jamais poderia obter.

Mas esse princípio faz uma suposição muito grande. Ele postula a existência de uma vontade comum. Ele assume que os indivíduos os quais ele iria empoderar podem entrar na vida comum e contribuir para a formação de uma decisão comum por um interesse genuíno em transações públicas. Onde e na medida em que essa suposição falha, não há razão para a democracia. O progresso, em tal caso, não é totalmente impossível, mas deve depender do número daqueles que se preocupam com as coisas que são de valor social, que avançam o conhecimento, ou “civilizam a vida através das descobertas da arte”, ou formam uma opinião pública limitada, mas efetiva, em apoio à liberdade e à ordem. Podemos ir além. Qualquer que seja a forma de governo, o progresso sempre depende de fato daqueles que assim pensam e vivem, e do grau em que esses interesses comuns envolvem suas vidas e seus pensamentos.

Agora, a absorção completa e sincera em interesses públicos é rara. Ela não é propriedade da massa, mas dos poucos, e o democrata está bem ciente que é o remanescente que salva o povo. Ele acrescenta apenas que, para que seus esforços sejam bem sucedidos, o povo deve estar disposto a ser salvo. As massas que passam seus dias árduos na mina ou na fábrica lutando por pão não possuem cabeça para ser enchida de detalhes complexos de política internacional ou de lei industrial. Esperar isso seria absurdo. O que não é exagerado seria esperar que eles respondam e concordem com as coisas que contribuem para o bem-estar moral e material do país, e a posição do democrata é que o “remanescente” está melhor ocupado convencendo o povo e guiando suas mentes e vontades consigo, do que em impor a ele leis às quais estão preocupados apenas em obedecer e usufruir. Ao mesmo tempo, o remanescente, mesmo nunca sendo tão seletivo, tem sempre muito a aprender. Alguns homens são muito melhores e mais sábios que outros, mas a experiência parece mostrar que dificilmente qualquer homem é melhor ou mais sábio que outros de modo que ele possa resistir permanentemente ao teste do poder irresponsável sobre eles. Pelo contrário, o melhor e mais sábio é aquele que está pronto para ir o mais humildemente em um espírito de investigação, para encontrar o que ele quer e porque ele o quer, antes de buscar legislar para ele. Admitindo o máximo que pode ser dito sobre a necessidade de liderança, devemos ao mesmo tempo admitir que a perfeição da própria liderança está em assegurar o apoio voluntário, convicto e de olhos abertos da massa.

Assim, os indivíduos vão contribuir para a vontade social em graus muito variados, mas a tese democrática é que a formação de tal vontade, isto é, na verdade, a extensão do interesse inteligente em todo o tipo de coisas públicas, é em si um bem, e mais do que isso, é uma condição que qualifica outras coisas boas. Agora, a extensão do interesse não deve ser criada por formas democráticas de governo, e se ela não existe nem pode vir a existir, a democracia permanece uma forma vazia e pode até mesmo ser pior do que inútil. Por outro lado, onde a capacidade existe, o estabelecimento de um governo responsável é a primeira condição de seu desenvolvimento. Ainda assim, não é a única condição. O Estado moderno é um organismo vasto e complexo. O eleitor individual se sente perdido entre milhões. Ele é imperfeitamente familiarizado com os grandes e tortuosos problemas do dia, e é sensível a quão pouco seu voto solitário pode afetar as decisões dos outros. O que ele precisa para lhe dar suporte e direção é de organização com seus vizinhos e seus colegas trabalhadores. Ele pode entender, por exemplo, as questões de seu sindicato

ou, ainda, de sua capela. Eles estão próximos a ele. Eles os afetam, e ele sente que pode afetá-los. Através desses interesses, novamente, ele entra em contato com questões mais amplas – como uma Lei de Fábrica ou uma Lei de Educação – e ao lidar com essas questões ele agora irá atuar como um só corpo organizado, cuja força do voto combinado não será de quantidade negligenciável. A responsabilidade vem a ele, e torná-lo consciente de sua responsabilidade é o problema de todo governo. O desenvolvimento de interesses sociais – isto é a democracia – depende não somente do sufrágio adulto e da supremacia da legislatura eleita, mas de todas as organizações intermediárias que ligam o indivíduo ao todo. Esta é uma das razões pelas quais a devolução e o renascimento do governo local, no momento esmagados neste país por uma burocracia centralizada, são parte da essência do progresso democrático.

O sucesso da democracia depende da resposta dos votantes às oportunidades dadas a eles. Mas, por outro lado, as oportunidades devem ser dadas em função de suscitar a resposta. O exercício do governo popular é ele mesmo uma educação. Ao considerar se qualquer classe, ou sexo, ou raça deve ser permitida ao sufrágio, a consideração determinante é a resposta que essa classe ou sexo ou raça provavelmente daria ao voto de confiança. Ela entraria efetivamente nas questões de vida pública, ou seria somente um material de voto passivo, cera nas mãos de políticos menos escrupulosos? É uma questão justa, mas as pessoas estão muito prontas a respondê-la no sentido menos favorável, com base na presente indiferença ou ignorância que eles encontram ou pensam encontrar entre aqueles fora do sufrágio. Eles esquecem que, sobre esse aspecto, o próprio sufrágio pode ser precisamente o estímulo necessário para despertar o interesse, e enquanto eles estão impressionados pelo perigo de admitir eleitores ignorantes e irresponsáveis, e talvez corruptíveis, a ter uma voz no governo, eles tendem a ignorar o perigo compensador de deixar uma parte da comunidade fora do círculo da responsabilidade cívica. O trabalho real do governo deve afetar, e também deve ser afetado, por sua relação com todos que vivem dentro de seu domínio. Para garantir uma boa adaptação ele deveria, não direi refletir, mas ao menos levar em conta as disposições e as circunstâncias de cada classe da população. Se alguma classe é burra, o resultado é que o Governo é, nessa medida, desinformado. Não é apenas que os interesses dessa classe possam sofrer, mas que, mesmo com a melhor vontade, erros podem ser cometidos ao lidar com eles, pois ela não é capaz de falar por si mesma. Porta-vozes oficiosos fingirão representar seus pontos de vista e obterão, talvez, autoridade indevida simplesmente porque não há como confrontá-los com a lei. Assim, entre nós, a imprensa constantemente

representa a opinião pública como uma coisa, enquanto a fria aritmética das pesquisas de opinião declara de modo conclusivo que é outra. A cédula do voto por si só liberta efetivamente o cidadão quieto da tirania do impositor [the shouter] e do titeriteiro [wire-puller].

Concluo que uma impressão de inércia ou ignorância existente não é uma razão suficiente para negar [withholding] um governo responsável ou restringir a área do sufrágio. Deve haver uma visão bem embasada de que a incapacidade política está tão enraizada que a extensão dos direitos políticos tenderia somente a facilitar a influência indevida das seções menos escrupulosas sobre a parcela mais capaz da população. Assim, onde temos uma oligarquia de fazendeiros brancos no meio de uma população de cor, sempre é aberta a dúvida se a extensão do sufrágio à população de cor será um método adequado de garantir uma justiça imparcial. A economia e as condições sociais podem ser tais que os homens “de cor” teriam que simplesmente votar como seu mestre ordena, e, desde que os direitos elementares sejam garantidos para todos, pode ser que um sistema semi-despótico como os de algumas colônias da Coroa seja o melhor que possa ser inventado. Por outro lado, aquilo que é mais capaz de amedrontar uma classe ou raça governante, um clamor por parte de um povo subjugado que busca seus direitos políticos, é para o democrata precisamente a razão mais forte que ele pode ter, na ausência da experiência direta, para acreditar neles como aptos para o exercício da responsabilidade cívica. Ele acolhe sinais de insatisfação entre os sem direitos políticos como a melhor prova de despertar o interesse em questões públicas, e ele não possui nenhum desses medos de uma ruptura social final que são o pesadelo para as burocracias, porque a experiência provou com sucesso a ele o poder restaurador da liberdade, da responsabilidade, e do sentido de justiça. Além disso, um democrata não pode ser um democrata apenas por seu próprio país. Ele não pode deixar de reconhecer as interações complexas e sutis de nação sobre nação que fazem cada sucesso e fracasso local da democracia afetar outros países. Nada foi mais encorajador ao Liberalismo da Europa Ocidental nos anos recentes do que o sinal de despertar político do Leste. Até ontem, parecia que, no fim, somente como se ao final seria impossível resistir ao “destino” definitivo das raças brancas de serem os mestres do resto do mundo. O resultado teria sido que, por mais que a democracia se desenvolvesse dentro de qualquer Estado Ocidental, ela sempre se confrontaria com um princípio contrário na relação desse Estado com as suas dependências, e essa contradição, como poderia ser facilmente visto pelo estudioso atento de nossas próprias constituições políticas, é uma ameaça constante

à liberdade doméstica. O despertar do Oriente, de Constantinopla a Pequim, é o maior e mais esperançoso fato político do nosso tempo, e é com a mais profunda vergonha que os Liberais ingleses foram obrigados a assistir enquanto nosso Ministério de Relações Exteriores se tornou cúmplice na tentativa de cortar a liberdade persa pela raiz, e isso no interesse da mais impiedosa das tiranias, que esmagou as liberdades de um povo branco.

A causa da democracia está ligada à do internacionalismo. A relação é multifacetada. É o orgulho nacional, o ressentimento, ou a ambição que um dia varrem a mente pública e a desviam de todo interesse pelo progresso doméstico. No dia seguinte, a mesma função é performada de modo não menos adequado por um pavor. A prática de brincar com as emoções populares foi reduzida a uma bela arte que nenhum dos grandes partidos se envergonha em empregar. Os ideais militares dominam a mente e os gastos militares consomem os recursos públicos. Por outro lado, o progresso político, econômico e social das outras nações reage sobre o nosso próprio progresso. O atraso de nossos rivais comerciais na legislação industrial foi um argumento utilizado por muito tempo contra novos avanços entre nós mesmos. Por outro lado, quando eles vão além de nós, como agora costumam fazer, podemos aprender com eles. Fisicamente, o mundo está rapidamente se tornando um, e sua unidade deve, em última análise, ser refletida nas instituições políticas. A velha doutrina da soberania absoluta está morta. Os grandes Estados do dia exibem um sistema complexo de governo dentro do governo, de autoridade limitada por autoridade, o estado mundial do futuro não impossível deve ser baseado em uma livre autodireção nacional tão completa e satisfatória quanto aquela gozada pelo Canadá ou pela Austrália dentro do Império Britânico nesse momento. A rivalidade nacional irá se expressar menos no desejo de expandir o território ou de contar navios e armas, e mais no esforço de ampliar a contribuição de nosso próprio país à vida civilizada. Assim como no renascimento da nossa vida municipal encontramos um patriotismo cívico que se interessa pela universidade local, que se orgulha da magnitude da indústria local, que exibe a menor taxa de mortalidade do país, que honestamente se envergonha de um índice ruim de criminalidade ou pauperismo, de modo que, como ingleses, devemos nos preocupar menos com a questão se dois de nossos encouraçados podem não ser confrontados contra um alemão, e mais com a questão se nós não podemos igualar a Alemanha no desenvolvimento da ciência, da educação e da técnica industrial. Talvez até mesmo, quando nos recuperamos de nosso presente temperamento de auto-humilhação nacional artificialmente induzido e radicalmente

insincero, devemos aprender a ter algum orgulho de nossas próprias contribuições características como uma nação para as artes do governo, para o pensamento, a literatura, a arte e as invenções mecânicas que fizeram e estão refazendo a civilização moderna.

Defendendo a autonomia nacional e a igualdade internacional, o Liberalismo está necessariamente em conflito com a ideia Imperial como ela é comumente apresentada. Mas isso não quer dizer que ele seja indiferente aos interesses do Império como um todo, ao sentimento de unidade que permeia sua população branca, a todas as possibilidades envolvidas no simples fato de que uma quarta parte da raça humana reconhece uma bandeira e uma autoridade suprema. Em relação às colônias autônomas, o Liberal de hoje tem que enfrentar uma mudança na situação, ocorrida desde o tempo de Cobden não muito distinta daquela que nós rastreamos em outros departamentos. O Império Colonial, tal como está, em substância a criação do antigo Liberalismo. Ele é fundado no autogoverno, e o autogoverno é a raiz a partir da qual o sentimento de unidade surgiu. O problema de nosso tempo é de conceber o meio para a expressão mais concreta e viva deste sentimento sem prejudicar os direitos de autogoverno dos quais ele depende. Até então, o “Imperialista” tem resolvido as coisas todas ao seu modo e espertamente tem explorado a opinião colonial, ou uma aparência de opinião colonial, em favor de uma ascendência de classe e de uma legislação reacionária na terra natal. Mas as colônias incluem as comunidades mais democráticas do mundo. Suas afinidades naturais não são com os conservadores, mas com os partidos mais Progressistas no Reino Unido. Elas favorecem o *Home Rule*, elas ditam o passo na legislação social. Existem, em conformidade, as condições políticas de uma aliança democrática, as quais é papel do Liberal britânico aproveitar. Ele pode esperar fazer de seu país o centro de um grupo de comunidades autônomas e democráticas, uma das quais, além disso, serve como um elo natural com a outra grande comunidade de pessoas falantes de Inglês. O mecanismo constitucional da nova unidade começa a tomar forma no Conselho Imperial, e sua obra começa a se definir como o ajuste de interesses entre as diferentes porções do Império e a organização da defesa comum. Tal união não é uma ameaça à paz do mundo ou à causa da liberdade. Pelo contrário, como uma consequência natural de um sentimento comum, é um dos passos em direção a uma unidade mais ampla que não envolve nenhum contragolpe contra o ideal de autogoverno. É um modelo, e isso em uma escala considerável, do Estado Internacional.

O internacionalismo de um lado, o autogoverno nacional de outro, são as condições radicais do crescimento de uma mente social que é a essência, em oposição à forma, da democracia. Mas, para ela se formar, uma palavra deve, finalmente, ser dita. Se as formas são inadequadas, a vontade não pode se expressar, e, se ela não consegue uma expressão adequada, ela acaba sendo frustrada, reprimida e paralisada. Em matéria de forma, a dificuldade inerente do governo democrático, seja direto ou representativo, é que ele seja governado pela maioria, e não pelo consentimento universal. Suas decisões são aquelas da maior parte da população, não do todo. Esse defeito é uma consequência inevitável das necessidades de decisão e da impossibilidade de garantir um acordo universal. Estadistas buscaram remediá-lo aplicando algo da natureza de um freio sobre o processo de mudança. Eles sentiram que, para justificar uma nova partida de qualquer magnitude, deve haver algo maior que uma simples maioria. Deve haver ou uma larga maioria, dois terços, ou três quartos do eleitorado, ou deve haver algum atrito a ser superado que servirá para testar a profundidade e a força, assim como a extensão numérica, do sentimento por trás da nova proposta. No Reino Unido, nós temos um freio oficial, a Câmara dos Lordes, e vários não oficiais, o serviço civil, a permanente e determinada oposição da Bancada às medidas democráticas, a Imprensa, e tudo o que chamamos de Sociedade. Todos esses freios atuam somente de uma maneira. Não há freio em relação à reação – uma falta que se torna mais séria na proporção em que o partido Conservador adquire uma definida e construtiva política própria. Nessa situação o partido Liberal se põe a lidar com o freio oficial pelo simples método de reduzir sua força efetiva, mas, para ser honesto, sem ter se decidido sobre a natureza do freio que gostaria de substituir. Sobre essa questão, algumas observações gerais parecem pertinentes. A função de uma restrição na Câmara dos Comuns é garantir a reconsideração. Líderes conservadores têm razão quando apontam os elementos acidentais que vão para a constituição das maiorias parlamentares. O programa de qualquer eleição geral é sempre composto, e um homem se encontra compelido, por exemplo, a escolher entre um Reformista Tarifário, cujas visões sobre educação ele aprova, e um defensor do Livre-Comércio, cuja política educacional ele detesta. Em parte esse defeito pode ser remediado pelo sistema Proporcional, para o qual, sejam eles contra a corrente ou não, os Liberais irão se sentir conduzidos, quanto mais eles insistirem no caráter genuinamente representativo da Câmara dos Comuns. Mas mesmo um sistema Proporcional não esclareceria totalmente as questões diante do eleitorado. O homem comum entrega seu voto para a questão que ele toma como a mais importante em si

mesma, e para a qual ele supõe que é provável surgir uma solução imediata. Mas ele sempre é passível de encontrar suas expectativas derrotadas, e um Parlamento que é na realidade eleito sob uma questão pode proceder a lidar com uma outra bastante diferente. O remédio proposto pela Lei do Parlamento foi um atraso de dois anos, o qual, defendeu-se, iria assegurar a discussão completa e a oportunidade considerável para a manifestação de opinião, caso ela seja adversa. Essa proposta foi posta em círculos eleitorais duas vezes, e foi ratificada por eles, se é que alguma proposta legislativa já foi ratificada. Ela deveria permitir à Câmara dos Comuns, como representantes do povo, decidir livremente sobre a constituição permanente do país. A própria Lei, no entanto, não é estabelecida nas linhas de uma resolução permanente. Já que, para começar, ao deixar a constituição da Câmara dos Lordes inalterada, ela fornece um freio unilateral, operando somente em medidas democráticas que, em qualquer caso, devem confrontar a manopla dos oficiais permanentes, dos juízes, da Imprensa e Sociedade. Para um uso permanente, o freio deve ser bilateral. Em segundo lugar, é de se temer que o princípio do atraso seja um controle insuficiente sobre uma maioria grande e obstinada. O que é realmente necessário é que as pessoas tenham a oportunidade de considerar uma proposta novamente. Isso pode ser garantido de duas maneiras: (1) permitindo que o veto suspensório da Segunda Câmara suspenda uma medida até a formação de um novo Parlamento; (2) permitindo que a Câmara dos Comuns submeta um projeto de lei na forma em que sai finalmente da Câmara para um referendo popular direto. É, para mim, lamentável que tantos Liberais tenham fechado a porta ao Referendo. É verdade que há muitas medidas para as quais ele seria inadequado. Por exemplo, medidas afetando uma classe particular, ou uma localidade particular, estariam aptas a irem para o conselho. Elas poderiam comandar uma grande e entusiasmada maioria entre aqueles primariamente afetados por ela, mas somente para receber um assentimento apático em outro lugar, e eles poderiam ser derrotados por uma maioria prejudica por propósitos estranhos entre aqueles que não possuem o conhecimento em primeira mão dos problemas que eles pretendem lidar. Novamente, se um referendo fosse funcionar, seria somente em relação a medidas de primeira classe, e, se a conveniência pública precisar ser consultada, somente em ocasiões muito raras. Em todos casos comuns de diferença insuperável entre as Câmaras, o Governo do dia aceitaria o adiamento da medida até o novo Parlamento. Mas há medidas de urgência, medidas de importância fundamental, e sobretudo, medidas que atravessam as linhas ordinárias dos partidos, e com as quais, conseqüentemente, nosso sistema é

impotente para lidar, e sobre essas a consulta direta da população seria o método mais adequado de solução⁵³.

O que precisamos, portanto, é uma segunda câmara imparcial distintamente subordinada à Câmara dos Comuns, incapaz de tocar nas finanças e, portanto, de derrubar um ministério, mas capaz de garantir a submissão de uma medida seja ao voto direto do povo, ou ao veredito de uma segunda eleição – o governo do dia tendo a escolha entre as alternativas. Tal câmara poderia ser instituída por uma eleição popular direta. Mas a multiplicação das eleições não é boa para o funcionamento das democracias, e seria difícil reconciliar uma câmara eleita diretamente à uma posição subordinada. Ela poderia, portanto, como uma alternativa, ser eleita como um sistema proporcional pela própria Câmara dos Comuns, seus membros mantendo seus assentos para dois Parlamentos. Para realizar a mudança, metade da câmara do atual Parlamento poderia ser eleita pela atual Câmara dos Lordes, e seus representantes que se aposentassem no final deste Parlamento deixariam a próxima Câmara dos Comuns e toda futura Câmara dos Comuns com um salão da câmara para eleger. Essa Segunda Câmara deveria, então, refletir em proporções iguais a existente e a última Câmara dos Comuns, e o balanço entre os partidos seria garantido de modo justo⁵⁴. Esta câmara teria um amplo poder de assegurar emendas razoáveis, e também teria um bom terreno para exercer moderação na defesa de seus pontos de vista. Se o público estivesse por trás da medida, ele saberia que, no final, a Câmara dos Comuns estaria empenhada, seja por referendo ou por um renovado voto de confiança, em uma eleição geral. Os Comuns, por sua vez, teriam razões para exibir um temperamento conciliatório. Eles não desejariam ser forçados a adiar ou a apelar. Quanto ao método que escolheriam, teriam absoluta discricção e, se fossem para o país com uma série de medidas populares penduradas e aguardando seu retorno para a ratificação, eles se sentiriam justamente numa forte posição.

Até aqui, falamos somente sobre as formas. O futuro real da democracia, no entanto, depende de questões mais profundas. Ele está ligado ao avanço geral da civilização. O caráter orgânico da sociedade é, como vimos, em certo sentido, um

⁵³ Não preciso acrescentar que as medidas financeiras são totalmente inadequadas para um referendo. O controle financeiro e executivo anda juntos, e tomar qualquer um deles fora das mãos da maioria na Câmara dos Comuns não é reformar nosso sistema, mas destruí-lo por completo. O mesmo não acontece com o controle legislativo. Há casos em que um governo poderia apresentar uma medida legislativa ao povo de forma justa, sem depender ou cair por ele.

⁵⁴ Provavelmente a melhor alternativa a estas propostas é a de uma pequena Segunda Câmara eleita diretamente, com previsão de sessão conjunta em caso de desacordo insuperável, mas sem previsão de atraso. Esta proposta tem a vantagem, aparentemente, de comandar uma medida de apoio Conservador.

ideal. Em outro sentido, é uma realidade. Ou seja, nada de qualquer importância afeta a vida social de um lado sem desencadear reações por todo o tecido. Assim, por exemplo, não podemos manter um grande progresso político sem algum avanço correspondente em outros lados. As pessoas não estão completamente livres em sua capacidade política quando estão industrialmente sujeitas a condições que lhe tomam a vida e o coração. Uma nação como um todo não pode ser livre no sentido pleno enquanto teme outra, ou dá motivos para outra temê-la. O problema social deve ser visto como um todo. Tocamos aqui na maior fraqueza dos movimentos reformistas modernos. O espírito da especialização invadiu a atividade política e social, e em grau cada vez maior os homens consagram toda sua energia a uma causa particular, ao ponto de desprezar cinicamente todas as outras considerações. “Não é tal ajuda, nem esses os defensores” que o progresso do mundo necessita nesse momento. Em vez disso, queremos aprender nossa lição suprema com a escola de Cobden. Para eles, o problema político era um, múltiplo em suas ramificações, mas inteiro em sua essência. Era um problema de realização da liberdade. Vimos razões para pensar que a sua concepção de liberdade era muito estreita e que, para apreciar seu conteúdo concreto, nós devemos compreendê-la como baseada em uma restrição mútua e valorizá-la como uma base de ajuda mútua. Para nós, portanto, a harmonia serve melhor como uma concepção unificadora. Nos resta realizá-la com a mesma persuasão lógica, a mesma desenvoltura prática, a mesma força motriz que inspirou os primeiros Radicais, que forneceu fogo às estatísticas de Cobden, e deu um poder convincente à eloquência de Bright. Nós precisamos menos dos fanáticos do sectarismo e mais da mente unificadora. Nossos reformadores devem aprender a confiar menos no valor publicitário do sucesso imediato e a confiar mais nas mudanças mais profundas, porém menos marcantes, da prática ou do sentimento, a pensar menos em ganhar votos e mais em convencer a opinião. Nós precisamos de uma cooperação mais completa entre os que têm um sentimento democrático genuíno e de mais acordo quanto à exigência da reforma. No presente, o progresso está bloqueado pela própria competição entre muitas causas pelo primeiro lugar no avanço. Aqui, novamente, a devolução nos ajudará, mas o que nos ajudaria ainda mais seria um senso mais claro da cooperação entre todos que professam e que se autodenominam democratas, baseada em uma apreciação mais completa da amplitude e da profundidade de seu próprio significado. Tal recomendação parece esfriar os espíritos mais impetuosos, mas eles podem aprender que a visão da justiça, na completude de sua beleza, acende uma paixão que pode não chamuscar nos

momentos de cintilação dramática, mas que queima com o brilho duradouro de um aquecimento central.

BIBLIOGRAFIA

LOCKE, J. *Second Treatise on Civil Government* (1689).

PAINE, T. *The Rights of Man* (1792).

BENTHAM, J. *Principles of Morals and Legislation* (1789).

MILL, J. S. *Principles of Political Economy* (1848).

_____. *On Liberty* (1859).

_____. *Considerations on Representative Government* (1861).

_____. *The Subjection of Women* (1869).

_____. *Autobiography* (1873).

COBDEN, R. *The Political Writings of Richard Cobden, in 2 vols* (1903).

BRIGHT, J. *Selected Speeches of the Rt. Hon. John Bright M.P. On Public Questions* (1853).

MAZZINI, G. *The Duties of Man* (1898).

_____. *Thoughts on Democracy in Europe* (1846-7).

JEVONS, S. *The State in Relation to Labour* (1882).

GREEN, T. H. Principles of Political Obligation. Liberal Legislation and Freedom of Contract. In: *Works of T. H. Green*, vol. III (1888).

MORLEY, J. *Life of Cobden* (1879).

_____. *Life of Gladstone* (1903).

HIRST, F. W. *Free Trade and Other Fundamental Doctrines of the Manchester School* (1903).

DICKINSON, G. L. *Liberty and Justice* (1908).

JONES, H. *The Working Faith of the Social Reformer and Other Essays* (1910).

MACCUNN, J. *Six Radical Thinkers: Bentham, J. S. Mill, Cobden, Carlyle, Mazzini, T. H. Green* (1910).