

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Tiago Rezende de Castro Alves

Notas sobre a noção de existência

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Luiz Carlos Pinheiro Dias Pereira

Rio de Janeiro
Abril de 2013



Tiago Rezende de Castro Alves

Notas sobre a noção de existência

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada:

Prof. Luiz Carlos Pinheiro Dias Pereira
Orientador
Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Prof. Edgar da Rocha Marques
Departamento de Filosofia da UERJ

Prof. Oswaldo Chateaubriand Filho
Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Profa. Denise Berruezo Portinari
Coordenadora Setorial do Centro de Teologia
E Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 04 de Abril de 2013.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Tiago Rezende de Castro Alves

Bacharel em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro em 2010. Desenvolveu pesquisas no Departamento de Filosofia da UERJ através de seu programa institucional de bolsas de iniciação científica (PIBIC), financiado pela FAPERJ. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Lógica.

Ficha Catalográfica

Alves, Tiago Rezende de Castro

Notas sobre a noção de existência / Tiago Rezende de Castro Alves ; orientador: Luiz Carlos Pinheiro Dias Pereira. – 2013.

163 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2013.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Existência. 3. Ontologia. 4. Lógica. I. Pereira, Luiz Carlos Pinheiro Dias. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

Para mim mesmo.
Por ora, o sucesso ou o fiasco deste
é exatamente o que me cabe.

Agradecimentos

Agradeço – como não poderia deixar de fazer – às instituições brasileiras que fomentaram meus estudos durante o mestrado: o CNPq, pela bolsa de estudos que me foi concedida durante o primeiro semestre do ano de 2011, e a FAPERJ, pelo prêmio e bolsa concedidos através de seu programa “Bolsa Nota 10” durante o ano de 2012.

Agradeço ao professor Luiz Carlos Pereira, por ter me orientado, educado, inspirado e apresentado com profusas e maravilhosas oportunidades de que certamente não sou digno desde minha chegada à Faculdade de Filosofia. Caso um dia algo que eu faça venha a ter algum valor, isso certamente se deverá a ele e a seu brilhantismo como pensador, professor e amigo.

Agradeço também ao professor Edgar Marques, pelo lisonjeiro respeito com que avaliou este e todos os meus outros trabalhos, por sua generosidade paternal, e por ter, ao longo de toda a minha formação, me orientado, educado, apoiado e compartilhado comigo um pouco do muito que sabe sobre tanto. Novamente, caso um dia algo que eu faça venha a ter algum valor, isso certamente se deverá também a ele.

Ao professor Marco Antônio Casanova, agradeço por ter ajudado a me tirar de uma estéril posição de conforto e por me alertar com eficácia ímpar a prestar

atenção ao que me incomoda. Este trabalho é, sem dúvida, fruto de um incômodo que não consigo ignorar, e também da falta de uma vara de marmelo.

À professora Izabela Bocayuva, agradeço por ter me mostrado com espontânea generosidade quando essa caminhada começou que eu não estava nem perdido e nem sozinho.

À professora Márcia Schuback, agradeço por ter sido minha amiga, psicanalista e orientadora com talento e cuidado impressionantes, além de hospitalidade e paciência maternais.

Ao professor Dag Prawitz, agradeço por ter me recebido de braços abertos e conversado comigo sobre meu trabalho e sobre o trabalho dele como se ele não fosse gigantesco e eu não fosse diminuto.

Agradeço a mim mesmo, a despeito da inércia e da preguiça, por não ter fraquejado e nem me acovardado nos momentos e decisões mais importantes ao longo dos últimos seis anos.

Agradeço aos meus pais e irmãs pelos anos de dedicação, confiança e paciência, sem os quais eu jamais teria sido capaz de levar esses estudos a cabo.

Por fim, agradeço à minha amada esposa, Luana Goulart, por ser minha musa, companheira, babá e guia espiritual, e por ter semeado meu espírito com tudo aquilo que de bom pode vir a dele germinar. Obrigado por existir.

Resumo

Alves, Tiago Rezende de Castro; Pereira, Luiz Carlos Pinheiro Dias. **Notas sobre a noção de existência.** Rio de Janeiro, 2013. 163p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A dissertação consiste em uma reflexão sobre a noção de existência. É feita, de início, uma breve exposição a respeito do argumento ontológico de Santo Anselmo e o tipo de concepção de existência que ele demanda. A seguir, é empreendida uma breve investigação a respeito da visão de três pilares de nossa tradição filosófica a respeito da noção de existência: Hume, Kant e Frege. Suas concepções são estudadas, até certo ponto, em separado, a fim de que possam ser trazidos à luz seus principais aspectos e os contornos peculiares que conferem à noção de que pretendem dar conta. Posteriormente, são postas lado a lado em um cotejo de algumas de suas mais relevantes semelhanças e discrepâncias. A esse estudo, segue-se uma investigação crítica. Em primeiro lugar, é exposta a parte negativa desta: algumas observações a respeito de problemas envolvidos em cada um dos tipos de concepção da existência exemplificados nas partes precedentes, mescladas a reflexões a respeito da relação da existência com noções como quantificação e indivíduo, às quais dão ensejo. Em segundo lugar, sua parte positiva: com base nas observações já feitas, algumas sugestões de como dar conta de certos aspectos relevantes da noção de existência. A dissertação inclui ainda um apêndice em que se leva a cabo uma breve incursão no pensamento aristotélico. Mais precisamente, será investigada a relação entre a existência e a quantificação no contexto da teoria do quadrado das oposições, tal como formulada no célebre tratado *De Interpretatione*.

Palavras-Chave

Existência; Ontologia; Lógica

Abstract

Alves, Tiago Rezende de Castro; Pereira, Luiz Carlos Pinheiro Dias (Advisor). **Notes on the notion of existence**. Rio de Janeiro, 2013. 163p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The dissertation consists of a reflection on the notion of existence. At first, a brief exposition about St. Anselm's ontological argument and the kind of conception of existence that it demands is made. After that, a brief investigation regarding the vision of the notion of existence of three main pillars of our philosophical tradition - Hume, Kant and Frege - is undertaken. To a certain extent, their conceptions are studied separately, so that the main aspects and peculiar outline that they convey to the notion of which they intend to give an account can be brought to light. Subsequently, these conceptions are put side by side in a comparison of some of their most relevant similarities and discrepancies. This study is followed by a critical investigation. First, its negative part is exposed: some observations regarding problems involved in each one of the kinds of conception of existence exemplified in the precedent parts, mixed with reflections on the relation between existence and notions such as that of individual and quantification to which they give rise. Secondly, its positive part: based on the observations already made, some suggestions on how to give an account of some relevant aspects of the notion of existence. The dissertation also contains an appendix in which a brief incursion in the aristotelian thought is undertaken. More specifically, it consists of an investigation regarding the relation between existence and quantification in the context of the theory of the square of oppositions as formulated in the famous treatise *De Interpretatione*.

Keywords

Existence; Ontology; Logic

Sumário

1. Prefácio	12
2. Introdução	15
3. Hume, Kant e Frege sobre a noção de existência	21
3.1. A concepção de Hume	23
3.2. A concepção de Kant	39
3.3. A concepção de Frege sobre esse pano de fundo	52
4. Notas negativas e positivas sobre a noção de existência	74
4.1. Prelúdio à parte negativa: a ligação entre a noção de existência e a Lógica	75
4.2. A existência não é um predicado real de indivíduos	80
4.3. A existência não é um predicado trivial de indivíduos	83
4.4. A existência não é um predicado de segunda ordem	86
4.5. Prelúdio negativo à parte positiva: a existência não é um predicado metalinguístico de nomes	99
4.6. A parte positiva: a existência como predicado não real e não trivial de indivíduos em geral	110
5. Conclusão	132
6. Referências Bibliográficas	136
7. Apêndice: O quadrado das oposições e o pressuposto existencial	139
7.1. Apresentação da doutrina	139
7.2. Crítica à doutrina – o pressuposto existencial	143
7.3. A formulação da forma O	148
7.4. Quantificação e existência no quadrado das oposições	160

Lista de figuras e tabelas

Figura 1 – Jovem ou senhora idosa?	121
Figura 2 – O quadrado das oposições	141
Figura 3 – O quadrado original	143
Figura 4 – O quadrado segundo a interpretação booleana das formas categóricas	146
Figura 5 – O quadrado sem as oposições por contraditoriedade	147
Tabela 1 – A constituição das formas categóricas por combinação semântica	150
Tabela 2 – A constituição das formas categóricas por combinação sintática	150
Tabela 3 – Combinações que tornam as três primeiras sentenças verdadeiras	156

*Die Grenzen meiner Sprache bedeuten
die Grenzen meiner Welt.*

L.J.J.Wittgenstein, *TLP*, 5.6

1

Prefácio

Esta dissertação, ao contrário do que sua extensão pode sugerir, tem relativamente pouco a dizer. Acontece que é necessário discorrer sobre diversos temas – não raro extensamente – para trazer à tona o contexto que faz com que o pouco que ela tem a dizer faça algum sentido. Sua razão de ser é o fato de que abre possibilidade para observações que julgo pertinentes a respeito da relação entre a existência e algumas noções tradicionalmente tomadas por lógicas, como a de indivíduo e quantificação.

Julgo que essas observações, a despeito do quão pouco possam revelar de novo ou misterioso quando tomadas por si só, se mostrarão de valor no corpo deste trabalho pelo fato de que surgirão como o cume de um processo de tentativa de dissolução de certas dificuldades notórias e persistentes concernentes à própria noção de existência em geral.

É oferecida, logo de início, uma introdução algo peculiar: não se trata propriamente de uma introdução à questão da dissertação, mas, antes, de uma espécie de mola propulsora para a introdução do leitor *na* questão da dissertação. Consiste basicamente em uma pequena exposição a respeito do argumento ontológico de Santo Anselmo e o tipo de concepção de existência que ele demanda.

A seguir, como uma sequência natural dessa introdução, é levada a cabo uma breve investigação a respeito da visão de três pilares da história da filosofia a respeito da noção de existência: Hume, Kant e Frege. Suas concepções são estudadas, até certo ponto, em separado, a fim de que possam ser destacados seus principais aspectos e os contornos peculiares que conferem à noção de que pretendem dar conta. Posteriormente, são postas lado a lado em um cotejo de algumas de suas mais relevantes semelhanças e discrepâncias.

A esse estudo, seguir-se-ia, em princípio, o que seria uma espécie de contraponto: uma incursão no pensamento aristotélico. Mais precisamente, seria investigada a relação entre a existência e a quantificação no contexto da teoria do quadrado das oposições, tal como formulada no célebre tratado *De Interpretatione*. No entanto, seguindo gentil sugestão da banca examinadora, essa investigação se inclui no corpo da dissertação na forma de um apêndice. Nele, apresento uma interpretação do quadrado das oposições que é, basicamente, uma reação a certos deméritos atribuídos na contemporaneidade a essa teoria – erroneamente, a meu ver – em virtude de uma certa compreensão da quantidade em Aristóteles da qual discordo. Apresentarei razões que embasam que a concepção de quantidade do estagirita não pode ser tomada como um paralelo da concepção contemporânea de quantificação.

A dissertação inclui ainda um estudo crítico. Em primeiro lugar, é exposta sua parte negativa: algumas observações a respeito de problemas envolvidos em cada um dos tipos de concepção da existência exemplificados nas partes precedentes, mescladas a reflexões a respeito da relação da existência com noções como quantificação e indivíduo, às quais dão ensejo. Em segundo lugar, sua parte positiva: com base nas observações feitas, algumas sugestões de como dar conta de certos aspectos relevantes da noção de existência.

O trabalho aqui realizado não é de cunho fundamentalmente exegetico. Ele se serve de minhas apresentações livres de textos clássicos de nossa tradição filosófica que discorrem a respeito de seu tema apenas – parafraseando Heidegger – como uma tentativa de compreender melhor o tema dos quais estes tentaram tratar, e não de compreendê-los a eles próprios fidedignamente; às minhas interpretações deles, bastará, no fim das contas, que, além de esclarecedoras, não sejam distorções totalmente descabidas dos textos analisados para que atendam aos propósitos que aqui lhes cabem. Tampouco reclamo qualquer originalidade na apresentação dos pontos críticos aqui feitos, mesmo os positivos: apenas julguei importante que eles fossem feitos no corpo deste trabalho, onde encontram circunstâncias em que podem aparecer, por assim dizer, em seu devido lugar; um em que certos aspectos de sua importância talvez possam ser vistos com alguma

clareza. Nesse sentido, é possível dizer que o caráter fundamental deste trabalho é uma especulação de natureza didática.

Na medida em que for gradativamente apreciada em cada um de seus diversos aspectos, o que espero é que esta dissertação conduza o leitor a refletir sobre o fato de que, em certos conceitos elementares da tradição do pensamento lógico, residem potenciais (e, por vezes, efetivas) rotas clandestinas pelas quais uma série de preconceitos ontológicos/metafísicos podem ser de fato sistemática e inadvertidamente contrabandeados para o aparato conceitual a partir do qual costumeiramente pensamos questões lógico-semânticas. Se minha expectativa for atendida, posso dizer com tranquilidade que o objetivo principal de meu esforço foi devidamente alcançado.

2 Introdução

A noção de existência é certamente uma das de maior interesse e relevância para a Filosofia entre todas. A tarefa de explicar de maneira cabal, completa e satisfatória todas as infindas nuances de um conceito tão importante, tão envolto em névoa e com um lastro histórico tão vasto não foi levada a termo nem por todos os tratados de Filosofia já escritos até hoje juntos; portanto, certamente não é colocada por mim como meta – nem sequer como uma espécie de longínquo ideal motor – para esta dissertação.

Ainda assim, não há dúvidas quanto ao fato de que a noção de existência constitui o fulcro temático desta empreitada; mas isso ocorre num registro muito restrito se comparado à estarrecedora amplitude desse conceito. A única medida em que esta dissertação pretende esclarecer alguma coisa a respeito da noção de existência é aquela em que se trata de uma noção que pode contribuir efetivamente com as condições de verdade e com o sentido de proposições – o que já sugere, por si só, uma tarefa de proporções hercúleas, e que tampouco poderia aqui ser levada a termo. Entretanto, este é o ideal motor que deu origem a este trabalho.

Nesse sentido, uma das melhores e mais simples caracterizações da dificuldade envolvida no esclarecimento da noção de existência – bem como de alguns aspectos de que esse esclarecimento deve dar conta – de que tenho notícia é oferecida por Barry Miller na abertura de seu artigo *Existence*, a versão anterior do verbete sobre a existência na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*:

“Like many philosophically interesting notions, existence is at once familiar and rather elusive. Although we have no more trouble with using the verb ‘exists’ than with the two-times table, there is more than a little difficulty in saying just what existence is. Existing seems to be at least as mundane as walking or being hungry. Yet, when we say ‘Tom is hungry’ or ‘Tom is walking’, it may be news to those not in Tom’s vicinity, whereas ‘Tom exists’ would be news to no

one who knew Tom, and merely puzzling to anyone who did not. Again, we know what it is like to be hungry or to walk, but what is it like to exist, what kind of experience is that? Is it perhaps the experience of being oneself, of being identical with oneself? Yet again, we can readily indicate what is meant by Tom's walking, but surely Tom's existing is not something we can indicate to anyone. On the face of it, there would seem to be no way at all in which we can explain what existing is.”¹

De fato, essa dificuldade se constata no estudo: as explicações que a história da filosofia nos oferece a respeito – mesmo as mais aclamadas e influentes – parecem, por uma ou por outra razão, não fazer jus a algum aspecto dessa noção que, reflexão após reflexão, acaba por se revelar capital. Neste trabalho, serão contemplados sobretudo três desses aspectos: a) sua relevância epistêmica; b) sua relevância ontológica; c) sua relevância lógica. Talvez duas das maiores dificuldades a serem enfrentadas em qualquer esclarecimento filosófico sobre a existência sejam precisamente, em primeiro lugar, conseguir explicações satisfatórias para os aspectos a) e b) que sejam compatíveis entre si, e, em segundo lugar, fornecer respostas a c) que não onerem a Lógica – e com isso me refiro a uma disciplina filosófica – além ou aquém dos fardos ontológicos que lhe cabem.

À guisa de introdução, levarei agora a cabo uma pequena exposição a respeito de uma das abordagens desse tema mais relevantes no seio de nossa tradição filosófica: a concepção da noção de existência como um predicado real – isto é, uma determinação ou propriedade positiva – de indivíduos.

Santo Anselmo sobre Deus, no capítulo II do *Proslógio*:

“Cremos, pois, com firmeza que Tu és um ser do qual não é possível pensar nada maior. Ou será que um ser assim não existe porque 'o insipiente disse em seu coração: Deus não existe'? Porém, o insipiente, quando eu digo: 'o ser do qual não se pode pensar nada maior', ouve o que digo e o compreende. (...) Na verdade, ter a idéia de um objeto qualquer na inteligência, e compreender que

1 MILLER, B., *Existence*. disponível em:
<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/existence/>>

existe realmente, são coisas distintas. (...) Mas 'o ser do qual não é possível pensar nada maior' não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade; e que seria maior.(...)tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário pensar algo maior: o que, certamente, é absurdo. Logo, 'o ser do qual não se pode pensar nada maior' existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade.”²

É nebuloso o modo como Santo Anselmo emprega, nessa passagem – considerada por muitos como uma das primeiras versões do famigerado “argumento ontológico” – a expressão “maior”. Não fica claro, segundo minha leitura, o que aí quer dizer uma coisa ser maior que algo, isto é, quais seriam as condições a serem satisfeitas para que uma proposição assim fosse verdadeira – e, verdade seja dita, talvez seja hermeneuticamente ingênuo cobrar esse tipo de precisão desse texto. Suponho, não obstante, que o seguinte seja uma assunção razoável a partir da passagem transcrita: a idéia de uma coisa, quando pensada como efetivamente existente, é certamente maior, nesse contexto, do que a idéia dessa mesma coisa quando pensada como não existente.

Com um olhar mais atento para esse famoso argumento, vem à tona um interessante conjunto de premissas sobre o qual ele parece se fundar. Santo Anselmo faz, no trecho transcrito, uma observação bastante pertinente, se tomada isoladamente: “Na verdade, ter a idéia de um objeto qualquer na inteligência, e compreender que existe realmente, são coisas distintas.”. A verdade disso parece um ponto de partida basilar para esse pensador, e sua validade parece ser enunciada por ele como, em princípio, universal com respeito à totalidade do âmbito dos objetos que é possível conceber. Ainda assim, é sobre as questões mais basilares que costumam se erguer as controvérsias mais monumentais em filosofia; tentarei, portanto, esclarecer como essa base tão despretensiosa, ao mesmo tempo em que parece abrir espaço para uma tentativa de demonstração da existência de Deus, torna controverso o argumento ontológico.

Quando Santo Anselmo nos oferece algo como uma definição de sua idéia de Deus, o faz nos seguintes e já repetidos termos: “um ser do qual não é possível pensar nada maior.” Essa formulação com o artigo indefinido no início poderia suscitar algumas dúvidas, mas não as comentarei, já que, pouco depois, o pensador apresenta uma reformulação em que o artigo “um” é substituído pelo

2 ANSELMO, *Proslógio*, p.108.

artigo “o”, caracterizando claramente uma descrição definida. Deus é um termo que designa o indivíduo selecionado, portanto, pela referida descrição definida. Essa descrição definida envolve o nebuloso termo “maior”; diz-nos que Deus tem a propriedade de ser maior que qualquer outra coisa pensável. Ora, como já mencionado, a única coisa que podemos extrair do trecho em questão do texto de Anselmo a respeito do sentido desse termo é que algo quando pensado como existente seria maior que esse mesmo algo quando pensado como inexistente. Ainda que muito se desconheça a respeito das condições de verdade de uma proposição como “A é maior que B”, sabemos de pelo menos um caso em que ela é verdadeira: quando a A e a B convierem todos os mesmos predicados, com uma única exceção: A deve ser pensado como existente e B como inexistente – a existência, portanto, é decisivamente relevante para o sentido do termo “maior” nesse contexto.

Santo Anselmo dá-nos ainda a informação de que, ao restringirmos nosso universo às coisas pensáveis, há um membro da classe das coisas que participam da relação “ser maior que” que é máximo, já que assume que há algo relativamente a que nada maior pode ser pensado³. Ora, se assumimos (o que parece que Anselmo faria sem problemas) que todas as coisas pensáveis podem ser pensadas como existentes, a maior coisa pensável forçosamente deve ser pensada como existente; um elemento máximo pensado como inexistente seria impossível por implicar, por assim dizer, a “pensabilidade” de um elemento com todos os mesmos predicados, porém existente – que seria, por conseguinte e contraditoriamente, maior que o máximo.

O fato para o qual quero chamar a atenção, e que a esta altura já deve estar claro, é simplesmente que a definição que Santo Anselmo propõe para sua noção de Deus envolve uma noção (a saber, “maior que qualquer outra coisa pensável”) cujo sentido implica diretamente a existência daquilo de que é predicada; a existência é, portanto, como que secretamente infiltrada pelo pensador na própria idéia de Deus, como uma nota característica d'Ele. Assim como é impossível

3 Curiosamente, não parece que Anselmo se preocupa em garantir a unicidade desse membro máximo, e simplesmente a assume. Ela estaria justificada se, por exemplo, considerássemos que a relação “ser maior que” determina uma ordem total na classe sobre a qual é definida.

conceber um círculo quadrado, seria simplesmente impossível concebê-Lo como inexistente, sob pena de contradição.

Temos, portanto, que o argumento ontológico supõe – ainda que não de todo explicitamente – a existência como um predicado real de Deus; isto é, um predicado sem o qual é impossível conceber a natureza da *res* divina ou, dito de outro modo O QUE Ele é. Anselmo, no entanto, que é ele próprio o autor da colocação de que ter uma idéia no intelecto e entender esse algo como existente são coisas distintas, parece não respeitá-la universalmente, e constrói seu argumento de maneira tal que somos forçados a concluir que ele admite que, para pelo menos uma “idéia que se pode ter na inteligência” – a saber, Deus – sua colocação é falsa. Alguns filósofos pertencentes à tradição escolástica além de Anselmo, e mesmo pensadores posteriores, herdeiros dos desenvolvimentos dessa época, como Descartes e Leibniz, parecem, na medida em que se subscrevem ao que muitos consideram versões do argumento ontológico, também ter entendido a existência como sendo um predicado real. Podemos dizer que esses filósofos entendem que a existência pode ser posta lado a lado com os outros predicados de um indivíduo, isto é, pode efetivamente ser uma nota característica de um conceito, assim como o podem ser a solidez e a brancura. Um quadrado não pode ser sequer pensado sem que se o pense como um polígono; analogamente, Deus não poderia ser sequer pensado sem que se o pensasse como existente – por entenderem a existência como sendo um predicado que positivamente determina uma propriedade real, esses filósofos defenderam que a demonstração da existência de Deus pode proceder de maneira puramente analítica e *a priori*.

O argumento ontológico – que é precisamente uma demonstração analítica de uma existência *a priori* – tem habitualmente o fantástico efeito de ser ao mesmo tempo fascinante e inaceitável para o “insipiente” que é a ele apresentado: dificilmente alguém acaba se deixando convencer de que Deus existe por força dele; mas, na maioria das vezes, não é tão imediato o reconhecimento de, mais precisamente, o que há de errado com ele. É como um truque de mágica demonstrativo.

Para rejeitar o argumento ontológico, muitas estratégias foram usadas. Gaunilo de Marmoutiers, por exemplo, um monge contemporâneo de Anselmo, usou de uma espécie de redução ao ridículo para mostrar a inaceitabilidade da estratégia geral do argumento do santo: o monge convida-nos a considerar uma ilha da qual não é possível considerar nenhuma maior, e argumenta que, seguindo a linha do raciocínio do argumento ontológico de Anselmo, por força ela existiria. A estrutura do argumento seria caduca, por permitir a demonstração da existência de objetos correspondentes a noções arbitrariamente construídas que envolvam a existência de alguma maneira. Mas nem Gaunilo e nem outros medievais que procuraram refutar o argumento ontológico por outras vias – como Tomás de Aquino, por exemplo – foram capazes de pôr um ponto final na discussão; o que é acusado pela ocorrência de versões do argumento ontológico por filósofos posteriores como os já mencionados Descartes e Leibniz.

Escolhi o argumento ontológico como a porta de entrada para esta dissertação pelo fato de que essa sua peculiaridade de ser simultaneamente inaceitável e fascinante – como um truque de mágica – nos permite enxergar tudo o que posteriormente é aqui estudado como um tipo particular de reação a uma de suas condições de possibilidade: a consideração de que é absurdo, ao contrário do que ele sugere, concluir existências necessárias e *a priori* a partir do vazio. Esse tipo de reações é o que abarca aquelas que questionam a idéia de que a existência pode ser impunemente concebida como um predicado real – uma propriedade ou determinação da *res* de coisas. Veremos a seguir que, embora possa soar natural aos ouvidos incautos considerar que a existência é uma legítima propriedade das coisas – afinal, assim como se diz “x é branco”, “x é sólido”, diz-se também “x é existente” –, três das figuras mais eminentes da história da filosofia moderna e contemporânea ofereceram boas razões para rejeitar esse parecer. A partir dessa rejeição, veremos os rumos que essa tríade de pensadores que a endossaram deu para a concepção filosófica da noção de existência na medida em que ela constitui nosso presente objeto de investigação.

3

Hume, Kant e Frege sobre a noção de existência

O que significa dizer que algo existe? Sabemos exatamente o que esperar de algo quando se diz que é amarelo, que é redondo ou que é sólido; mas, apesar de frequente e rotineiramente usarmos o conceito de existência de maneira tão eficiente e prosaica quanto esses anteriores, buscar pela característica ou propriedade atribuída a algo quando se diz que ele existe costuma causar uma sensação semelhante a tentar segurar água entre os dedos. Hume é um dos pensadores de nossa tradição filosófica que costuma ser lembrado por sugerir explicitamente que isso se deve precisamente ao fato de que a noção de existência – a despeito do que podem sugerir as características gramaticais das expressões lingüísticas que em geral usamos para mobilizá-la – não corresponde propriedade ou determinação alguma.

Em seu *Tratado da Natureza Humana* (Livro 1, Parte 2, Seção 6, §4), o filósofo nos diz que “A idéia de existência, quando conjugada com a idéia de um objeto, não acrescenta nada a esta.”⁴ Essa observação dá margem para que entendamos que a perplexidade que em geral acomete quem busca clareza a respeito de que espécie de propriedade a existência seria não se deve às dificuldades provocadas pelos ares rarefeitos das elevadas alturas filosóficas em que a solução para o problema se encontraria, mas simplesmente ao fato de tratar-se, desde o início, de uma questão mal concebida. O fato de a noção de existência ter sido envolta em denso nevoeiro no seio da literatura filosófica dever-se-ia precisamente a que se tentou concebê-la mediante a explicitação ou o esclarecimento da propriedade das coisas à qual ela se referiria; o pressuposto norteador da empresa – o de que há uma tal propriedade – seria o que, por seu descabimento, a tornaria quixotesca.

4 HUME, D., *Tratado da Natureza Humana*, p.94.

Hume não é em absoluto o único defensor desse ponto de vista a respeito da existência. Kant, em *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* (Primeira Parte, 1), apresenta argumentos a favor de uma tese semelhante:

“1. A existência não é nenhum predicado, nem determinação de coisa alguma⁵

Esta proposição parece estranha e paradoxal, porém, é sem qualquer dúvida certa. Tomem o sujeito que quiserem, por exemplo, Júlio César. Concebam todos os predicados que se podem pensar dele, sem omitir sequer o tempo e o espaço; poderão logo compreender que Júlio César pode existir com todas as suas determinações, mas também pode não existir. O Ser, que deu a existência a este mundo e aos seus heróis, pode conhecer todos estes predicados, sem exclusão de nenhum, e considera sempre Júlio César como uma coisa meramente possível, que não existe senão pela sua decisão. Quem pode desmentir que milhões de coisas, que verdadeiramente não existem, são meros possíveis segundo todos os predicados que conteriam se existissem? E que na representação que o Ser supremo tem das coisas, nem uma só falta, se bem que a existência não se encontre aí, pois conhece-as apenas como coisas possíveis? Por conseguinte, nunca se poderá pensar que, se as coisas existissem, conteriam mais predicados, pois na possibilidade de uma coisa, em toda a sua determinação, não pode faltar nenhum predicado. E se tivesse sido do agrado de Deus criar uma outra série de coisas, um outro mundo, então esse mundo existiria com todas as suas determinações e mais nenhuma outras, determinações essas que Deus conhece em tais coisas, ainda que o mundo seja um mero possível.”⁶

Percebe-se que há forte afinidade entre as colocações dos filósofos com respeito à tese de que a existência não é uma propriedade, determinação ou o que quer que o valha, conveniente a coisas ou objetos: ambos a endossam. Costuma-se dizer, seguindo o jargão filosófico clássico, que Hume e Kant comungam da tese de que *a existência não é um predicado real* – isto é, não é um predicado que determina, acrescenta propriedades ou notas características àquilo a que convém.

5 No original alemão, Kant escreve „*Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge*“. A vírgula na tradução de Morujão et al. é enganosa, pois, no mínimo, abre a possibilidade de uma leitura segundo a qual essa frase de Kant afirmaria que a existência não é, em absoluto, um predicado; tal possibilidade não convém à versão alemã, em que o filósofo afirma tão somente que não se trata de um predicado *de qualquer coisa que seja* – em outras palavras, restaria ainda a possibilidade de a existência ser um predicado de algo que não seja abarcado pelo sentido em que Kant se utiliza do termo “coisa” (sentido esse a ser esclarecido adiante). Sugiro, portanto, em prol da fidelidade à letra kantiana, que se oblitere a vírgula presente na versão portuguesa.

6 KANT, I., *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*, p. 3 et seq.

Embora extremamente interessante e esclarecedora, é necessário reconhecer que essa observação é, ainda assim, meramente negativa; ilustra-nos, caso de fato seja correta, a respeito do que a existência *não* é, mas nada diz a respeito do que ela é. Em outras palavras, negar que a existência seja um predicado real – ou mesmo demonstrar que ela não o é – em nada contribui para o esclarecimento direto do que efetivamente se diz de algo quando se diz que esse algo existe; apenas evita uma importante possibilidade de mal entendido. A mesmíssima questão inicial, portanto, retorna: afinal, o que significa dizer que algo existe?

Neste ponto, a concordância entre as concepções de existência de Hume e Kant encontra seu fim. A partir de algumas colocações desses pensadores, tentarei, no que se segue, esclarecer pontos-chave de sua concepção desse conceito. Após isso, o mesmo será feito a respeito do parecer de Frege sobre a existência. O porquê de tal movimento nesta altura se tornará claro mais adiante.

3.1 A concepção de Hume

Na mesma seção de que foi extraída a primeira citação deste capítulo, Hume enuncia mais do que apenas a referida tese negativa a respeito da noção de existência. De fato, toda a seção em questão é dedicada à discussão da, em seu vocabulário, “idéia de existência”. Hume principia a seção explicando que a idéia de existência – bem como aquela a que ele chama de idéia de existência externa – apresentam suas “dificuldades próprias”, e sugerindo que sua análise resultaria útil na investigação a respeito do conhecimento e da probabilidade, que o filósofo se propõe adiante no tratado.

O ponto de partida de Hume em sua explicação da idéia de existência é simples e taxativo: segundo o filósofo, tudo aquilo que a mente concebe, concebe-o como existente. Em suas palavras (mesma seção da citação anterior, §2): “Não

há impressão ou idéia de nenhum tipo, da qual tenhamos alguma consciência ou memória, que não seja concebida como existente”.⁷

Neste momento, pode-se objetar o seguinte à minha colocação anterior: ora, Hume não diz que tudo o que a mente concebe, concebe-o como existente; meramente afirma que não há impressão ou idéia que não seja concebida como existente. Em outras palavras: o filósofo abre margem para que suponhamos consistentemente que há coisas que a mente concebe que a) não seriam nem idéias nem impressões; e b) poderiam ser concebidas como não existentes. Ocorre que essa margem, em verdade, não existe. Hume não apenas defende, como também admite como óbvia a tese de que apenas se apresentam à mente suas próprias percepções – e, para o filósofo, estas esgotam-se na divisão entre impressões e idéias (cf. §7 da mesma seção)⁸. Por essa razão, minha colocação anterior é oportuna: de fato, a argumentação de Hume implica que tudo o que é concebido pela mente o é como existente.

É notório que a aceitação de tal tese sem mais, como um ponto de partida razoável para se discorrer sobre a idéia de existência, soa bastante extravagante. Ela não apenas não é óbvia; parece também haver claros contraexemplos para ela. Pense em unicórnios ou em Papai Noel, por exemplo: quando concebemos tais coisas, fazemo-lo como se fossem existentes?

Apesar de ser fácil ter uma impressão inicial ruim a seu respeito, não julgo que a argumentação humeana de fato se funde num disparate. Para compreender o sentido do que Hume defende quando enuncia essa tese, e também a razão pela qual ele se compromete com tal ponto de vista, é necessário que a leiamos com cautela e levemos mais coisas em consideração. A primeira delas, a meu ver, é o fato de que Hume subscreve-se veementemente à concepção que chamaremos de imagista, sustentada anteriormente por Berkeley, com respeito a conteúdos mentais; e fá-lo, é sensato supor, na esteira de seu assentimento às observações berkeleyanas a respeito das idéias gerais ou abstratas.

7 HUME, D., *Tratado da Natureza Humana*, p.94

8 Cf. *Ibid.*, p.95.

Berkeley dedica boa parte da introdução de seu *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano* a argumentar – com doses orgásticas de ironia – contra a concepção de idéias gerais e abstratas nos moldes defendidos por Locke. Segundo ele, essa concepção das idéias gerais e abstratas envolve dificuldades que a tornam inaceitável. No §13 da introdução da referida obra, o filósofo cita uma passagem do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, de Locke, para caracterizar e ilustrar a concepção contra a qual sua argumentação vinha erguendo-se até ali, explicitando dificuldades nela envolvidas:

“Para dar ao leitor noção mais clara da natureza (...) das idéias abstratas, citarei mais um passo do *Essay on Human Understanding*:

‘As idéias abstratas não são tão óbvias e fáceis para as crianças e para espíritos não exercitados como as particulares. Se assim parecem a adultos, é pelo uso constante e familiar. (...) Por exemplo, não se exige trabalho e saber para formar a idéia geral de triângulo (que não é do mais abstrato, complicado e difícil) porque ele não pode ser obliquângulo nem retângulo, nem equilátero (sic), isósceles ou escaleno, mas *todas* estas coisas e *nenhuma* delas? É na verdade uma coisa imperfeita que não pode existir, uma idéia em que se conjugam partes de idéias diferentes e *incompatíveis*. (...)’

Se um homem tem a faculdade de formar a idéia de triângulo aqui descrita, é vão pretender contestar-lha, nem eu faria tal. Só desejo que o leitor reflita com precisão e segurança se tem ou não tal idéia; e isto não parece tarefa árdua para alguém. Nada mais fácil do que examinar alguém o pensamento próprio, procurando saber se tem ou pode chegar a ter idéia correspondente à descrição anterior da idéia geral de um triângulo não acutângulo, nem retângulo, equilátero (sic), isósceles ou escaleno, mas *todas* estas coisas e *nenhuma* delas.”⁹

O talento literário de Berkeley torna-o quase cruelmente bem-sucedido na tarefa de tornar ululantes as dificuldades envolvidas na noção lockeana de idéia geral e abstrata: de fato, parece descabido supor que alguém consegue conceber a idéia de um triângulo tal como a acima descrita; que, em última análise, talvez atentasse contra o próprio princípio de não-contradição. Além de rejeitar a possibilidade de idéias abstratas em moldes lockeanos, Berkeley defende ainda que a generalidade de uma idéia geral deve-se não à sua natureza abstrata, como Locke alega, mas sim tão-somente à função de representante de um conjunto de idéias a ela semelhantes em algum aspecto que lhe é atribuída pelo entendimento; que uma idéia seja geral, portanto, não seria algo que diria respeito à natureza desta, mas sim ao modo do emprego que desta é feito pelo entendimento.

9 BERKELEY, G. *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, p. 14.

A crítica de Berkeley a Locke, portanto, pode ser entendida como baseada sobre o que o primeiro julga ser uma falta de clareza do segundo com respeito precisamente à relação (e quiçá mesmo à distinção) entre a generalidade – um aspecto funcional de uma idéia – e a abstração – por sua vez, um aspecto estrutural ou genético¹⁰, por assim dizer, de uma idéia. Parece difícil negar que Locke reconhece, assim como Berkeley, que a generalidade de uma idéia tem como marca distintiva o fato de que ela é tomada pelo entendimento como representante de uma classe de idéias particulares que têm algo em comum com ela; entretanto, suas colocações¹¹ sugerem fortemente a tese de que uma condição necessária (e quiçá também suficiente) para que o entendimento empregue uma idéia dessa maneira seria a de que a mente a tenha formado a partir da realização de uma operação de abstração sobre uma idéia particular. Essa operação daria origem, a partir da idéia particular sobre a qual é realizada, a uma idéia abstrata nos moldes descritos por Locke na citação que Berkeley faz dele transcrita acima; e apenas uma idéia deste segundo tipo poderia ser tomada pelo entendimento como representante de uma classe de idéias particulares a ela conformes. Uma crítica em moldes berkeleyanos poderia ser dividida, portanto, em duas partes: a) a imposição feita por Locke de um requisito genético/estrutural sobre toda e qualquer idéia que possa ser empregada pelo entendimento como idéia geral é injustificada; e b) a caracterização da estrutura de uma idéia abstrata segundo Locke é inconsistente. – Em outras palavras: mesmo que Locke estivesse certo em sua assunção injustificada de que toda a idéia que funciona como representante de uma classe de idéias particulares a ela conformes deve necessariamente ser abstrata, sua tese seguiria devendo ser rejeitada pelo fato de que, devido à inconsistência de sua caracterização das idéias abstratas, dela se seguiria que toda idéia geral tem uma estrutura inconsistente. Berkeley desvia-se de início de Locke

10 Genético se considerarmos que uma idéia é abstrata se e somente se é obtida pela mente a partir de uma operação de abstração sobre outra idéia; e estrutural se considerarmos que uma idéia é abstrata se e somente se ela possui, tal como sugere Locke, todas as determinações particulares das idéias particulares que representa, e, ao mesmo tempo, nenhuma delas.

11 “...the mind makes the particular ideas received from particular objects to become general; which is done by considering them as they are in the mind such appearances,—separate from all other existences, and the circumstances of real existence, as time, place, or any other concomitant ideas. This is called *abstraction*, whereby ideas taken from particular beings become general representatives of all of the same kind; and their names general names, applicable to whatever exists conformable to such abstract ideas.” (Cf. LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*, p. 142 [2, XI, §9])

na compreensão da natureza das idéias exatamente sobre essas duas bases: em primeiro lugar, ele radicaliza a compreensão de que a generalidade, com respeito a idéias, é um aspecto puramente funcional, e não impõe qualquer requisito ou condição genéticos ou estruturais especiais para que elas sejam empregadas pelo entendimento dessa maneira; e, em segundo lugar, o que Locke aceita relutantemente como um sinal da imperfeição do espírito humano, Berkeley rejeita veementemente como descabido: o modelo de idéia abstrata lockeano é rechaçado e ridicularizado pelo filósofo. Pode-se dizer que, para ele, idéias gerais compartilhariam todos os aspectos estruturais e genéticos das idéias particulares – todas seriam concretas e possuiriam todas e apenas as suas respectivas determinações. A idéia geral de triângulo, digamos, seria a idéia não de um triângulo simultaneamente obtusângulo, retângulo e acutângulo que, ao mesmo tempo, não é nenhuma das três coisas; mas sim a de um triângulo particular qualquer – por exemplo, equilátero e com lado medindo 3cm – que é tomada pelo entendimento como a representante de uma classe de idéias que compartilham com ela certos traços – a saber, os de ser um polígono e ter três lados.

É interessante ressaltar que Berkeley considera a idéia geral de triângulo, usada por ele como exemplo, como a idéia de um triângulo – e ele parece atribuir a mesmíssima concepção a Locke quando edifica sua crítica à concepção deste de idéia abstrata; e, bem, é necessário reconhecer que o trecho de Locke citado por ele dá forte margem a esse tipo de interpretação. Berkeley é classificado na literatura secundária como um *imagista*¹², e sua interpretação de Locke parece ser a de que este comungaria da mesma concepção – isto é, ambos sustentariam, quer explicita ou tacitamente, a posição de que todas as idéias são imagens; no sentido de que, por exemplo, a possibilidade de sua gênese esgotar-se-ia na percepção imediata (tanto dos sentidos externos como do interno) e na operação das faculdades imaginativas sobre essas.

12 “...Berkeley is an imagist — that is he believes that all ideas are images. If one is an imagist it becomes impossible to imagine what idea could include both the ideas of a right and equilateral triangle.” (Cf. UZGALIS, W., *John Locke*, In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/locke/>>.)

De fato, há outros comentadores¹³ – contemporâneos, inclusive – que também consideram que Locke era um imagista; e se ele realmente o era, a crítica berkeleyana parece cair justa como uma luva – as idéias abstratas seriam realmente aleijões epistemológicos criados e sustentados por Locke como indispensáveis pela falta de uma explicação mais satisfatória para a generalidade de nossas idéias; e ao invés de arcar com o ônus da extravagância de tal explicação, Locke convenientemente o jogaria sobre os ombros da imperfeição humana, que seria a única responsável pela criação e pela indispensabilidade de tais quasímodos em nosso entendimento. Se, por outro lado, ele não o era, ainda assim fica a pergunta: será mesmo necessário aceitar que há algum outro tipo de idéia (i.e. não-imagética) para que se explique a generalidade de nossas idéias? O que a concepção funcional da generalidade das idéias apresentada por Berkeley parece sugerir é uma resposta negativa a essa pergunta. Além disso, que tenhamos idéias imagéticas parece um fato bastante familiar e quase universalmente aceito por toda a tradição até o fim da modernidade; ao passo que a presença ou possibilidade de idéias de natureza distinta em nossa mente, por sua vez, permanece sendo objeto de encarniçadas controvérsias ao longo da história da filosofia. Em suma: ainda que Locke não seja um imagista e que sua concepção de idéias abstratas tenha sido injustiçada em qualquer medida que seja por Berkeley, o que este último filósofo parece nos legar como moral com sua crítica ferrenha a respeito desse tema é que idéias não-imagéticas são, no mínimo, dispensáveis para a explicação de como podemos chegar a ter idéias gerais, pois a eventual generalidade de uma idéia não repousa sobre sua natureza estrutural ou genética, mas tão-somente sobre o modo como ela funciona na economia do entendimento.

É precisamente nessa moral que se resumem as anteriormente referidas observações berkeleyanas a que Hume dá seu assentimento. Aliás, fá-lo com entusiasmo ímpar: o filósofo escocês chega a referir-se a essas observações de Berkeley como “uma das maiores e mais valiosas [descobertas] feitas

13 “The question whether Locke’s ‘ideas’ are all sensory images (when not actual sensations) is simply the historical question of where he stood on these issues. It is a question which has yet to be settled by modern commentators, few of whom even approach it from this direction. Despite the relative unpopularity of an affirmative answer, the grounds for holding him an imagist are conclusive.” (Cf. AYER, M., *Locke: epistemology and ontology*. p. 38)

recentemente na república das letras” (cf. *Tratado da Natureza Humana*, Livro 1, Parte 1, Seção 7)¹⁴. Hume dedica a seção em que faz essa declaração a argumentar a favor desse ponto de vista, a fim de eliminar “qualquer dúvida ou controvérsia a seu respeito”. Uma das sugestões feitas anteriormente – a saber, a de que as idéias gerais abstratas de Locke desafiariam o princípio de não-contradição – não é de minha autoria; de fato, ela não passa de uma particularização de uma das proposições humeanas apresentadas com o intuito de ratificar a posição imagista/funcional de Berkeley com respeito às idéias gerais: a de que impressões – e, igualmente, idéias, que, na terminologia humeana, não difeririam dessas senão por sua “força e vividez” – que não possuam grau ou proporção particulares implicariam “mesmo a mais absoluta das contradições, a saber, que é possível que uma mesma coisa seja e não seja.” A argumentação humeana a favor da tese de Berkeley pode ser resumida na aceitação de três premissas básicas:

a) tudo o que pode estar presente à mente são suas percepções, que esgotam-se em impressões e idéias (Cf. *Tratado da Natureza Humana*, livro 3, parte 1, seção 1, §§2, 3)¹⁵;

b) idéias são impressões “mais fracas”, isto é, diferem dessas últimas apenas pelo grau de força e vividez com que se apresentam à mente (Cf. *Tratado da Natureza Humana*, livro 1, parte 1, seção 1, §1)¹⁶;

c) impressões têm estrutura imagética.

A partir de b), pode-se inferir que não há diferenças estruturais ou de natureza entre idéias e impressões segundo Hume. Admitindo-se c) – o que parece não mais do que o reconhecimento natural de um traço marcante da maneira como esse filósofo mobiliza o conceito de impressão; funda-se em posições de Hume como a de que todas as impressões têm necessariamente graus de qualidade e quantidade particulares e determinados (cf. *Tratado da Natureza Humana*, livro 1,

14 HUME, D., *Tratado da Natureza Humana*, p.41.

15 Ibid., p.496.

16 Ibid., p. 25.

parte 1, seção 7, §4)¹⁷ –, pode-se então concluir que idéias em geral têm estrutura imagética. Como ainda contamos com a) em nosso estoque de premissas, temos material suficiente a partir do qual depreender com clareza a conclusão de que Hume adota uma posição fortemente imagista a respeito de conteúdos mentais em geral; e isso inclui, obviamente e em particular, as idéias gerais. Ainda na mesma seção de que tratamos, e corroborando as conclusões recém-aduzidas, ele nos diz:

“As idéias abstratas são, portanto, individuais em si mesmas, embora possam se tornar gerais pelo que representam. A imagem na mente é apenas a de um objeto particular, ainda que a apliquemos em nosso raciocínio exatamente como se ela fosse universal.”¹⁸

Dessa forma, Hume endossa não apenas a concepção funcional de Berkeley da generalidade das idéias, mas também adota uma postura imagista bastante semelhante à dele.

Neste ponto, pode-se apreciar com clareza uma importante fibra que compõe a corda que une e confere caráter contínuo às reflexões epistemológicas dos grandes triúmviros do empirismo britânico moderno: trata-se precisamente do imagismo. Ainda que haja controvérsia sobre até que ponto Locke era – ou mesmo se era – um partidário dessa doutrina, o fato é que Berkeley o toma por um imagista. As críticas berkeleyanas, feitas de um ponto de vista claramente imagista, trazem algo de pertinente independentemente de qual seja o resultado mais adequado de uma exegese do texto de Locke a esse respeito, a saber: a dispensabilidade de condições estruturais ou afins para a generalidade de uma idéia. E Hume, por sua vez, não apenas endossa um imagismo *a la* Berkeley, como também, nada surpreendentemente, subscreve-se à sua concepção radicalmente funcional da generalidade das idéias. É no mínimo muito interessante olhar para o processo de radicalização da adoção de uma doutrina imagista dos conteúdos mentais como a força motriz, no interior da tradição do empirismo britânico moderno, da radicalização de uma concepção estritamente funcional da generalidade das idéias.

17 Cf. Ibid., p.43.

18 Ibid, p.44. Grifos por minha conta.

E eis que agora, finalmente, temos oportunidade de retornar à questão que em primeiro lugar nos motivou a essa breve incursão no pensamento dos empiristas britânicos modernos. Recordemo-nos de que ela era precisamente a falta de clareza a respeito do ponto de partida humeano para a sua concepção da noção de existência, que é a simples e decidida consideração de que tudo aquilo que a mente concebe, concebe-o como existente. Como agora temos clareza a respeito do fato de que é uma doutrina imagista nos moldes descritos acima aquela a partir da qual Hume enuncia tal premissa, esta já não mais soa disparatada: como todas as idéias e impressões são imagéticas para o filósofo escocês, seria de fato muito estranho considerar que, segundo elas e por meio de sua presença à mente, as coisas das quais elas seriam imagens apresentar-se-iam *como inexistentes*. Uma imagem somente poderia apresentar aquilo de que é imagem como inexistente se fosse imagem nenhuma – o grau de obviedade do caráter paradoxal dessa hipótese é o mesmo que sustenta e justifica a prontidão de Hume a enunciar seu apenas aparentemente controverso ponto de partida sem sequer se dar ao trabalho de argumentar a seu favor. Os exemplos anteriormente arrolados como candidatos a exceções à regra, como unicórnios e Papai Noel, certamente podem agora ser vistos como a ela claramente conformes, uma vez que têm estrutura imagética segundo a filosofia de Hume; para que fossem considerados como reais exceções, dependeriam de possuir uma estrutura não imagética – por exemplo, a de um conceito insaturado em moldes fregeanos, já que, em princípio, esses podem não ter instância alguma. A única outra forma de unicórnios, Papai Noel e afins serem pensados como inexistentes no contexto da filosofia de Hume seria segundo um uso do conceito de existência algo distinto do que aqui consideramos. Voltaremos a esse ponto em breve.

Estabelecida sua base, a investigação de Hume rumo a maior clareza a respeito da noção existência dá seu próximo passo com a proposta da seguinte indagação: em tudo aquilo, seja idéia ou impressão, que se concebe como existente – que é, segundo ele, tudo aquilo que em absoluto se concebe –, será possível encontrarmos como componente uma percepção independente e distinta que corresponda ou seja idêntica à existência? Nas palavras de Hume:

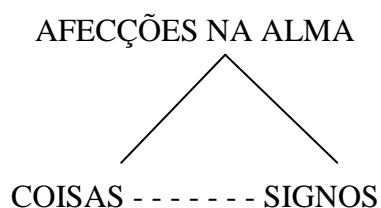
“Com base nisso, podemos formular uma alternativa, a mais clara e conclusiva que se pode imaginar: já que nunca nos lembramos de nenhuma idéia ou impressão sem atribuir a ela uma existência, a idéia de existência deve, ou bem ser derivada de uma impressão distinta em conjunção com cada percepção ou objeto de nosso pensamento, ou então ser exatamente a mesma que a idéia da percepção ou objeto.” (*Tratado da Natureza Humana* Livro 1, Parte 2, Seção 6, §2)¹⁹

A conclusão a que Hume chega a respeito dessa questão é negativa; em sua própria formulação, isso equivale à conclusão de que a segunda opção da alternativa é a verdadeira. Seu argumento é bastante simples, e é uma consequência natural da doutrina já exposta até a altura do *Tratado* em que é apresentado: como é impossível que a idéia de existência seja dissociada pelo pensamento da percepção do objeto em questão como existente – isto é, como a idéia de existência nunca pode ser pensada independentemente da percepção de algo, o que quer que seja, como existente, e como qualquer percepção que seja sempre carrega consigo o traço da existência –, é forçoso, segundo Hume, reconhecer que a idéia de existência e a percepção à qual ela convém são na verdade uma única e mesma percepção; isso porque percepções distintas, sejam elas impressões ou idéias, são, para ele, sempre dissociáveis no pensamento. A percepção de algo e a percepção da existência desse algo, portanto, por serem indissociáveis no pensamento, são a mesmíssima percepção – e por essa razão, pode-se dizer que a existência não é propriedade nenhuma: afinal de contas, não se pode dizer que sua percepção é qualquer percepção senão a percepção daquele objeto a que se diria que ela convém; e é não mais que sensato aceitar que, no mínimo frequentemente, tal objeto não é uma propriedade. Caso nós condescendentemente concedamos à existência o estatuto lógico de um predicado na nossa linguagem, temos que admitir que ela seria totalmente trivial num contexto humeano: conviria a todas as percepções sem exceção e não lhes acrescentaria qualquer espécie de determinação ou propriedade.

Outro aspecto comum aos três filósofos de que temos falado para o qual é muito importante chamar a atenção neste ponto é o inegável fato de que suas reflexões sobre conhecimento e linguagem são moldadas, em larga medida, segundo duas das três cláusulas do velho e tradicional paradigma chamado de

19 Ibid., p.94.

triângulo semântico aristotélico. No Tratado *De Interpretatione* (16^a3)²⁰, Aristóteles enuncia uma das teses mais influentes e importantes na estruturação da história da Filosofia, que pode ser dividida em três partes: a) signos escritos são símbolos de sons falados; b) sons falados são símbolos de afecções na alma; c) afecções na alma são similares às coisas. O seguinte gráfico é costumeiramente utilizado para ilustrá-la:



É a esta doutrina que se dá o nome de triângulo semântico aristotélico. Ela é, antes de tudo, uma teoria que pretende dar conta da semântica de nossos signos lingüísticos mediante a relação de *referência* que eles manteriam com algo – todos os termos seriam como nomes que apontam para certo nomeado –; e, em segundo lugar, o fato de que essa teoria declara que as referências dos nossos signos seriam afecções na alma similares às coisas torna-a também uma explicação de como nossa linguagem é capaz de falar do mundo. No vocabulário do empirismo britânico moderno, as afecções na alma podem ser compreendidas como as percepções. Há um evidente enfraquecimento do item c) nessa página da história da Filosofia: apenas as percepções de qualidades primárias na filosofia de Locke parecem candidatas razoáveis a adequar-se a essa proposição; quanto a Berkeley e Hume, basta observar que suas filosofias frequentemente desqualificam em alguma medida a noção de coisas tomadas como objetos independentes de toda e qualquer percepção. Berkeley nega radicalmente a independência do mundo externo da mente e da percepção, e Hume, por sua vez, frequentemente põe esse tipo de noção deliberadamente fora do escopo de investigações propriamente filosóficas. Os itens a) e b), por outro lado, compõem sem dúvida uma suposição decisiva a estruturar o pensamento desses filósofos: a de que o conjunto de valores semânticos atribuíveis aos nossos signos lingüísticos é, em última análise

20 Cf. ARISTÓTELES, *Categories and De Interpretatione*, p.43 (16^a3).

e feitas as devidas ressalvas, limitado ao nosso conjunto de percepções. Em Locke, é até possível – embora me pareça um movimento hermenêutico sem propósito e infrutífero – entender os termos referentes a qualidades primárias dos objetos como exceções a essa regra: como as qualidades primárias existiriam de fato nas coisas independentemente da percepção, termos a elas referentes podem ser entendidos como tendo as qualidades primárias elas próprias, ao invés de suas percepções, como valor semântico. Já em Berkeley, termos referentes a Deus e a espíritos se apresentam imediatamente como candidatos a possíveis exceções – aparentemente, na ontologia desse filósofo, essas são as únicas entidades cuja existência é postulada e que são distintas de qualquer espécie de percepção. No caso de Hume, por outro lado, que é o que aqui mais nos interessa, a ressalva mais importante a ser feita a esse respeito não é apontar uma exceção ou classe de exceções a essa regra segundo seu pensamento; é, antes, uma restrição de natureza “modal”, por assim dizer, à sua validade: a de que ela vigora apenas nos contextos em que é possível falar em legítimo conhecimento. Por exemplo, para que seja possível obter conhecimento da verdade de certa proposição, seus termos componentes devem ao menos poder ser reduzidos a termos diretamente referentes a percepções – pois apenas no âmbito dessas últimas é possível qualquer espécie de cognição que seja, já que elas são o único tipo de coisas que podemos ter presentes à mente. Em outras palavras: ainda que os valores semânticos que nossos signos lingüísticos possam assumir sejam de infinitamente variadas e desconhecidas naturezas, é apenas por meio daqueles que têm como valor semântico alguma percepção que podemos obter qualquer espécie de conhecimento que seja.

A questão é que, como já observado, não há nenhuma idéia – ou impressão – distinta que se possa identificar com a, agora podemos dizer, suposta idéia de existência; em outras palavras, não há nenhuma percepção à qual a existência, enquanto termo de nossa linguagem, corresponda. Isso apenas reforça uma observação já sugerida anteriormente: a existência, em Hume, do ponto de vista lingüístico, ou bem não é nem sequer um predicado; ou então, se admitida como um predicado, é absolutamente trivial: convém a toda percepção e a nenhuma acrescenta o que quer que seja quando a ela atribuída; e a razão para que assim

seja pode ser entendida como sendo simplesmente a de que não possui, de acordo com a filosofia de Hume, qualquer valor semântico cognitivamente relevante.

Ainda assim, segue inevitável, mesmo após todas essas considerações, que se sinta carência com respeito ao tratamento de um tipo de questão que mencionei e ao qual há alguns parágrafos atrás prometi voltar: afinal de contas, como é que a filosofia de Hume, mesmo partindo do pressuposto de que tudo o que concebemos, fazemo-lo como existente, dá cabo de explicar o fato de que concebemos e dizemos com propriedade que certas coisas, como unicórnios e Papai Noel, por exemplo, não existem? A resposta é, em verdade, bem simples: é necessário distinguir, em Hume, o habitual sentido em que se diz de algo que não existe do sentido em que se diz que nada é pensado como inexistente. Tomemos o exemplo do Papai Noel: como toda percepção, aquela que corresponde ao bom velhinho tem a si atrelada a existência; em outras palavras, por sua natureza imagética, ela apresenta o Papai Noel à mente *como existente* – mas essa “apresentação” nada tem a ver com a tomada de qualquer espécie de atitude proposicional diante da verdade da proposição “Papai Noel existe”, no sentido em que é comumente empregada por nós, por parte do sujeito que concebe o Papai Noel; isso é coisa que a percepção que corresponde a Papai Noel não faria por si só. Mesmo imagistas humeanos estritos e ortodoxos podem considerar coerentemente que Papai Noel não existe; pois quando se diz algo como “Papai Noel não existe” tal como costumeiramente entendemos esse tipo de colocação, o que fazemos não é, no jargão humeano, conceber Papai Noel como não existente; é, antes, negar *existência distinta e contínua* ao Papai Noel; isto é, negamos à percepção (efeito perceptivo)²¹ do Papai Noel que exista continuamente, como algo distinto e independentemente de nosso ato efetivo de percepção ou consciência dela. Mas qual seria o critério para atribuir ou negar existência distinta e contínua a algo segundo Hume? – por exemplo, por que razão dizemos

21 A palavra “percepção”, tal como empregada por Hume, padece da ambiguidade comum a substantivos a ela similares: a possibilidade de distinção entre ato perceptivo e efeito perceptivo. “Percepção”, num contexto humeano, pode tanto se referir à percepção como um ato da mente – o que chamo de ato perceptivo –, ou como o produto ou resultado desse tipo de ato, que consistiria em algum conteúdo mental – o que chamo de efeito perceptivo. A partir daqui, me sentirei a vontade para empregar os termos ato perceptivo e efeito perceptivo sempre que julgar que isso resolve ou ao menos ajuda no esclarecimento de pontos relevantes.

com tanta convicção que Papai Noel não existe, isto é, que ele, enquanto efeito perceptivo, não é nada diferente ou independente de nossos atos perceptivos do Papai Noel; mas que Roger Waters existe, isto é, que ele, enquanto efeito perceptivo, é algo especificamente diferente e independente dos atos perceptivos particulares que o apresentam a nós? A respeito desse tipo de questionamento, Hume nos diz (livro 1, parte 4, seção 2, §§1,2):

“...[o cético] deve dar seu assentimento ao princípio concernente à existência dos corpos, embora não possa ter a pretensão de sustentar sua veracidade por meio de argumentos filosóficos.(...) Podemos perfeitamente perguntar *que causas nos induzem a crer na existência dos corpos*. Mas é inútil perguntar *se existem ou não corpos*. Esse é um ponto que devemos dar por suposto em todos os nossos raciocínios.

O tema de nossa investigação presente, portanto, diz respeito às *causas* que nos induzem a crer na existência de corpos. (...) Devemos analisar em separado estas duas questões(...): por que atribuímos uma existência CONTÍNUA aos objetos, mesmo quando não estão presentes aos sentidos? e por que supomos que possuem uma existência DISTINTA da mente e da percepção? Com este último ponto, refiro-me a sua situação, bem como a suas relações; a sua posição *externa*, bem como à *independência* de sua existência e operação.(...) para que possamos descobrir mais facilmente os princípios da natureza humana de que deriva essa resposta, (...) examinaremos se são os *sentidos*, a *razão* ou a *imaginação* o que produz a opinião de uma existência *contínua* ou de uma existência *distinta*. Essas são as únicas questões inteligíveis acerca do presente tema; pois, quanto à noção de existência externa, quando considerada como algo especificamente diferente de nossas percepções, já mostramos seu absurdo.”²²

Sem maiores rodeios: atribuímos caráter distinto e contínuo a alguns de nossos efeitos perceptivos em virtude de características peculiares a esses próprios efeitos perceptivos – como Hume observará posteriormente, certa coerência e constância marcam as percepções às quais atribuímos, por meio não da razão ou dos sentidos, mas da faculdade da imaginação, distinção e independência dos atos perceptivos e particulares por meio dos quais se apresentam à mente.

Quanto à existência de objetos estritamente externos, distintos de todo tipo de percepção, seja idéia ou impressão, ato ou efeito perceptivo, e delas absolutamente independentes – a que Hume chama *existência externa* –, essa de fato, por se tratar de algo que em absoluto não se pode verificar no âmbito das percepções, não constitui matéria de qualquer conhecimento possível; e, por essa razão, extrapola os limites da investigação filosófica.

22 HUME, D., *Tratado da Natureza Humana*, p.220 et. seq.

Após todas essas considerações, podemos finalmente ter uma visão algo mais sinóptica do tratamento dado por Hume à noção de existência. Em primeiro lugar:

1) não se pode dizer com propriedade que temos algo como uma idéia ou, em geral, uma percepção distinta de existência – dito de outro modo, de acordo com o que Hume expõe no *Tratado*, devemos aceitar que a idéia de existência que temos é “exatamente a mesma que a idéia daquilo que concebemos como existente”, o que quer que seja tal coisa; ou isso, ou então é forçoso admitir que não temos nenhuma idéia de existência. Ademais, é possível ainda depreender, a partir disso e das observações feitas a respeito dos pressupostos semânticos dos filósofos discutidos até aqui, que, do ponto de vista lingüístico, a existência, se tomada como um predicado referente a essa suposta “idéia de existência”, deve ser entendida, segundo a filosofia de Hume, como algo absolutamente trivial e não informativo que se aplicaria indiferentemente a todos os nossos efeitos perceptivos, devido à sua natureza imagética.

É mister reconhecer que essa acepção de existência, não obstante, não esgota a maneira como nos valemos dessa noção segundo Hume. Por isso, em segundo lugar:

2) há ainda aquela de existência independente e contínua: trata-se da atribuição feita pela faculdade da imaginação de caráter distinto, contínuo e independente de nossos atos perceptivos particulares e efetiva consciência àqueles efeitos perceptivos dotados de certa coerência e constância. Essa seria a noção mobilizada quando atribuímos ou negamos existência a coisas em proposições do tipo “Papai Noel não existe” e “Roger Waters existe”. Devemos observar que essa não é uma noção de existência em um sentido mais próprio, pois dela não depende nem a consideração de que existe ou não a percepção – seja como ato ou como efeito perceptivo – em questão, nem a de que existe ou não certo objeto externo independente e distinto; em outras palavras, essa noção não *atribui existência* a o que quer que seja, mas tão somente dota de continuidade e de distinção e independência de atos perceptivos particulares certos efeitos perceptivos, cuja existência jamais esteve em questão.

Hume menciona ainda uma terceira acepção da noção de existência, a saber:

3) a que ele chama de existência externa. Essa seria aquela mobilizada na atribuição de existência a objetos estritamente externos e distintos de nossas percepções. Hume nega a questões relativas a essa noção qualquer relevância ou valor filosófico, e julga que delas jamais pode resultar nenhum conhecimento, já que no âmbito das percepções, que esgota tudo o que pode se fazer presente à mente, não se podem encontrar respostas para elas. Em verdade, o filósofo chega mesmo a declarar no *Tratado* ter demonstrado o absurdo de tal noção.

Em suma: das três acepções distintas segundo as quais Hume considera a noção de existência, duas são pouco interessantes do ponto de vista filosófico ou cognitivo: a primeira, pela sua trivialidade e vacuidade informativa, e a terceira, por sua ausência de ancoragem em nossas percepções e conseguinte irrelevância para o conhecimento. Apenas uma – a saber, a segunda aqui listada – é de fato significativa; entretanto, como observado, ela não pode ser legitimamente entendida como uma noção de existência propriamente dita, pois dela não depende nossa atribuição de existência em sentido estrito a o que quer que seja.

Disso concluo que, segundo a filosofia de Hume, a existência, enquanto um predicado de nossa linguagem, a) ou bem é significativa e se aplica a certas percepções como um predicado de primeira ordem, mas nada tem a ver com alguma noção propriamente dita de existência, pois não é existência o que atribui às percepções a que convém, mas sim distinção e independência de atos perceptivos particulares; b) ou bem é um predicado de primeira ordem desinteressante do ponto de vista da cognição e da informação, trivialmente conveniente a toda percepção em geral; c) ou bem é um predicado de primeira ordem totalmente fora do escopo de investigações filosóficas legítimas por aplicar-se a supostos objetos estritamente externos, distintos e independentes de qualquer percepção em geral. De qualquer forma, portanto, por diferentes razões concernentes a cada caso, a predicação da existência, quando se trata de uma noção com algum sentido, é claramente concebida em Hume na primeira ordem – e, quando de fato se trata de existência, também por diferentes razões nos

respectivos casos considerados, essa predicação não tem como proporcionar qualquer acréscimo informativo ou cognitivo a nós.

3.2

A concepção de Kant

Diferentemente de Hume e da tradição empirista britânica moderna, Kant não funda sua filosofia sobre uma doutrina imagista. A consideração da abstração como uma operação com efeitos estruturais sobre nossas representações, e também a da generalidade de nossas representações como dependente de sua característica estrutural abstrata, voltam com toda a força na obra deste filósofo, como se pode verificar nas seguintes passagens da *Lógica* de Jäsche:

“Todos os conhecimentos²³, isto é, todas as representações relacionadas a um objeto são ou intuições ou conceitos. A intuição é uma representação singular (repraesentatio singularis), o conceito é uma representação universal (repraesentatio per notas communes)...”²⁴

“Os atos lógicos do entendimento pelos quais os conceitos são gerados quanto à sua forma são:

23 A palavra “conhecimentos” traduz o alemão “Erkenntnisse”. Na tradução para o inglês de J. Michael Young, o termo é traduzido por “cognitions”, que confere um sentido algo diferente do da versão em português. O verbo alemão “erkennen” poderia ser traduzido por “reconhecer” – a substantivação “Erkenntnis”, no entanto, de fato não parece admitir “reconhecimento” como uma boa tradução; ao menos nesse caso, soaria extremamente artificial. Não obstante, “conhecimento”, embora traduza razoavelmente uma série de usos do termo “Erkenntnis”, tampouco parece expressar o sentido em que Kant o emprega na passagem em questão – a saber, como um sinônimo para “alle mit Bewußtsein auf ein Objekt bezogene Vorstellungen” (todas as representações relacionadas com consciência a um objeto), expressão que engloba, na melhor das hipóteses, muito mais do que aquilo que em geral se entende sob o rótulo de conhecimentos. Como a tradução para o português é difícil nesse caso, aponto para a conotação sugerida pela tradução de Young como um referencial para a minha leitura da passagem, que é moldada pela compreensão do termo “Erkenntnis” como significando tomada de consciência de algo. O que é importante frisar é o quanto essa conotação aproxima o significado de “Erkenntnis” ao de “perception” no contexto dos empiristas britânicos modernos – ainda que algumas percepções não pareçam muito boas candidatas a “Erkenntnisse”, como sensações de prazer e dor, por exemplo, e que as “Erkenntnisse” não sejam colocadas (ao menos explicitamente na passagem em questão) como esgotando totalmente nossos conteúdos mentais, decerto haveria uma enorme interseção entre aquilo a que esses termos se referem: de fato, as “Erkenntnisse” seriam exatamente aquelas percepções relacionadas a algum objeto.

24 KANT, I., *Lógica*, p.109 (A139, Ak 91).

- 1) a comparação, ou seja, o cotejo das representações entre si em relação com a unidade da consciência ;
- 2) a reflexão, ou seja, a consideração do modo como diferentes representações podem ser compreendidas em uma consciência; e finalmente:
- 3) a abstração, ou seja, a separação de todos os demais aspectos nos quais as representações dadas se diferenciam.

Observações: 1) Para fazer conceitos a partir de representações, é preciso, pois, poder comparar, refletir e abstrair; pois essas três operações lógicas do entendimento são as condições essenciais e universais da produção de todo conceito em geral.”²⁵

Apenas isso é indicativo suficiente do fato de que há diferenças significativas entre o tratamento kantiano da noção de existência e o humeano, já descrito anteriormente: Kant não pode contar, por exemplo, com a premissa humeana segundo a qual tudo o que concebemos, fazemo-lo como existente, já que ela depende da admissão da estrutura imagética de nossos conteúdos mentais em geral, que é evidentemente contrariada pela filosofia de Kant.

Ainda assim, como já mencionado, ambos esses filósofos compartilhavam da tese negativa de que a existência não é um predicado real. O rumo pelo qual Kant chega a ela, não obstante, diverge do de Hume em praticamente tudo. Podemos pensar em construir um argumento semelhante ao kantiano da seguinte maneira: pensemos em qualquer coisa; digamos, Pitágoras de Samos – uma personagem a respeito de cuja existência há controvérsia. Sua noção contém uma série de determinações: trata-se de um homem grego, geômetra, autor de um famoso teorema, extremamente inteligente, e o que mais lhe convier. Pitágoras considerado segundo sua noção completa – isto é, o indivíduo completamente determinado, considerado em todas as suas determinações – é o que de fato existe (existiu) ou não; e a existência ou não da coisa não acrescenta à sua noção nenhuma determinação ou nota característica ulterior. Se descobríssemos por evidências históricas que Pitágoras de fato existiu, por exemplo, isso nada acrescentaria à sua noção, que contém as exatas mesmas determinações independentemente da existência do homem. Por esse caráter “vácuo” da existência, não há coisa alguma que dependa de ser pensada “como existente” para que seja pensada como sendo exatamente o que é, em todas as suas determinações. Em outras palavras, aquilo que pensamos como existente ou não já

25 Ibid., p.112 (A145-146, Ak94).

são coisas cabalmente determinadas por suas noções completas. Isso ilustra com suficiente clareza que a existência não pode ser pensada como nota característica componente de noção de coisa alguma, já que, caso contrário, teríamos de admitir que seria possível adicionar uma nota característica a uma noção que já é completa, o que seria absurdo. Por isso, quando nos representamos algo, o acréscimo ou decréscimo de notas características à representação em nenhum momento poderia implicar a existência da coisa representada.

Kant argumenta de modo semelhante em *O único argumento possível para a demonstração da existência de Deus* (daqui para frente, referido como *Beweisgrund*), primeira parte, 1. No início desta seção, transcrevi a passagem do texto em que ele o faz. Também o faz na *Crítica da Razão Pura*, em que nos diz o seguinte:

“Assim, pois, quando penso uma coisa, quaisquer que sejam e por mais numerosos que sejam os predicados pelos quais a penso (mesmo na determinação completa), em virtude de ainda acrescentar que esta coisa é, não lhe acrescento o mínimo que seja. Porquanto, se assim não fosse, não existiria o mesmo, existiria, pelo contrário, mais do que o que pensei no conceito e não poderia dizer que é propriamente o objeto do meu conceito que existe.” (KANT, 2001, A600/B628).²⁶

Independentemente da variação que se escolha entre as aqui apresentadas, o argumento kantiano tem o mesmo efeito: nos mostra que a existência não é um predicado real. Ainda assim, após a consideração mais atenta do que está em jogo nele, é mister reconhecer que nos tornamos aptos a responder com maior acurácia ao seguinte: que significa, no contexto da argumentação apresentada por Kant, que a existência não seja um predicado real? Frequentemente, essa tese negativa é caracterizada simplesmente como aquela segundo a qual a existência não é uma propriedade ou determinação das coisas – inclusive eu mesmo o fiz, no início desta seção. E isso está perfeitamente correto; entretanto, algo mais pode e deve ser observado neste momento, a fim de evitar futuros – e recorrentes – mal-entendidos. Na economia conceitual apresentada em Kant, não ser um predicado real é, antes de tudo, o seguinte: não ser um predicado componente de *res* alguma, qualquer que seja. E *res*, nesse caso, pode ser entendido como o que até aqui

26 KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, p.123 (A600/B628).

temos tratado por noção completa de algo – em outras palavras, o conjunto de propriedades ou determinações que, tomadas num feixe, caracterizam todo o conteúdo quiditativo²⁷, pode-se dizer, de algo; e que, assim, podem ser atribuídas a esse algo em juízos sob a forma de predicados. Por essa razão, é necessária uma dose de cautela na interpretação do célebre cabeçalho “*Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge*”; com ele, devido à argumentação que apresenta, podemos concluir que Kant não exclui a possibilidade de que a existência seja algum tipo de predicado *não real* – e, em particular, não exclui a possibilidade de que ela seja um predicado que, embora não componha o “o que”, por assim dizer, de coisa alguma, quiçá poderia até mesmo aplicar-se a coisas.

A partir dessas considerações, é possível enxergar em Kant uma espécie de eco de uma máxima escolástica tradicional, devida sobretudo a Avicena, e que se expressa em uma frase sua que já se tornou um chavão na literatura filosófica: “uma coisa é a existência, e outra coisa é a essência”. Que Kant retire a existência do âmbito das determinações, propriedades ou predicados convenientes às *res* pode ser compreendido como um simples movimento de marcação de uma distinção radical e irreconciliável entre O QUE algo é e QUE algo seja. A cada alternativa corresponde uma questão distinta e independente da outra: o que algo é ou deixa de ser não determina que algo seja ou não, e vice-versa. E bem, evidentemente, que algo seja é o que corresponde precisamente à existência desse algo.

Esclarecido isso, o próximo passo seria, agora, a parte positiva: dizer o que é a existência, já que não se trata de uma determinação das coisas. O primeiro esclarecimento que Kant nos presta a esse respeito, no mesmo texto pré-crítico já referido, é o seguinte:

“A existência, porém, nos casos em que aparece como predicado na linguagem de uso corrente, não é tanto um predicado da própria coisa, como, antes, do pensamento que se tem dela. Por exemplo, o cavalo-marinho²⁸ existe e o

27 Para esclarecimentos ulteriores, recomendo o verbete “quiddidad” do dicionário filosófico de Ferrater Mora. Meu uso do termo neste caso se aproxima do ali atribuído a Tomás de Aquino.

28 “Cavalo-marinho” traduz o alemão *Seeinhorn*; literalmente, unicórnio-marinho. Conjecturo que Kant se referia a narval, e não a cavalo-marinho.

unicórnio não existe. Isto quer dizer que a representação dos cavalos marinhos é um conceito que provém da experiência, ou seja, é uma representação de uma coisa existente. Daí, para garantir a correcção desta proposição sobre a existência de tais coisas, não se deve procurar no conceito do sujeito, visto que aí se encontram somente os predicados da possibilidade, mas sim na origem do conhecimento²⁹ que eu tenho disso. Diz-se: vi-o ou ouvi-o de quem viu.”³⁰

Essa é a primeira parte da explicação de Kant do que a existência é: segundo seu emprego corrente, seria um predicado do pensamento que temos sobre as coisas que dizemos existirem ou não, que atribuiria a esses uma característica genética, a saber: sua origem na experiência. A seguir, ainda no mesmo texto, em 2, Kant enuncia sua mais famosa tese positiva a respeito da existência, segundo a qual a existência é a “posição absoluta” de algo – segundo Kant afirma na *Beweisgrund*, uma noção tão simples que dificilmente se deixaria esclarecer muito mais do que isso. Apenas se poderia contrastá-la com aquela de posição relativa de algo com respeito a notas características:

“A ideia de tese ou de posição é extremamente simples, e é equivalente à ideia do Ser em geral. Uma coisa pode ser posta apenas de uma maneira relativa, ou melhor, pode ser pensada a mera relação de algo (*respectus logicus*), como uma nota característica, a uma coisa; então o Ser, quer dizer, a posição desta relação, não é senão o conceito-de-ligação num juízo. Se não tivermos apenas em conta esta relação, mas considerarmos também a coisa posta em si e para si, então este Ser significa o mesmo que existência.

Este conceito é tão simples que não se pode dizer nada, para o desenvolver, sem a precaução de não o confundir com as relações que os objectos têm com as respectivas notas características.

Se entendermos que todo o nosso conhecimento³¹ termina, em última instância, em conceitos inanalísáveis, então compreende-se também que se dêem alguns apenas quase inanalísáveis, isto é, em que os seus atributos são muito menos claros e simples do que a própria coisa. Este é o caso da nossa explicação da existência. Eu confesso, de boa vontade, que por meio desta explicação o conceito do que há para explicar se torna claro apenas num grau muito pequeno. Todavia, relativamente à natureza deste assunto, o poder do nosso entendimento também não permite um grau mais elevado.

Se eu digo, «Deus é Omnipotente», é pensada apenas a relação lógica entre Deus e a Omnipotência, uma vez que a segunda é uma nota característica do

29 Cf. nota 23.

30 KANT, I., *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*, p.4 (Ak 72-73).

31 Cf. nota 23.

primeiro. Aqui, nada mais é posto. Que Deus seja, isto é, que seja posto absolutamente ou que exista, tal não está de forma alguma contido nisso.”³²

Temos, portanto, uma explicação da noção de existência em termos da noção simples de posição. Por um lado, teríamos a posição relativa de algo, que consistiria simplesmente numa espécie de predicação no domínio meramente conceitual, por assim dizer; numa declaração a respeito de como certo conceito (sujeito) está posto relativamente a outro (predicado). Não haveria aí ajuizamento a respeito de qualquer juízo de fato, mas meramente a respeito de relações entre conceitos. Ao dizer, por exemplo, que Pitágoras é homem, não me comprometo com a efetiva existência de Pitágoras – tão-somente declaro a posição da noção de Pitágoras com relação ao predicado “homem”. A posição absoluta de algo, por outro lado, nada declara a respeito da posição do conceito desse algo com relação a algum outro dele predicado; simplesmente equivale, nos diz Kant, à existência desse algo – como quando se diz que Deus é e Papai Noel não é, por exemplo; não se afirmaria com essas proposições qualquer coisa a respeito da relação entre as noções de Deus ou Papai Noel e qualquer predicado ou nota característica delas, mas sim que seus sujeitos, considerados com todas as suas determinações, estão ou não postos – não com relação a alguma determinação ou nota característica, mas sim absolutamente.

Feito este breve e grosseiro esboço panorâmico do posicionamento positivo de Kant com respeito à noção de existência, podemos analisar certos importantes pontos obscuros que precisam ser esclarecidos para sua melhor compreensão; e, quem sabe assim, refiná-lo para que nos ofereça um retrato mais nítido – e, assim, de maior serventia – ao menos de certos aspectos desse trecho do pensamento kantiano no que se seguirá.

Em primeiro lugar, convém notar a distinção entre dois registros, por assim dizer, segundo os quais a noção de existência é contemplada nas explicações de Kant que mencionei. No primeiro esclarecimento mencionado que presta a respeito da existência, o filósofo de Königsberg a caracteriza como algo que diz respeito à gênese do pensamento que temos daquilo que dizemos existir.

32 KANT, I., *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*, p.5 et seq. (Ak.73-74)

Em princípio, reconheço que é fácil ceder à impressão de que, tal como ocorre com a noção humeana de existência distinta e contínua, é difícil admitir que essa explicação da existência oferecida por Kant caracteriza uma noção de existência propriamente dita; pois a proposição “algo existe”, segundo ela, não parece implicar a existência do pensamento que se tem sobre a coisa dita existente – que jamais esteve em questão –, nem da própria coisa dita existente, e nem de qualquer outra coisa. Tratar-se-ia simplesmente da declaração de uma característica genética de um pensamento que se tem sobre algo: a de que teve sua origem na experiência. Entretanto, um olhar minimamente mais cuidadoso revela que o envolvimento fundamental da existência em um tal predicado – que não é lá muito óbvio à primeira vista – explica-se pelo fato de que Kant considera que, para um pensamento sobre algo, ter origem na experiência implica ser uma representação de *algo existente* (recordemo-nos das palavras do filósofo: “Isto quer dizer que a representação dos cavalos marinhos é um conceito que provém da experiência, ou seja, é uma representação de uma coisa existente.”). Isso quer dizer que dizer de algo que existe, no sentido que temos abordado até aqui, apesar de ser um predicado que, em princípio, versa sobre a origem do pensamento que se tem sobre algo, é um tipo de afirmação que também implica a *existência do objeto do pensamento*; e que, por conseguinte, não pode ser compreendido a contento sem referência à existência de algo em outro sentido. A existência de algo representaria, nesse outro sentido, uma condição de possibilidade de experiência desse algo; e que a origem de um pensamento sobre algo seja a experiência – isto é, que algo exista no primeiro sentido –, portanto, representaria uma condição suficiente para *atestar* que o objeto desse pensamento existe no segundo sentido.

Exatamente nesta consideração, portanto, encontramos oportunidade de divisar que, na primeira explicação da noção de existência considerada, o que está em jogo é um esclarecimento desse conceito segundo um registro *epistemológico*. Trata-se não de explicitar o que significa propriamente a noção de existência, mas de esclarecer as condições segundo as quais é possível que se chegue a tomar conhecimento ou afirmar com propriedade que algo existe. Vimos que essas

condições estão diretamente ligadas à *experiência*; mais precisamente, o requisito é que ela, a experiência, seja a origem da representação do que é dito existente.

Ocorre que essa explicação da noção de existência, em certo sentido, não se basta; pois a noção de origem na experiência, em termos da qual é construída, é por sua vez explicada em termos de um uso distinto da noção de existência – um que a faz convir ao *objeto* do pensamento, e não ao próprio pensamento. Ora, por essa razão, ainda que essa explicação nos tenha prestado uma valiosa elucidação a respeito de aspectos epistemológicos da existência, ainda há a carestia de um desenvolvimento que nos diga mais precisamente o que *significa* essa noção – que verse não sobre as condições segundo as quais é possível chegar legitimamente à conclusão ou ao conhecimento de que algo existe, mas sim sobre as condições da verdade de um juízo que afirme a existência de algo. E, bem, é necessário reconhecer a irrazoabilidade da suposição de que as condições da verdade de um juízo assim sejam as mesmas que aquelas apresentadas para o seu conhecimento – corrobora isso o fato de que na *Crítica da Razão Pura*, Kant atesta a impossibilidade de uma demonstração da existência de Deus, mas de maneira nenhuma dá a entender que disso se segue que Deus não existe; muito pelo contrário, Kant era um homem que certamente aceitaria que Deus existe.

Para nossa sorte, Kant supre essa lacuna ao lançar mão de outra elucidação da noção de existência: uma que aborda essa noção segundo um registro *semântico*. Ela é levada a cabo, nada surpreendentemente, na segunda explicação da noção de existência mencionada acima. Recordemos que o filósofo alega que, quando, na linguagem corrente, dizemos que algo existe, o que fazemos é atribuir certo predicado – explicado pelo registro epistemológico noção de existência – ao pensamento que temos sobre algo; e a condição necessária para que o façamos é, em última análise, que *esse algo seja existente*. Este sentido em que tal coisa é existente é obviamente diferente daquele em cuja explicação está envolvido – e, por essa razão, tampouco se deixa explicar por ele. Para elucidá-lo, portanto, partamos para o esclarecimento em registro semântico da noção de existência.

Os dois primeiros pontos para os quais acho importante chamar a atenção no que diz respeito a esse segundo esclarecimento da noção de existência

oferecido por Kant são: a) uma recordação: que ele equipara a existência à posição absoluta de algo; e b) o fato de que, segundo ele, a existência é dita aplicar-se a *coisas*; não a pensamentos ou representações, mas a objetos desses. Sustentam essa colocação os seguintes dizeres de Kant na *Beweisgrund*:

“Se eu digo, «Deus é uma coisa existente», parece que exprimo a relação de um sujeito com um predicado. Contudo, há uma incorrecção nesta expressão. Precisamente, deveria dizer-se: «Algum existente é Deus», isto é, para uma determinada³³ coisa existente convêm-lhe predicados que, tomados em conjunto, designamos com a expressão «Deus». Estes predicados estão postos de uma maneira relativa no que diz respeito a este sujeito; porém, a coisa em si mesma, com todos os seus predicados, está absolutamente posta.”³⁴

Mas que coisas são essas a que a existência pode convir – que coisas são essas que podem, em primeiro lugar, estar ou não absolutamente postas? O trecho recém-transcrito nos ajuda a responder a essa questão: nele, Kant nos diz que a coisa absolutamente posta quando dizemos “Deus existe” é exatamente aquela relativamente à qual estão postos os predicados que designamos com a expressão “Deus” – o substrato material individual ao qual está atrelada a “quididade-Deus”. A posição absoluta, portanto, não convém à própria noção completa de Deus – isto é, a algo que, na medida em que é caracterizado como uma espécie de feixe de predicados, tem forma universal –; convém, antes, ao *indivíduo* relativamente ao qual a proposição “Deus existe”, segundo Kant, põe os predicados componentes da noção de Deus. A conclusão a ser aduzida, portanto, segundo entendo, seria a seguinte: em proposições do tipo “S existe”, o que é absolutamente posto é o indivíduo relativamente ao qual os predicados designados por S são postos – isto é, o indivíduo que essa própria proposição diz que instancia os predicados designados por S. Há aqui, portanto, uma diferença radical entre instanciar e existir.

Talvez algumas considerações adicionais ajudem a esclarecer a interpretação que levo aqui a cabo. Com base em passagens das Lógicas de

33 Em alemão, a redação do período é a seguinte: „Genau gesagt sollte es heißen: Etwas Existierendes ist Gott, das ist, einem existierenden Dinge kommen diejenigen Prädikate zu, die wir zusammen genommen durch den Ausdruck, Gott, bezeichnen.“ Não há justificativa aparente para a inserção da palavra “determinada”, presente na versão portuguesa, que pode ter uma influência enganosa sobre o sentido do texto.

34 KANT, I., *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*, p. 7 (Ak 74). Grifos por minha conta. Em 3.2, todos os sublinhados em citações são por minha conta.

Blomberg, Viena e Jäsche, é possível considerar que Kant julgava que “Deus” era o que, em sua terminologia, classifica-se como um *conceptus singularis* ou conceito sem esfera:

“All *conceptus* are either

A. *conceptus singulares* or

B. *conceptus communes*.

In the former I think only one thing, but through the latter I go further, namely, I think that which is common to many things. Thus the former concepts consider something individual. Thus, e.g., Rome, Bucephalus, etc. This is a *conceptus singularis*. (...) The concept of God, to be sure, only belongs to one being, to which alone it is to be ascribed, but without settling whether only one God is possible or more, one can make out several concepts of God. But afterwards a proof must be added that the concept of God is a *conceptus singularis*.” (Blomberg, §260, Ak.257)³⁵

“...a *conceptus singularis*, even if it is immediately subordinated to another *conceptus communis*, is not a species. E.g., if, under the learned, I think of Herr von Wolff, this is no longer a species, but instead an Individuum.” (Blomberg, §261, Ak.259)³⁶

“...the concept Caesar is a singular concept, which does not comprehend a multitude under itself, but is only an individual thing.” (Viena, *dos juízos*, Ak.931)³⁷

“...in the singular judgment, finally, a concept that has no sphere at all is enclosed, merely as part then, under the sphere of another.” (Jäsche, sobre os juízos, §21, A158, Ak.102)³⁸

Consideremos então uma proposição do tipo “Deus é onipotente”. Segundo Kant, ela certamente não implicaria a existência de Deus, pois apenas atribui a Deus a nota característica de ser onipotente. Ainda assim, supondo que Deus é, como sugerem as passagens transcritas, um *conceptus singularis* ou um conceito “sem esfera”, é inegável que essa proposição implica que, a um e apenas um indivíduo, convém os predicados que designamos com o termo “Deus” – em outras palavras, a proposição implica que:

$$\exists x ((\text{Deus}(x) \wedge \forall y (\text{Deus}(y) \rightarrow (y=x))) \wedge \text{Onipotente}(x)) ;$$

35 KANT, I., *Lectures on Logic*, p.205.

36 Ibid., p.208.

37 Ibid., p.371.

38 Ibid., p.598.

isto é, que o termo “Deus” se aplica a somente um indivíduo; mas não implica que Deus exista – ao contrário do que o Russell a partir de *On Denoting*, por exemplo, certamente diria a respeito de algo dessa forma. É nisso que consiste a diferença entre instanciar e existir a que eu me referia acima.

Em verdade, como se pode perceber, a mera ocorrência de “Deus” como conceito sujeito em uma proposição – ou, se por alguma razão não se puder aceitar “Deus” como um exemplo de conceito sem esfera, a ocorrência de qualquer conceito desse tipo como conceito sujeito em uma proposição – implica que a noção por ele designada convém não apenas a algum indivíduo, mas a um único indivíduo, já que ser conveniente a um único indivíduo seria uma espécie de restrição formal dessa noção. Sob a suposição de que “Deus” é um *conceptus singularis*, “Deus é P”, portanto, sempre seria algo que implica que:

$$\exists x ((\text{Deus}(x) \wedge \forall y(\text{Deus}(y) \rightarrow (y=x))) \wedge P(x))$$

A partir dessas considerações, tenho em mente que o juízo “Deus existe”, segundo Kant o compreende, poderia ser representado segundo uma das seguintes formalizações:

- a) $\exists x (\text{Deus}(x) \wedge \forall y(\text{Deus}(y) \rightarrow (y=x))) \wedge \text{Existe}(x)$; esse seria o caso se “Deus” funcionasse exatamente como funcionam as descrições definidas de Russell – isto é, como um termo que, apesar de designar apenas um indivíduo, é insensível a *qual* seria esse indivíduo;
- b) $(\text{Deus}(a) \wedge \forall x(\text{Deus}(x) \rightarrow (x=a)) \wedge \text{Existe}(a))$; esse seria o caso se “Deus”, além de referir-se à noção quiditativa de caráter universal de Deus, também estivesse atrelado rigidamente ao “indivíduo-Deus.

Há que se observar que a primeira formalização é implicada pela segunda, e que nem $\exists x \text{ Deus}(x)$, nem $\text{Deus}(a)$ implicariam que exista algo que é Deus, ao contrário do que costumeiramente se considera .

Aqui alguém poderia objetar: “mas a existência não é um predicado real! Como você pode simplesmente atribuí-la a um indivíduo como um predicado sem mais?” Ora, recordemo-nos do que já conquistamos até aqui: não ser um predicado real não significa não ser predicado algum, nem tampouco não ser um

predicado de indivíduos, mas simplesmente não ser um predicado que possa figurar numa resposta à pergunta “O QUE é tal coisa?” – isto é, não ser um predicado que compõe a noção, o conteúdo quiditativo de coisa alguma. Graças à análise da estrutura do argumento segundo o qual Kant chega à tese de que a existência não é um predicado real, sabemos que não é inteiramente fiel ao contexto determinado por suas considerações ler da maneira mais forte possível sua afirmação de que “*Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge*”. Em Kant, a existência segue sendo perfeitamente tratável como um predicado conveniente a indivíduos, e não porque impõe aos indivíduos a que convém algum tipo de determinação; mas antes, tão-somente na medida em que atualiza – põe absolutamente – o substrato material que o indivíduo é para sua noção; e, por conseguinte, nele atualiza todo o conteúdo quiditativo que lhe é próprio – isto é, em relação ao qual o indivíduo é posto. A declaração da existência de algo segundo Kant – isto é, a declaração da posição absoluta de algo – pode ser resumida, portanto, segundo entendo, como a declaração de que o substrato material determinado por certa estrutura quiditativa é atual.

Diferentemente do que logamos com a análise das concepções humeanas relativas à existência, não creio que esse esforço em prol do esclarecimento da abordagem kantiana do mesmo tema permita uma visão sinóptica, mesmo que rudimentar, do parecer do filósofo alemão a seu respeito. Há diferenças entre as abordagens pré-crítica e crítica do tema que não foram contempladas aqui, e cuja relevância é inegável para uma compreensão suficientemente minuciosa e completa do tratamento kantiano da noção de existência em sua integridade. Não obstante, isso não representa qualquer prejuízo para nossos objetivos, pois foi possível destacar e argumentar algo satisfatoriamente a favor de importantes pontos concernentes a aspectos relevantes da concepção kantiana de existência. Em primeiro lugar:

1) Kant nos fala da existência em um registro *epistemológico*. Nessa explicação, ele defende que, quando usada como predicado *na linguagem de uso corrente*, a existência é um predicado do pensamento que temos sobre aquilo que dizemos existir, que atribui a esse pensamento uma característica genética, a saber: a de que ele tem sua origem na experiência. Desse aspecto da noção de

existência, dissemos que, em certo sentido, “não se basta”; pois ele, como vimos, apesar de de fato implicar a existência de algo, depende de uma outra abordagem da noção de existência, que não convém a pensamentos sobre coisas, mas, antes, a coisas, para ganhar seu sentido;

2) É dada pelo filósofo também uma segunda explicação sobre a existência, em registro por nós dito *semântico*, segundo a qual ela seria a posição absoluta de algo. Não nos detivemos em esclarecer o que, mais precisamente, significa *posição absoluta* segundo Kant – inclusive ele próprio reconhece, na fase pré-crítica, a dificuldade de se prestar elucidações a esse conceito, que apenas se deixaria explicar por oposição ao de posição relativa –; mas, com auxílio da terminologia e do arcabouço conceitual escolástico aos quais o tratamento que esse filósofo dá à questão parece prestar inevitável tributo, foi oferecida, com finalidades puramente didáticas, a explicação rudimentar de que posicionar absolutamente significaria atualizar o substrato material de certa quiddidade.

Diferentemente do que ocorre com Hume, todas as explicações da noção de existência oferecidas por Kant a apresentam como uma noção não-trivial, informativa e filosoficamente relevante. Ainda assim, a primeira delas aqui referida não parece caracterizar uma noção de existência autossuficiente, por assim dizer, já que, em sentido estrito, apesar de implicar a existência de alguma coisa, apenas o faz na medida em que seu significado depende de um outro viés da noção de existência. Disso, portanto, pode-se concluir que segue-se da filosofia de Kant que a existência, enquanto predicado de nossa linguagem: a) ou bem é um predicado significativo e de primeira ordem³⁹, que atribui a representações de objetos a origem na experiência – e, dessa forma, implica a existência, em outro sentido, do objeto da representação a que convém; b) ou bem é um predicado significativo, de primeira ordem, mas não real, que, numa proposição, meramente diz ser atual o substrato material da quiddidade a que se refere o conceito sujeito. Portanto, por qualquer das explicações kantianas sobre existência que se opte, ela

39 Pode soar estranho – ao menos em certos casos – dizer que um predicado concernente a um pensamento sobre algo seja de primeira ordem; é conveniente lembrar, no entanto, que o conceito de pensamento, no caso de Kant, tem também contornos claramente psicológicos. Por essa razão, faz total sentido dizer que um predicado de um pensamento sobre algo é de primeira ordem: trata-se, afinal, de um predicado que convém a uma entidade mental individual, e não a algo que tenha forma lógica insaturada.

deve ser concebida como um predicado informativo na primeira ordem – ainda que em uma delas, segundo a qual a existência é um predicado conveniente a pensamentos sobre coisas, apenas se trate propriamente de existência de uma maneira mediatizada pelo outro aspecto da noção de existência.

3.3

A concepção de Frege sobre esse pano de fundo

Há uma certa opinião que compõe o folclore em torno da questão de que temos até aqui tratado, segundo a qual a visão positiva de Frege a respeito da existência – a saber, que a existência, enquanto predicado, é de segunda ordem, endossada praticamente na íntegra por Russell, ainda que de forma algo distinta – já estaria embrionariamente presente ou sugerida em seus antecessores, sobretudo em Kant. No que se segue, tentarei explicar brevemente e em linhas muito gerais alguns dos aspectos principais da concepção fregeana da existência, e então, a partir do que já desenvolvemos a respeito de Hume e Kant, mostrar que essa opinião é falsa, e que a visão defendida por Frege a respeito da existência é, por razões respectivamente concernentes a cada um deles, radicalmente distinta da de seus antecessores – que, por sua vez, também guardam entre si claras e capitais distinções.

No §53 do *Grundlagen*, Frege nos diz:

“Por propriedades que se enunciam de um conceito entendo naturalmente não as notas características que compõem o conceito. Estas são propriedades das coisas que caem sob o conceito, não do conceito. Assim, retângulo não é uma propriedade do conceito "triângulo retângulo"; mas a proposição de que não existe triângulo retângulo retilíneo equilátero enuncia uma propriedade do conceito "triângulo retângulo retilíneo equilátero"; ela atribui-lhe o número zero. Sob este aspecto a existência assemelha-se ao número. De fato, a afirmação de existência nada mais é que a negação do número zero.”⁴⁰

40 FREGE, G., *Os Fundamentos da Aritmética*, p.243.

Como se pode depreender da passagem acima, Frege julga que uma declaração de existência tem a forma de uma inequação: diria que o número que convém a algo é diferente de zero. A questão é: a que tipo de coisas convém os números?

Não me parece exagerado apreciar a resposta que Frege dá a essa questão como uma de suas contribuições mais valiosas não apenas para a filosofia da matemática, mas para o pensamento filosófico em geral: segundo ele, números se aplicam não a objetos, mas a conceitos. Por exemplo: o número de livros sobre a minha mesa é três; mas, segundo o que defende Frege, deve-se notar que o número três não é uma propriedade do aglomerado de livros individuais sobre a minha mesa – isto é, das coisas a que o conceito “livros sobre a minha mesa” se aplica –, mas sim uma propriedade *do conceito* “ser um livro sobre a minha mesa”. O que essa propriedade diria desse conceito é simplesmente que ele tem três *instâncias*.

A existência, na medida em que é compreendida por Frege como “a negação do zero”, é uma propriedade análoga: aplicar-se ia a conceitos, e diria de um conceito que ele tem pelo menos uma instância. Se digo que narvais existem, não atribuo a propriedade da existência a um ou mais indivíduos que são narvais; antes, o que faço é dizer que o conceito de narval tem uma ou mais instâncias – isto é, que seu número é igual ou maior que um.

Uma tese positiva a respeito da existência, portanto, pode ser identificada no pensamento fregeano: a existência é uma propriedade de conceitos – isto é, uma propriedade de segunda ordem – que atribui àqueles a que é aplicada um número indeterminado igual ou maior que um. Essa é uma tese heterodoxa se comparada com a tradição que antecedeu a Frege, e que, além de coerente e esclarecedora sob vários aspectos, surpreende pela originalidade e simplicidade. A próxima questão agora é: por que razões Frege veio a defender tal parecer a respeito da noção de existência?

Dentre muitos dos argumentos que se costuma elencar para tanto, seleciono, em primeiro lugar, um que recebe lugar de destaque, talvez devido à sua aparente contundência: trata-se de uma (suposta) redução ao absurdo da tese

de que a existência seria uma propriedade de indivíduos. Uma versão dele, bem diferente e mais sofisticada do que o que aqui apresentarei, pode ser encontrada ao longo do *Diálogo com Pünjer sobre a Existência*⁴¹. Pode-se levá-lo a cabo, grosso modo, da seguinte maneira: suponhamos, por absurdo, que a existência seja uma propriedade de indivíduos. Se assim é, a negação da existência – a inexistência – também seria uma propriedade de indivíduos; pois os mesmos candidatos à existência devem ser também os candidatos à inexistência, e vice-versa. Visto isso, consideremos agora uma sentença do tipo “Unicórnios não existem.” Ora, ou bem ela é verdadeira, ou bem ela é falsa. O segundo caso seria perfeitamente possível: bastaria que um unicórnio existisse, isto é, que a pelo menos um indivíduo que fosse unicórnio conviesse a propriedade da existência, e nossa sentença seria falsa. O primeiro caso, por outro lado, nos colocaria uma dificuldade: em sendo a inexistência uma propriedade de indivíduos, seria necessário que houvesse, que *existisse* algum indivíduo do qual predicá-la para que uma proposição em que ela é atribuída a algo fosse verdadeira. Mas, bem, o que ela declara a respeito desse indivíduo cuja existência seria condição *sine qua non* para a possibilidade da verdade de sua predicação dele é justamente que ele não existe; e, *voilà*, chegamos ao absurdo: à conclusão de que uma sentença existencial negativa é, em geral, contraditória. A partir desse resultado, nos vemos forçados a negar ou a) que haja alguma sentença existencial negativa verdadeira – o que parece patentemente inaceitável; ou b) algo que seria imediatamente decorrente de nossa suposição inicial, a saber: que a inexistência é uma propriedade de indivíduos. Como negar b) parece a única opção cabível, então, a partir disso, nada surpreendentemente, tornar-se-ia compulsório que negássemos nossa própria suposição inicial de que a existência é uma propriedade de indivíduos; e assim, chegamos à derradeira conclusão de que a existência não é uma propriedade de indivíduos.

41 Nesse diálogo, Frege teria reduzido ao absurdo a concepção de existência de Pünjer – segundo a qual “existir” significaria “ser algo de experienciável” – por mostrar que, com ela, o teólogo simultaneamente a) defendia que a existência é algo trivial com respeito a indivíduos; e b) que há um conteúdo relevante expresso por certas proposições existenciais cuja negação não seria impossível. Como veremos adiante, muito da argumentação fregeana sobre a noção de existência sustenta-se sobre a idéia de que a existência, na medida em que conviesse a indivíduos, seria algo totalmente trivial.

Isso, entretanto, evidentemente não é o bastante para esclarecer a questão que nos propusemos; afinal de contas, da tese negativa de que a existência não seria uma propriedade de indivíduos – isto é, de primeira ordem – não se segue, ou ao menos não se demonstrou seguir, que ela seja uma propriedade de conceitos – isto é, de segunda ordem. Não obstante, antes de nos concentrarmos nessa questão, proponho que comparemos brevemente a tese negativa que Frege nos apresenta – a de que a existência não é uma propriedade de indivíduos – com a endossada por seus antecessores modernos, sobretudo Kant – a de que a existência não é um predicado real.

A esse respeito, deve ser observado, em primeiro lugar, que Frege é um pensador que atribui importância fundamental à adequação da linguagem, na medida em que esta é relevante para o conhecimento e a verdade, à estrutura de nossos pensamentos; levar esta adequação a cabo através da construção de uma linguagem artificial, em prol de uma fundamentação segura sobretudo do conhecimento matemático, é basicamente o espírito de sua *Begriffsschrift*, certamente uma das contribuições mais relevantes já dadas à Lógica – que, não por acaso, leva o subtítulo *eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*: “uma linguagem formular do pensamento puro, construída segundo a da aritmética”. Por essa razão, cumpre notar que, quando Frege enuncia uma tese como “a existência não é uma propriedade de indivíduos”, ela deve reverberar com igual estrondo no domínio linguístico: a existência tampouco deverá ser concebida como um *predicado* de indivíduos – isto é, um predicado de primeira ordem.

Nas seções dedicadas às concepções de Hume e Kant, vimos que esses pensadores, apesar de sustentarem a tese de que a existência não é um predicado real, parecem tratar dessa noção de um modo que em nenhuma hipótese nega – e muito menos torna paradoxal ou contraditória – a idéia de que ela, na qualidade *de predicado*, se aplique a indivíduos. Pelo contrário: as conclusões aduzidas foram sugestivas de que TODOS os usos que ambos os pensadores contemplam para a noção de existência – mesmo aqueles algo indiretos ou impróprios – se refletem em predicções de primeira ordem, que, embora nem sempre declarem direta ou propriamente a existência de algo, têm por sujeito ou pensamentos, ou percepções,

ou objetos – mas, invariavelmente, indivíduos saturados. Somente a partir disso, então, já se pode constatar que não há equivalência entre a tese negativa desses filósofos modernos e a de Frege: isto é, não ser um predicado real não equivale a não ser um predicado de indivíduos. Isso fica ainda mais claro quando nos recordamos de o que significa não ser um predicado real: simplesmente não ser um predicado que determina, acrescenta propriedades ou notas características àquilo a que convém.

Portanto, por um lado: a) da tese de que a existência não é um predicado real, somente se seguiria que ela também não é um predicado de indivíduos se contássemos com a premissa de que todo predicado de indivíduos é real, isto é, determina, acrescenta propriedades ou notas características aos indivíduos a que convém – premissa essa que não apenas não parece ter sido explicitamente defendida com argumentos por Frege, como também encontra nas concepções de Kant e de Hume sérios candidatos a contraexemplos (recordemo-nos, por exemplo, da consideração de Kant segundo a qual “qualquer coisa pode ser um predicado lógico”.); e, por outro, b) a tese de que a existência não é um predicado de indivíduos somente implicaria a de que ela também não é um predicado real se contássemos com a premissa de que todo predicado real é um predicado de indivíduos, isto é, apenas indivíduos podem receber determinações ou propriedades quiditativas⁴² – o que tampouco parece algo evidente, em especial

42 Quanto a essa premissa em especial, parece difícil negar que Frege a endossaria. Há passagens no texto *Sobre Conceito e Objeto* que sugerem isso, como, por exemplo:

“Os conceitos de segundo nível, sob os quais caem os conceitos, são essencialmente diferentes dos conceitos de primeiro nível sob os quais caem os objetos. A relação de um objeto com um conceito de primeiro nível sob o qual ele cai é diferente, embora semelhante, da relação de um conceito de primeiro nível com um conceito de segundo nível. Caso se quisesse considerar com equidade a distinção e a semelhança [entre essas relações] poder-se-ia talvez dizer que um objeto cai *sob* um conceito de primeiro nível, e que um conceito cai *em* um conceito de segundo nível. Desse modo, a distinção entre conceito e objeto conserva toda a sua nitidez.” (FREGE, G. *Sobre Conceito e Objeto*, In: FREGE, G., *Lógica e Filosofia da Linguagem*, p 97)

“...o que aqui se asseire de um conceito nunca poderá ser asserido de um objeto; pois um nome próprio nunca pode ser uma expressão predicativa, embora possa ser parte de uma tal expressão. Não quero dizer que seja falso asserir de um objeto o que se asseire de um conceito; quero dizer que é impossível, que é sem sentido. A sentença “Há Júlio César” não é nem verdadeira nem falsa, mas sem sentido, embora a sentença “Há um homem cujo nome é Júlio César” tenha sentido.” (Ibid. p.99)

Pode-se interpretar que se segue dessas observações que, se fosse possível asserir com sentido de um conceito que lhe convêm propriedades ou determinações quiditativas, então seria sem sentido asserir tais coisas de objetos; o que sabemos não ser o caso. Assim, a sugestão para a qual tal passagem dá margem é a de que propriedades ou determinações quiditativas talvez não convenham a conceitos, mas somente a objetos – o que implicaria a aceitação da premissa apresentada em b).

quando, como é o caso de Frege, se considera que há propriedades de conceitos (com efeito, Tomás de Aquino, por exemplo, julgava haver diversas formas de quiddidade, para as quais ofereceu diferentes designações em sua filosofia: *quidditas absoluta [separata, pura]*, *quidditas recepta sive materialis*; *quidditas composita*; *quidditas simplex*; *quidditas generis*; *quidditas speciei*; *quidditas individui*; *quidditas subsistens*, etc – o que pode soar como sugestão da possibilidade de falarmos em propriedades ou determinações quidditativas convenientes a “não-indivíduos”).

De qualquer forma, é mister reconhecer que, se pretendemos considerar Frege, na medida em que defende a tese de que a existência não é um predicado de primeira ordem, como um legítimo herdeiro da tese de que a existência não é um predicado real, é necessário que, de alguma forma, reconheçamos em seu pensamento a aceitação de, ao menos, a segunda dessas premissas. Caso reconheçamos também a aceitação da primeira, poderíamos ir além, e talvez advogar, a partir da equivalência entre as duas teses negativas que temos discutido, a hipótese interpretativa de que Frege de fato emprega a distinção, em princípio informal, entre predicados reais e não-reais, mas não sem impor-lhe contornos inteiramente novos, segundo os quais ela é relida como uma distinção de natureza formal entre conceitos de primeira ordem e conceitos de ordem superior. Como, entretanto, uma decisão a respeito dessas possibilidades interpretativas não é algo trivial – e não será perseguida aqui –, contento-me em reiterar a observação de que a tese negativa fregeana, e a tese de que a existência não é um predicado real são não apenas distintas como também, em princípio e sem que se aceite alguma das premissas explicitadas no parágrafo anterior, independentes.

Concluído este breve desvio, em que cotejamos o aspecto negativo do tratamento fregeano da noção de existência com a tese negativa dos pensadores discutidos que lhe antecederam a respeito do mesmo tema, retornemos à consideração do aspecto positivo da visão de Frege sobre a existência. A questão em pauta era: não é evidente que, da tese negativa de que a existência não é uma propriedade – e, portanto, agora podemos dizer, também um predicado – de indivíduos, se siga a tese positiva de Frege, a saber, que ela é uma propriedade – e

um predicado – de conceitos. E, bem, tal falta de evidência é perfeitamente justificada: de fato, parece que a tese positiva não se segue da negativa. Pode-se com certeza dizer ao menos que, em geral, que uma propriedade – ou predicado – não seja de primeira ordem não implica que ela seja de segunda ordem; há, afinal de contas, para Frege, a possibilidade de uma ascensão ilimitada na ordem da predicação – o que quer dizer que, assim como falamos em propriedades de conceitos que se aplicam a indivíduos, poderíamos falar em propriedades de conceitos que se aplicam a conceitos que se aplicam a indivíduos, e assim por diante. A partir disso, sabemos que não bastaria que demonstrássemos que a existência não é um predicado de indivíduos para que daí concluíssemos que ela é um predicado de segunda ordem – algo a mais a existência haveria de ter de peculiar para que dela se pudesse tirar tal conclusão. E exatamente qual seria essa peculiaridade adicional da existência com respeito a outros predicados que não são de primeira ordem e da qual se seguiria a tese positiva fregeana não é algo evidente, se é que a há.

Analisar a conexão entre as propostas de Frege, não obstante, não é nosso objetivo no momento. Aliás, cabe ressaltar que, da tese de que a existência não é um predicado real, tampouco se seguem quaisquer das teses positivas apresentadas por Hume ou por Kant a respeito dessa noção – e, veremos adiante, é aparentemente impossível que não fosse assim, visto que alguns dos pareceres de Hume e Kant apresentados parecem patentemente incompatíveis entre si. As visões positivas desses filósofos sobre a existência, portanto, tampouco se seguem da negativa; exatamente como acontece com as teses “correspondentes”, por assim dizer, no interior do pensamento de Frege. Em todo caso, o que é relevante agora para nós é simplesmente o fato de que a proposta fregeana é coerente, e goza da atribuição de profusos méritos por parte da comunidade filosófica – os quais, sem dúvida, seriam razões relevantes para explicar o porquê de se enunciá-la e endossá-la. Tome-se a exposição de alguns deles, portanto, que levarei a cabo a seguir, à guisa de uma resposta inicial para a primeira questão levantada nesta subseção, a saber: por que razões Frege veio a defender que a existência é um conceito de segunda ordem que diz de conceitos que estes têm pelo menos uma instância?

O primeiro deles não soará, a esta altura, nada surpreendente: essa tese claramente evitaria o tipo de paradoxo apresentado como razão para a rejeição da existência como uma propriedade de indivíduos – isto é, dela certamente não se seguiria que proposições existenciais negativas em geral são absurdas, nem que as afirmativas são triviais. O segundo é que, com ela, não precisaríamos lançar mão de expedientes normalmente vistos com estranheza, como aceitar que certas entidades subsistem, mas não existem – usado por Russell na fase inicial de seu pensamento, por exemplo –, para explicar o porquê de não haver nenhum problema com proposições existenciais negativas verdadeiras e o porquê de proposições existenciais não serem em geral triviais. E o terceiro é que, em lugar disso, ela permitiria uma explicação extremamente simples e direta para as condições de verdade de proposições existenciais em geral, tanto afirmativas quanto negativas: por não se tratar de proposições sobre indivíduos, mas sobre conceitos, suas condições de verdade consistem em haver ou não alguma instância do conceito a que se atribui a existência.

É necessário, ainda assim, que seja explicitado algo que, mesmo talvez já tendo sido percebido pelo leitor, dado que se pode depreender a partir da argumentação apresentada para a rejeição da concepção da existência como uma propriedade de indivíduos, é um aspecto de importância capital para esta discussão: trata-se de um dos pressupostos fundamentais da filosofia de Frege – e endossado pelo Russell mais maduro –, do qual depende não apenas a eficácia da referida argumentação, como também a plausibilidade da concepção da existência como um predicado de segunda ordem. Podemos expressá-lo como o seguinte: a admissão de que não faz sentido falar em indivíduos que não existem. Aqui alguém poderia me acusar de estar invertendo os papéis das teses abraçadas por Frege, e chamando de pressuposto justamente aquilo que é uma consequência da conclusão de sua argumentação – afinal, se a existência é, tal como defendido pela argumentação fregeana, uma propriedade não de indivíduos, mas, antes, de conceitos, é óbvio que não faz sentido dizer de indivíduos que não existem; tratar-se-ia de algo que nem sequer chegaria a ser uma expressão bem formada, do ponto de vista lógico. Entretanto, com uma dose a mais de paciência e cautela, pode-se facilmente perceber que me refiro a essa admissão tal como ocorre em um

momento distinto do apontado nessa possível acusação: recordemo-nos de que a rejeição da existência como uma propriedade de indivíduos, para começo de conversa, repousa sobre a aceitação de que aplicar a propriedade da inexistência a indivíduos seria contraditório, uma vez que, para ser portador de qualquer propriedade, seria necessário que um indivíduo, antes, existisse. Pode-se dizer que o raciocínio por trás dessa consideração seria o de que haveria, na declaração de que “X não existe”, em que X é um indivíduo, um paradoxo semelhante ao envolvido numa declaração como “Esta frase é falsa”. Tratar-se-ia talvez não de uma contradição em nível formal, mas em nível performático: assim como na mera afirmação de uma proposição parece estar inclusa a afirmação da verdade dessa proposição, também na mera referência a um indivíduo – ao menos na qualidade de sujeito de uma predicação – já estaria inclusa como uma condição necessária a afirmação de sua existência; do contrário, não haveria indivíduo ao qual se referir ou atribuir predicados. Frege diz a Pünjer, no diálogo já referido:

“... Se “Sachse existe” quer significar “a palavra ‘Sachse’ não é um som vazio, mas designa algo”, então é correto exigir que a condição “Sachse existe” seja satisfeita. Isto porém não é uma nova premissa, mas o pressuposto evidente de todas as nossas palavras. As regras da lógica sempre pressupõem que as palavras empregadas não sejam vazias, que as sentenças sejam expressões de juízos, e que não se esteja jogando com mera palavras.”⁴³

Por essa razão, a rejeição da possibilidade de se tratar de indivíduos que não existem se dá antes da consideração de que isso seria logicamente mal formado, por assim dizer; em verdade, ela se dá pela consideração de que isso seria, de alguma maneira, *contraditório* – e é sobre essa segunda consideração que se sustenta a conclusão de que a existência não poderia ser atribuída ou negada a indivíduos com sentido.

Note-se portanto, que é fundamental para a sustentação do parecer de Frege a respeito da existência que se aceite certas considerações, entremeadas em sua argumentação como o óleo que lubrifica suas engrenagens, a respeito de uma noção aparentemente espúria de existência, que aplicar-se-ia a indivíduos e seria uma propriedade trivial destes, e cuja negação a qualquer indivíduo seria, obviamente, falsa em qualquer circunstância. O leitor com boa memória talvez já

43 FREGE, G., *Diálogo com Pünjer sobre a Existência*, In: FREGE, G., *Lógica e Filosofia da Linguagem*, p.129.

tenha percebido por conta própria o quanto essa noção espúria de existência é aparentada com a primeira das concepções humeanas de existência aqui apresentadas: aquela que se apresenta como um corolário da doutrina imagista desse filósofo com respeito a conteúdos mentais, segundo a qual tudo aquilo que concebemos, fazemo-lo como existente. Pois bem: é certo que não há cabimento em considerar que Frege é, como Hume, um imagista; ainda assim, a semelhança entre as considerações de ambos a respeito da existência na qualidade de algo que conviria a indivíduos parece fazer a sugestão de que Frege sustenta, num domínio lógico-lingüístico, algo muito próximo do que Hume sustenta num domínio epistêmico-mental: a existência como condição de possibilidade da referência pode ser entendida proveitosamente como um pressuposto lógico-lingüístico paralelo ao corolário epistemológico da existência como condição de conceitabilidade; a afirmação ou a negação de que algo existe, nesse sentido, contribuiria tanto para o sentido de uma proposição quanto a consideração de que algo existe ou não existe contribuiria para nosso conhecimento.

A questão que poderia ser colocada a partir disso é a seguinte: se essas considerações de Frege e de Hume a respeito da existência são mesmo análogas, por que é que Frege se vê forçado a negar que a existência é um predicado de indivíduos e passa a endossar a tese de que ela é um predicado de conceitos, ao passo que Hume, a partir de considerações supostamente similares, não parece ver a necessidade de mudar o estatuto lógico dessa noção? Teria Hume desconsiderado algumas das consequências de sua própria argumentação – ou teria Frege exagerado na dose do veneno com que matou o problema em questão?

A resposta me parece não ser nem bem uma coisa nem bem outra. Em primeiro lugar, é necessário reconhecer que, do fato de que, seja X um indivíduo qualquer, a proposição “X existe” é trivial, não se segue que a existência não convenha a indivíduos. Uma proposição como $\forall x P(x)$ é perfeitamente bem formada e contingente, e não há, ao menos assim sem mais, qualquer razão para considerarmos que há algum impedimento para que a existência seja a noção designada por “P” nela. Para demonstrar que a existência não conviria a indivíduos, portanto, algo mais seria necessário. E esse algo é precisamente a admissão de que a *inexistência* tem que ser uma propriedade de indivíduos caso a

existência seja. Vimos que, na reconstrução do argumento para rejeitar a existência como uma propriedade de indivíduos, que a inexistência seja uma propriedade de indivíduos se segue como uma conclusão da admissão da existência como uma propriedade de indivíduos: afinal, a tudo aquilo a que se pode atribuir a existência se deve também poder atribuir a negação da existência.

E eis que vem à tona o ponto nevrálgico da questão: por que dizer: “a tudo aquilo a que se pode atribuir a existência se deve também poder *atribuir a negação* da existência”; ao invés de: “a tudo aquilo a que se pode atribuir a existência, se deve também poder *não atribuir* a existência”? Uma coisa é fazer a negação incidir sobre um predicado, e outra, completamente distinta, é fazê-la incidir sobre uma proposição; e parece perfeitamente dispensável, para que demos conta de fazer jus ao princípio do terceiro excluído e à igualdade entre a ordem das predicções nas proposições “X existe” e “X não existe”, que postulemos que a inexistência é uma genuína propriedade a ser representada por um predicado, ou mesmo que aceitemos que negar a existência a algo é atribuir a esse algo uma propriedade/predicado que é a negação da existência. Essa maneira de entender uma proposição existencial negativa – isto é, entendê-la como a atribuição da propriedade da inexistência a certo indivíduo – é uma condição para que se possa derivar o paradoxo: afinal de contas, é a inexistência, e não a existência, que não poderia ser atribuída a indivíduos sem que se incorra no tipo de contradição performática descrito anteriormente. Sem a consideração de que a inexistência é uma propriedade e a subsequente conclusão de que ela não convém a indivíduos, não temos como aduzir a conclusão de que o mesmo vale para a existência lançando mão do tipo de argumentação apresentado no início dessa subseção – pois, como já dito, a mera trivialidade não seria razão suficiente para tanto.

Portanto, Hume não pode ser acusado de descuido: inclusive porque, em verdade, nem a própria existência ele chegou a admitir como uma legítima propriedade de indivíduos – nem sequer para efeitos de uma demonstração por absurdo –, uma vez que, segundo sua filosofia, a idéia de existência e a daquilo que existe, seja o que for, seriam sempre uma e a mesma. No contexto de seu pensamento, a ausência de preocupações lógicas semelhantes às de Frege com respeito à existência, portanto, refletem simplesmente a consideração de não haver

problema algum, seja lógico ou de outra natureza, em usarmos um predicado trivial e vazio de conteúdo epistemicamente relevante aplicado a indivíduos.

O pensamento de Frege, por suas preocupações com a manutenção de um paralelismo estrutural entre linguagem e pensamento, evidentemente tende a harmonizar-se com a tese de que qualquer predicado de indivíduos legítimo teria uma genuína propriedade de indivíduos como sua referência – e, por outro lado, também que qualquer genuína propriedade de indivíduos somente poderia ser devidamente representada na linguagem por um legítimo predicado de indivíduos. Portanto, quando esse filósofo admite, por absurdo, que a existência é uma propriedade de indivíduos, ele também indiretamente admite que ela é um predicado de primeira ordem; e, por outro lado, ao chegar ao absurdo a partir dessa suposição e rejeitá-la, ele indiretamente rejeita também que a existência seja um predicado de primeira ordem. Acontece que Hume, diferentemente de Frege, não se compromete com nenhum tipo de projeto conceitográfico – e, por mais essa razão, ele pôde rejeitar que a existência seja uma propriedade de indivíduos – e, portanto, que ela seja um predicado real – desde o início, como um corolário de suas doutrinas expostas no *Tratado*, mesmo sem se preocupar em refletir esse fato em uma estrutura linguística a ele isomórfica, por assim dizer. Em outras palavras: como já dito na seção dedicada a Hume, se tomamos o predicado da existência como correspondente a uma suposta “idéia de existência”, ele será um predicado trivial e não-informativo aplicado a indivíduos, e não haveria nenhum problema nisso segundo o que defende esse filósofo.

Será então que essas considerações nos conduzem à conclusão de que Frege na verdade não precisava ter rejeitado a tese de que a existência é um predicado de primeira ordem? Bem, sim e não: de fato, uma vez esclarecido que a partir da aceitação da existência como uma propriedade, não é compulsório que aceitemos haver uma suposta propriedade/predicado correspondente à sua negação – a inexistência –, não há mais como defender que há uma motivação como o suposto absurdo decorrente da aceitação da referida tese para que ele o tenha feito (o que, obviamente, não quer dizer que ele não achasse o contrário – ponto a respeito do qual não me manifesto).

Há, contudo, uma razão excelente que justifica esse movimento fregeano com muito mais solidez, a saber: a constatação simples de que nossas proposições existenciais, sejam afirmativas ou negativas, NÃO SÃO TRIVIAIS em geral – elas não apenas nem sempre são verdadeiras com respeito àquilo a que convém, como também podem ser epistemicamente relevantes. E há que se reconhecer que, uma vez abraçado o princípio de que a existência, em sua “espúria” acepção de primeira ordem, é uma condição de possibilidade da referência – ou, ao menos, da referência a um indivíduo como sujeito de uma predicação –, torna-se muito difícil, se não impossível, negar que toda afirmação existencial, se compreendida como uma predicação em primeira ordem, é trivialmente verdadeira, e toda negação existencial, por sua vez, trivialmente falsa. Por isso, ainda que seja possível questionar que Frege tenha demonstrado por força de necessidade lógica que se deve rejeitar a concepção existência como um predicado de indivíduos, parece impossível negar que: a) Frege é partidário do princípio recém-mencionado; e que b) Frege não julga que nossas proposições existenciais sejam triviais em geral, nem do ponto de vista lógico, nem do epistêmico. Por conseguinte, mais do que por simples conveniência, parece ser por força de necessidade que esse pensador precisa negar, a fim de manter a coerência de suas concepções, que a existência seja um predicado de primeira ordem. O parecer negativo de Frege a respeito da existência, portanto, é bastante sólido, sobretudo do ponto de vista interno à sua filosofia.

É bem verdade que Hume contorna a situação da não trivialidade de nossas proposições de modo diverso: basicamente, como já explicado na parte dedicada ao escocês, quando declaramos com sentido a existência de algo, na verdade apenas atribuímos independência, distinção e continuidade a certo efeito perceptivo relativamente a atos perceptivos particulares – em termos diretos, nossas declarações existenciais seriam significativas porque, em verdade, seriam apenas pseudoexistenciais; o que declarariam diria respeito a certas propriedades de percepções. Em termos diretos: a solução de Hume para explicar a significatividade de nossas proposições existenciais é dizer que elas não são, de fato, existenciais – um preço relativamente alto a se pagar.

Feito esse parêntese, retomemos a discussão sobre a concepção de Frege. Mesmo após todas essas observações, continuamos sem ter explicitado nenhuma justificativa realmente sólida para a tese de que a existência é um predicado de segunda ordem – o principal aspecto do parecer positivo de Frege a respeito da noção – além dos méritos a ela convenientes elencados anteriormente. Embora esses não sejam nada remotamente parecidos com insignificantes, seria, ainda assim, natural perguntarmo-nos: será que essa tese faz jus ao que de fato compreendemos por existência – em outras palavras, os méritos dela são suficientes para que a endossemos como uma descrição fiel e acurada de nossa noção de existência?

Apenas a fim de refrescar a memória: a existência seria uma propriedade/predicado que se aplicaria a conceitos, dizendo destes que possuem pelo menos uma instância. Entendemos instância de uma propriedade/predicado como um indivíduo ao qual a aplicação do referido predicado resulta em uma proposição verdadeira. Daí, segue-se que atribuir ao menos uma instância a um predicado implica SEMPRE a existência de ao menos um indivíduo – ao menos em todo o contexto em que se aceite o princípio de que todo indivíduo trivialmente existe, como vimos ser o caso no pensamento fregeano. A instanciação passa a responder pelas condições de verdade de nossas declarações existenciais significativas, uma vez que nunca seria possível dizer verdadeiramente que algo não existe se isso significasse ou atribuir a esse algo a propriedade da inexistência, ou negar a esse algo a propriedade da existência. Quando dizemos, portanto, algo como “Narvais existem”, meramente estamos falando sobre o conceito de narval, e que ele tem ao menos uma instância – e sobre essa(s) instância(s), absolutamente NADA é dito, uma vez que sua existência é algo trivial. Pondo de outro modo: seria totalmente impossível a suposição de que talvez a(s) instância(s) do conceito de narval fossem inexistentes; ou o conceito estaria instanciado por um ou mais indivíduos trivialmente existentes, ou simplesmente não teria instâncias; e, por essa razão, dizer que algum predicado está instanciado já carregaria consigo uma espécie de declaração existencial.

Quando se trata de proposições existenciais negativas, por outro lado – “Unicórnios não existem”, digamos – pode-se pensar em duas hipóteses: ou bem a) estaríamos simplesmente atribuindo algo ao conceito de unicórnio, a saber: a ausência de instâncias; ou bem b) estaríamos negando ao conceito de unicórnio a propriedade da instanciação. Em outras palavras: essa declaração, caso a tomássemos como a afirmação de que os indivíduos que instanciaríamos o conceito de unicórnio não existem, seria não apenas falsa, como também o seria trivialmente; diz-se com ela, portanto, antes, que, considerados todos os indivíduos – cuja existência jamais esteve em questão, pois lhes cabe trivialmente –, o conceito de unicórnio não é instanciado por nenhum. A única coisa ainda a se decidir é se isso significa a atribuição de uma propriedade ao conceito de unicórnio – a não-instanciação – ou simplesmente a negação de que certa propriedade – a instanciação – convém a esse conceito. A fim de resguardar-nos de uma terceira possibilidade entre existência e inexistência, talvez a segunda opção seja preferível.

A questão é: e se esse princípio tão basilar, que nos garante a existência como algo trivial caso a tratemos como uma propriedade de indivíduos, fosse rejeitado? Será que a concepção fregeana da existência, que a reduz a propriedade de instanciação de conceitos, ainda seria viável? Bem, claramente que não – afinal de contas, se instâncias inexistentes (com isso quero dizer irreais; fictícias, por exemplo) fossem possíveis, dizer de um conceito que está instanciado não implicaria a existência de coisa alguma. Que fique destacado, portanto, um dos pontos mais fundamentais para o qual vale chamar a atenção nesta altura: a instanciação só implica a existência porque se a toma como uma propriedade trivial de indivíduos – sem esse pressuposto, é difícil explicar qual é a ligação entre instanciação e existência.

Talvez o leitor com boa memória tenha novamente atentado para uma semelhança que ocorre aqui com algo que foi tratado anteriormente: desta vez, a explicação em registro epistemológico da noção de existência dada por Kant, segundo a qual esta seria, na linguagem corrente, um predicado do pensamento sobre aquilo de que se diz existente, que atribuiria a ele origem na experiência. Como dissemos na parte dedicada a esse pensador, essa explicação da noção de

existência “não se basta”, pois apenas se liga de fato à noção de existência – isto é, apenas se constitui como uma condição para a asserção da existência de algo – por meio do esclarecimento de outro aspecto da noção de existência, a saber: aquele que chamamos semântico, que explica a existência como a posição absoluta de algo, e cujo esclarecimento prévio é necessário para que se compreenda os aspectos epistêmicos da existência. Pois bem: a semelhança consiste exatamente no fato de que a noção de existência como instanciação de conceitos tampouco se sustenta sem o esclarecimento prévio de uma noção de existência como uma propriedade trivial de indivíduos. Eis a semelhança entre Frege e Kant quanto a suas concepções de existência: ambas possuem dois lados: um, segundo o qual se diz que ela convém não ao que, na forma “superficial” da linguagem corrente, se diz que ela convém – a saber, as próprias coisas – mas sim a pensamentos (Kant) ou conceitos (Frege); e outro, segundo o qual ela é conveniente às próprias coisas, e que alicerça a possibilidade de se explicar a existência da maneira anterior.

É evidente que tal semelhança não obsta a presença de diferenças fundamentais entre o que propõem esses pensadores. A noção kantiana de existência, por exemplo, apesar de desmembrar-se em dois aspectos bem distintos, certamente não deve ser taxada como plurívoca. Note-se que se trata simplesmente da explicação de aspectos distintos envolvidos em uma mesma noção, que, dependendo de seu uso, é tratada de diferentes formas: quando asserida em linguagem corrente, de acordo com as suas condições epistêmicas, que são, afinal de contas, o que muitas vezes leva alguém a dizer algo como “Narvais existem” – “Diz-se: vi-o, ou ouvi-o de quem viu” –; e quando analisada do ponto de vista filosófico, de acordo com as suas condições veritativas, que são, por sua vez, o que nos leva ao esclarecimento a respeito da própria noção em jogo – a posição absoluta da própria coisa. Em Frege, por outro lado, dificilmente poderia ser dito o mesmo: o uso espúrio em primeira ordem da existência, apesar de basilar para sua argumentação, é tomado como algo totalmente trivial, à moda humeana; como a existência corresponderia a uma espécie de gênero supremo – isto é, a maior esfera possível – seu conteúdo seria, de acordo com a relação estabelecida já em Kant, esvaziado, desprovido de notas. É na concepção da

existência em segunda ordem, ao invés, que jazeria toda a significatividade dessa noção – pois ela atribui a conceitos uma propriedade significativa e nada trivial. Entretanto, como vimos, é impossível não reconhecer que, uma vez rejeitada a caracterização da existência em primeira ordem como algo totalmente trivial, é muito difícil compreender que espécie de ligação um predicado de segunda ordem que diz de conceitos que estão instanciados tem com a noção de existência.

É digna de uma última nota uma observação referente ao que Frege nos diz sobre atualidade e objetividade, e a sobre como ele opõe tais noções à sua noção de existência de segunda ordem. Há uma passagem da introdução das *Grundgesetze*, (p.16)⁴⁴ em que Frege reconhece a diferença entre atualidade e objetividade. Nela, Frege dá continuidade a seus habituais protestos fervorosos contra inserções psicologistas na Lógica, e nos dá a entender que:

- a) por atual, entende: aquilo que é capaz de agir direta ou indiretamente sobre os sentidos;
- b) por objetivo, entende: aquilo cujo estatuto independe do sujeito que julga.

Frege reclama da falta de justificação de uma tese que atribui aos lógicos psicologistas, segundo a qual tudo aquilo que não é atual seria subjetivo – e, portanto, não objetivo, isto é, teria seu estatuto dependente do sujeito que julga. O filósofo diz subscrever-se à tese de que o domínio do atual não se confunde com o do objetivo, pois não haveria nenhuma conexão necessária entre ter estatuto independente do sujeito que julga e ser capaz de agir direta ou indiretamente sobre os sentidos. Como exemplo de algo objetivo e não atual, Frege cita o número um: não é o caso que cada pessoa tenha seu próprio número um, e nem que ele seja algo atual no sentido explicitado.

Algumas páginas depois, (p.24)⁴⁵, o pensador defende que esse tipo de psicologismo em investigações lógicas borra distinções importantes, como a que ele traça entre conceitos de primeira e segunda ordem. O exemplo que ele usa é

44 FREGE, G., *The Basic Laws of Arithmetic*, p.16 .

45 Ibid., p.24.

precisamente a respeito da existência: diz-nos que Erdmann entende que nossos usos de sentenças do tipo “Há...” em linguagem cotidiana expressam uma existência que se confunde com a atualidade do que é dito haver – e que ele nem sequer distingue atualidade de objetividade devidamente. Frege mostra como seria inaceitável entender a sentença “Há raízes quadradas de quatro” nos moldes por ele ditos propostos por Erdmann, e que a confusão feita por ele seria “a mais grosseira possível”: uma entre um conceito de segunda ordem (a existência expressa em “há...”) e um de primeira ordem (a atualidade).

A respeito dessas colocações de Frege, julgo conveniente expor aqui apenas duas observações: a) Em nenhum momento Frege nos dá a entender que considera que os conceitos de objetividade ou atualidade, claramente concebidos por ele em primeira ordem, expressam algum tipo de existência; b) sua concepção de atualidade é deveras peculiar; c) se assumirmos que Frege admite suas concepções de atualidade ou objetividade como noções de existência, então temos que admitir que elas representam sentidos totalmente distintos de sua noção em segunda ordem, e aos quais ele dá menor importância.

Munidos das considerações feitas até aqui, proponho que façamos uma espécie de comparação geral e panorâmica das concepções dos três pensadores discutidos a respeito da noção de existência, a fim de chegarmos a uma visão mais clara do cenário estudado. Em primeiro lugar, Kant e Hume: ambos têm, por diferentes razões, que a existência não é propriedade ou determinação alguma – ou seja, que não é um predicado real. Entretanto, suas concepções positivas são radicalmente diferentes: Hume julga que a existência ou bem é um predicado totalmente trivial e não significativo (existência), ou bem é um predicado epistemicamente irrelevante e fora do escopo de investigações filosóficas por falta de ancoragem nas percepções (existência externa), ou bem é um predicado que atribui propriedades a percepções e não declara a existência de o que quer que seja (existência como independência, distinção e continuidade). Kant, por sua vez, julga que a existência é um predicado unívoco que, quando asserido de algo na linguagem corrente, marca a atribuição de uma característica genética ao pensamento daquilo que se disse existir, a saber: a origem na experiência. Que o pensamento sobre algo tenha sua origem na experiência seria uma condição

suficiente para a asserção de que o tal algo existe – essa é, portanto, uma explicação que se refere às condições epistêmicas das proposições existenciais, e a atribuição do predicado explicado implica a existência de algo somente na medida em que se aceita a premissa de que o pensamento sobre algo ter origem na experiência implica a existência desse algo. Essa nuance epistêmica da noção de existência, portanto, repousa sobre o esclarecimento de uma outra, representada por um predicado não-real e nada trivial que se aplicaria às próprias coisas: a da existência como posição absoluta, que atribuiria atualidade, por assim dizer, àquilo a que se aplica. Esse aspecto da noção de existência foi chamado por nós de semântico, e esclarece as condições de verdade de proposições existenciais, ainda que não represente condições suficientes para que *afirmemos com fundamentos* certa proposição existencial ou *saibamos* que certa proposição existencial é verdadeira.

A concepção fregeana guarda de peculiar com relação à de seus antecessores o seguinte: sua tese negativa exclui a existência não da classe dos predicados reais, mas da dos predicados de indivíduos – como sugeri, isso pode ser interpretado como o abandono da distinção entre predicados reais e não reais, informal, mais vaga e de difícil determinação, em prol de sua reinterpretação em contornos lógicos: a distinção entre primeira e segunda ordem, formal e algo mais clara. O quanto essa possível reinterpretação poderia ter distorcido a distinção original não é algo que pretendo discutir – inclusive por isso mantenho-a como uma mera possibilidade de orientação hermenêutica para a leitura de Frege, e não me ocuparei de defendê-la, por mais convidativa que pareça. O fato é que essa reinterpretação, caso viável, nos muniria de motivos suficientes para compreender que a existência não pode ser algo conveniente a indivíduos, e favoreceria a compreensão dessa noção tal como Frege a caracteriza: um predicado de conceitos, que diz desses que estão instanciados. Essa noção de existência, além de expressa em termos mais claros, explicaria perfeitamente o porquê de nossas proposições existenciais não serem triviais, quer do ponto de vista lógico, quer do epistêmico. Entretanto, quando se se pergunta por qual é a garantia de que a instanciação implique a existência de algo, deparamo-nos com uma noção espúria de existência que sustenta a concepção em segunda ordem oferecida por Frege:

uma segundo a qual a existência é um predicado trivial – e, conseqüentemente, desprovido de valor epistêmico – aplicado a indivíduos. Essa noção resultaria de uma consideração em nível lógico muito similar a uma das considerações humeanas em nível epistêmico: a de que a existência está pressuposta na mera referência a algo no contexto de uma proposição – a concepção paralela em Hume é a de que nada pode ser concebido como inexistente, ou a de que a idéia da existência e a daquilo que é existente são inseparáveis, por serem em verdade uma e a mesma –; e aqui se vê como o fulcro das concepções de existência de Frege e de Hume é basicamente o mesmo. Vê-se também como a noção de existência em segunda ordem se assemelha ao predicado de pensamentos sobre coisas mencionado por Kant como o que é mobilizado quando, em língua corrente, atribui-se existência a algo – as explicações de ambas as noções parecem não se bastar como esclarecimentos para o fato de que elas implicam a existência de algo, o que somente se confirma quando se considera, em Kant, que o pensamento sobre algo ter origem na experiência implica que esse algo seja existente, e que a existência de algo é, por sua vez, a sua posição absoluta; e em Frege, que os indivíduos em que os predicados podem se instanciar são todos, trivial e invariavelmente, existentes.

Aliás, tal semelhança é muitas vezes erroneamente tomada como uma razão para se defender que Kant apresenta, com a sua explicação da noção de existência em registro epistêmico, uma espécie de antecipação ou embrião da idéia fregeana de existência como uma propriedade de conceitos. Julgo essa hipótese interpretativa absolutamente equivocada, e explicarei minhas razões para tanto: se Kant tivesse caracterizado a existência como uma propriedade de segunda ordem ao dizer que, em linguagem corrente, quando se atribui existência a algo, em verdade se quer atribuir um predicado ao pensamento que se tem sobre esse algo, a saber, que esse pensamento tem origem na experiência (ou seja, que é um pensamento sobre algo existente), então que propriedade seria essa? Se supuséssemos que seria, como em Frege, a da instanciação do conceito a que se aplicasse, isso obviamente tornaria as explicações de Kant acerca da existência na *Beweisgrund* incompatíveis: afinal de contas, os indivíduos que seriam as instâncias em potencial dos conceitos poderiam perfeitamente não existir, dado

que a eles poderia ou não convir a existência como posição absoluta, que não é nada trivial. Se, por outro lado, seguíssemos a letra kantiana mais de perto e admitíssemos que a propriedade predicada dos conceitos é simplesmente a de sua gênese na experiência, então temos que admitir que os conceitos não estão sendo considerados como conceitos aqui, mas como entidades mentais perfeitamente saturadas – em outras palavras, indivíduos –; o que contrariaria a hipótese inicial de que a propriedade seria de segunda ordem, e nos obrigaria a rejeitá-la – afinal, como observa o próprio Frege nos *Grundlagen*: “(...) não passa de ilusão pretender que seja possível converter um conceito em objeto sem alterá-lo.”⁴⁶

Feita esta breve revisão comparativa, sinto-me seguro para apresentar as seguintes conclusões:

1) a concepção Fregeana de existência, em seu fulcro, assemelha-se muito mais à de Hume do que à de Kant; com a deste, sua concepção mantém semelhanças que, embora até certo ponto interessantes, são relativamente superficiais. A razão para isso é que: a) tanto a concepção humeana quanto a fregeana são balizadas pela consideração de uma noção trivial de existência em primeira ordem, sobre a qual seus desenvolvimentos sobre o tema se alicerçam; e b) a explicação kantiana para o aspecto epistêmico da noção de existência não deve ser confundida com a afirmação de que a existência marca uma predicação em segunda ordem, pelas razões já dadas.

2) Tanto a explicação de Hume quanto a explicação de Frege para a significatividade de nossas proposições existenciais lançam mão de noções de existência que, como tais, não se bastam: a de Hume, que se pode entender como a atribuição de independência, distinção e continuidade a percepções, por não ser uma noção própria de existência, mas uma propriedade de percepções; e a de Frege, que se caracteriza como a atribuição de instanciação a conceitos, por não implicar a existência independentemente da pressuposição de que a existência convém trivialmente a todo indivíduo.

46 FREGE, G., *Os Fundamentos da Aritmética*, p.204.

3) É a aceitação da tese de que nossas proposições existenciais são a) genuinamente existenciais, e b) genuinamente significativas que leva Frege, em conjunto com o uso da concepção espúria de existência trivial em primeira ordem, tanto à sua tese negativa: a de que a existência em verdade não é uma propriedade ou predicado de indivíduos; quanto à sua tese positiva: a de que ela é, antes, uma propriedade de segunda ordem. É sobre esses alicerces nem sempre tão explícitos, portanto, que jaz o sucesso das explicações fregeanas – ao menos na medida em que elas podem ser ditas bem-sucedidas.

4) Kant é o único dos três pensadores aqui cotejados que admite e explica a existência como um predicado significativo de indivíduos, embora não real – o que torna sua filosofia um exemplo de um sistema em que é possível enxergar uma diferenciação, ainda que talvez não deliberada ou explicitamente, entre a noção de predicado real e a de predicado de indivíduos.

4**Notas negativas e positivas sobre a noção de existência**

Todo o estudo levado a cabo até aqui pode ser compreendido como uma análise de casos particulares e únicos de teorias que ofereceram, como seu resultado ou subproduto, diversas maneiras de se tratar e compreender nossa noção de existência. Tirar qualquer conclusão mais geral a partir dele poderia ser, diriam alguns, uma grande precipitação: afinal de contas, não faz sentido assumir que o que se demonstra a respeito de um caso passa a valer em geral sem mais. Talvez esse parecer seja mesmo correto; não obstante, sugiro aos que o defendem ou a ele tendem que, ainda assim, observem com atenção a maneira como procedi na defesa de certos pontos a respeito dos casos estudados; e então poderão ver que, por mais particulares que sejam os casos, algumas das observações feitas tematizam e baseiam-se meramente em certos traços que essas teorias e explicações têm em comum com diversas e numerosas outras possíveis, e que fazem delas grupos muito notáveis de tratamentos da questão abordada. Essas observações serão a matéria prima do capítulo seguinte, que será composto de basicamente duas partes: a) uma parte negativa, em que serão apontados e esmiuçados problemas envolvidos nos referidos grupos notáveis de tratamentos da noção de existência; b) uma parte positiva, em que proporei alguns aspectos a respeito dos quais defendo que devem ser levados em conta por tentativas de solução para o problema.

4.1

Prelúdio à parte negativa: a ligação entre a noção de existência e a Lógica

Porque à Lógica não interessa a natureza das pedras? Ou dos chinelos; ou de aquários de peixes ornamentais dulcícolas? E porque, por outro lado, interessa-lhe a dos predicados e proposições?

Na qualidade de uma disciplina filosófica, a Lógica necessita prestar contas do porquê de certas noções, e não outras, serem as constituintes de seu arcabouço conceitual. E ao longo da história da Filosofia, muito se discordou a respeito do tema – assim como se fez a respeito de quase todo o resto. Mas um ponto mais ou menos hegemônico a influenciar e guiar quase toda a nossa tradição nesse tipo de investigação é o seguinte: esse arcabouço conceitual consiste naquelas noções necessárias e suficientes para a composição do que se diz o “domínio formal” do discurso declarativo.

Está deveras longe de nossas pretensões esclarecer o que significa isso – o domínio formal do discurso declarativo –; ainda assim, adotaremos uma explicação rudimentar, cuja eventual falta de acurácia não gerará prejuízos superiores à sua imensa utilidade didática para nossos fins. Digamos, então, que o domínio formal do discurso declarativo pode ser entendido como determinado pelo conjunto de condições cuja satisfação seja necessária e suficiente para que algo seja dito uma expressão do discurso declarativo.

Mas que condições seriam essas? Qual seria, afinal, a marca determinante e distintiva do discurso declarativo? Pode-se dizer que a maioria das respostas a essa questão ao longo da história da filosofia se conformam à seguinte máxima: o discurso declarativo é o que se caracteriza por ser passível de alguma espécie de avaliação veritativa. Portanto, não é mais do que esperado que uma das noções quase que universalmente presentes como pertinentes ao que podemos chamar de domínio formal do discurso declarativo é a de *proposição* ou *juízo*, entendida aqui como a unidade mínima de expressão passível de avaliação veritativa.

A noção básica de proposição é uma espécie de solo comum do qual germina e se nutre o pensamento lógico de nossa tradição. No seio deste, é

possível identificar, a partir dessa noção, a constituição de dois tipos distintos de “doutrina dos elementos”: as de índole proposicional, que têm nos megáricos e estóicos seus pioneiros em nossa tradição; e as de índole predicativa, inauguradas em nossa tradição pelo pensamento lógico de Aristóteles.

As primeiras são aquelas que tomam como noções formais elementares – isto é, as noções componentes do arcabouço conceitual da lógica, e cujo estudo formal é basicamente aquilo em que consiste o interesse dessa disciplina – apenas as proposições e as possíveis relações entre elas resultantes da combinação de seus possíveis valores veritativos. Tais relações entre proposições resultarão em estruturas complexas ainda passíveis de avaliação veritativa – isto é, por conseguinte, novas proposições –; e, a partir das relações entre essas estruturas complexas e outras proposições, novas proposições se podem formar, e assim indefinidamente. Nesse tipo de abordagem, as proposições são tomadas como elementos fundamentalmente inanalísáveis – os “átomos declarativos” a partir dos quais se constitui todo o discurso declarativo – afinal, de um ponto de vista formal, não interessa o PORQUÊ de o discurso ser declarativo, ou COMO ele o é; mas meramente QUE ele o seja. Munidos das proposições como alicerces formais, podemos investigar a estruturação do discurso declarativo na mera medida em que ela decorre de ele atender à condição mínima necessária para ser declarativo – isto é, na mera medida em que ele é passível de avaliação veritativa. A lógica é então caracterizada como uma espécie de estudo das mais diversas relações possíveis que surjam como resultado das combinações entre os possíveis valores veritativos de proposições em geral.

As últimas, por outro lado, são aquelas em que as proposições são analisadas em seus interstícios formais. Ao invés de tomadas como simples tijolos elementares do discurso declarativo, as proposições são submetidas a uma análise formal ulterior, que resulta numa doutrina dos elementos mais complexa e menos abstrata. Toma-se como noções formais termos (representações, conceitos, entidades, objetos – a variação das formulações usualmente acompanha as convicções e preocupações metafísicas de seus proponentes) de natureza universal, termos de natureza singular, e formas gerais das proposições em que esses termos figuram (tradicionalmente, a da qualidade – que, na lógica

contemporânea, se reduz às relações combinatórias da lógica proposicional; e a da quantidade – que, na lógica contemporânea, é entendida como consistindo de termos universais de segunda ordem) – isto é, os tijolos suficientes para a construção formal das proposições elementares (ou seja, não resultantes de relações entre proposições). Nesse tipo de abordagem, mostra-se, por assim dizer, a constituição formal do domínio declarativo do discurso a partir de formas não-declarativas; investiga-se as condições formais “pré-declarativas” a que atenderiam as proposições para que se constituam como as expressões fundamentais do discurso declarativo. Desta maneira, lhes são impostas as condições formais da predicação como estrutura: proposições seriam a unidade mínima de expressão do discurso declarativo PORQUE, nelas, sempre dir-se-ia *algo de algo* – daí serem sempre passíveis de avaliação veritativa. Aquilo *de que* se diz algo, o *sujeito*; o *que* se diz, o *predicado*; o *resultado* de dizer o predicado do sujeito: a *proposição* – cujo valor será dependente da conveniência ou não conveniência do predicado ao sujeito. Não apenas o discurso declarativo como um todo é analisado como se resolvendo formalmente em proposições e relações entre elas; a proposição é também analisada como se resolvendo formalmente em termos e relações entre eles – isto é, como sendo predicativa em sua estrutura formal, o que explica o COMO ou o PORQUÊ de seu posto de unidade mínima de expressão do discurso declarativo. À Lógica caberia então uma espécie de estudo do âmbito formal do discurso declarativo que inclui também a “gênese” formal, por assim dizer, desse âmbito – a gênese da proposição enquanto forma lógica a partir das formas dos termos. As relações entre as proposições “elementares” – isto é, aquelas que não são constituídas por nenhuma outra proposição como parte; as de forma categórica, por exemplo – mesmo do ponto de vista lógico, não mais resultariam de meras combinações de possíveis valores veritativos dessas, mas também passam a poder ser em larga medida determinadas pelas relações que elas estabelecem entre os termos que as compõem – por exemplo: de “Todo S é P” e “Todo P é Q”, é logicamente válido inferir “Todo S é Q”; em lógica proposicional, de duas proposições elementares distintas, jamais se poderia concluir uma terceira distinta das duas primeiras. Dessa maneira, a Lógica é retratada não mais como um estudo que parte das proposições como seu alicerce formal, mas que as tem como uma espécie de noção balizadora: os alicerces

formais são os termos, e a Lógica resulta em um estudo que tematiza sobretudo a interação entre eles – porém na mera medida em que constituem proposições; isto é, na medida em que compõem expressões do discurso declarativo.

Em suma: a marca do discurso declarativo é ser passível de avaliação veritativa, e as proposições são aquilo que possui esse caráter – daí podemos ver que proposições combinadas geram novas proposições, e surge a noção de operador vero-funcional; e assim se completa a doutrina dos elementos da tradição da lógica proposicional. A doutrina dos elementos da tradição da lógica de predicados, por sua vez, entra nos interstícios da proposição, afirmando que o seu caráter veritativo depende do fato de que sua forma é predicativa – isto é, afirma algo sobre algo. Daí vem os termos singulares como possíveis sujeitos de predicções, os termos gerais como possíveis predicados, e os quantificadores como termos que, associados a termos de natureza geral, permitem que, de certo modo, eles funcionem como sujeitos de predicções. Vale notar ainda que ambas as tradições culminam, a partir de suas doutrinas, com um tratamento também para as inferências. A lógica contemporânea pode ser vista como, basicamente o resultado de um tratamento de índole matemática de uma combinação razoavelmente bem-sucedida de versões algo aperfeiçoadas dessas duas abordagens – com destaque para o aperfeiçoamento da lógica de predicados resultante das contribuições de Frege.

Essa grosseira caracterização da Lógica já é suficiente para que possamos ao menos vislumbrar em que medida podemos compreender que a existência, noção em torno da qual gravitam em geral os esforços desta dissertação, pode ter alguma entrada no arcabouço conceitual dessa disciplina. As portas abertas são duas, e ambas se localizam nos elementos da lógica de predicados: a noção de termo singular, e a noção de quantificação particular. Em caracterizações da noção de existência como um predicado trivial de indivíduos – tratamento exemplificado aqui pelos de Hume e Frege (ainda que, para este último, numa acepção espúria) – a existência pode ser compreendida como tendo seu sentido embutido na noção formal de indivíduo (ou termo/ objeto/ conceito/ representação singular): representa uma condição necessária à referência ou à conceitabilidade, e rigorosamente nada acrescenta àquilo a que se faz referência ou se concebe. Por

outro lado, em caracterizações da existência como um predicado de segunda ordem – tratamento dado à noção exemplificado aqui por Frege e Russell –, essa noção teria seu sentido embutido na forma da proposição (ou, dito de outro modo, na quantificação) particular (ou, como se costuma dizer contemporaneamente, na quantificação existencial – termo que deliberadamente evito, pela óbvia razão de que sugere como resolvida uma questão de que aqui tratamos): na medida em que a instanciação de predicados é uma noção formal para a lógica de predicados, a existência, caso, como pretende Frege, se reduzisse a ela, seria igualmente formal.

Nos outros tratamentos oferecidos para a noção de existência estudados até aqui, ela é descrita como um predicado não trivial de indivíduos. Para alguns, como Anselmo, ela é um predicado real de indivíduos – isto é, ela é desses uma misteriosa propriedade ou determinação quiditativa, por assim dizer; para outros, como Kant com sua noção de “posição absoluta”, ela representa um predicado não-real e não trivial de indivíduos – ainda que não esteja claro, por ora, que tipo de predicado pode atender a tais condições. Note-se que, em nenhuma dessas concepções, parece possível supor que a existência se misturaria ao conjunto de noções formais da Lógica – tratar-se-ia de um predicado de primeira ordem cujo sentido deve, do ponto de vista lógico, ser abstraído como o de qualquer outro.

A seguir, levarei a cabo a parte negativa desse capítulo, que consistirá em apontar o porquê de serem insatisfatórias – e, portanto, o porquê de deverem ser rejeitadas – respectivamente: a) a concepção da noção de existência como um predicado real de indivíduos; b) a concepção da noção de existência como um predicado trivial de indivíduos; c) a concepção da noção de existência como um predicado de segunda ordem.

O sucesso no cumprimento da primeira etapa esclarecerá e reforçará o já sustentado por Hume, Kant e Frege: a existência não representa propriedade ou determinação alguma em indivíduos, e nada pode acrescentar de positivo à noção segundo a qual concebemos O QUE um certo indivíduo é.

O sucesso no cumprimento das duas etapas subsequentes em conjunto é uma das tarefas mais importantes de toda esta dissertação: caso ocorra, será produzida uma indicação de que a noção de existência não deve ser compreendida

como uma parte do arcabouço conceitual da Lógica tal como usualmente o concebemos, isto é, em acordo com as doutrinas da tradição da lógica proposicional e da lógica dos predicados.

Duas premissas que balizarão nossa discussão daqui para frente serão agora expostas; espero que, como eu, o leitor julgue sua adoção sensata. Em primeiro lugar: há proposições existenciais negativas verdadeiras. Como exemplos, cito: “Spock não existe” e “Vulcanos não existem”. Em segundo lugar: há proposições existenciais afirmativas verdadeiras. Como exemplos, cito: “Björn Borg existe” e “Tenistas suecos existem”. Frequentemente, e de acordo com a conveniência, essas proposições exemplificadas – sobretudo a existencial singular negativa – serão usadas como, por assim dizer, “medidores de qualidade” das concepções da noção de existência a serem aqui testadas: as que não conseguirem dar conta de sua verdade sem incorrer em incoerências, disparates ou conclusões por algum motivo inaceitáveis serão devidamente rejeitadas. Quanto às que conseguirem, merecerão análise ulterior.

4.2

A existência não é um predicado real de indivíduos

A pergunta que, de saída, eu colocaria para qualquer um que tentasse defender qualquer explicação a respeito da noção de existência seria a seguinte: Spock existe? E, devo confessar, me agradaria de uma resposta clara e sem rodeios ou sofisticções e sutilezas de filósofo – afinal, poucas perguntas parecem mais talhadas para serem respondidas satisfatoriamente com um simples “sim” ou um simples “não”. E o caso é que, se a resposta fosse “sim”, não haveria outra conclusão a se tirar a não ser a seguinte: quem quer que tenha respondido simplesmente não compreendeu a pergunta; seja porque não compreende o emprego do termo “Spock”, seja porque não compreende o que é existir, ou porque não compreende nenhum dos dois, ou por outra razão qualquer. Como não assumiria isso de antemão a respeito de algum interlocutor a ser levado a sério, tomo por aceite que a resposta seria, obvia e devidamente, não: Spock não existe.

A questão agora é: como dar cabo de explicar a verdade da proposição “Spock não existe” se a existência é tomada como um predicado real de indivíduos?

É possível tentar construir uma explicação para a verdade de “Spock não existe” segundo a qual a existência seria um predicado real – e ela se dividiria em duas alternativas. Aceitando-a, comprometer-nos-íamos com a concepção de que “Spock não existe” é verdadeira em virtude ou de a) Spock não possuir a propriedade ou determinação da existência; ou de b) Spock possuir a propriedade ou determinação da inexistência. Em primeiro lugar, devemos notar que, para ambas essas explicações, a já observada ausência de qualquer pista de que espécie de propriedade ou determinação a existência (ou a inexistência) seria em uma coisa se coloca como um severo demérito. Não obstante, o que julgo decisivo contra esse tipo de concepção da existência é que ele envolve problemas metafísicos vultosos, exemplificados, por exemplo, pelo advento dos argumentos ontológicos para a demonstração da existência de Deus, como o oferecido por Santo Anselmo – ela parece implicar, por exemplo, que o objeto de qualquer noção ou definição que envolvesse de alguma maneira a existência, por arbitrária que esta fosse, existiria; o que é completamente inaceitável.

Pensemos, por exemplo, em corpos sem extensão. Certamente não existem corpos sem extensão; mas e quanto a um corpo sem extensão existente? Ele existe? Parece difícil aceitar que sim, pois não existem corpos sem extensão – e como os corpos sem extensão existentes seriam uma subclasse dos corpos sem extensão, nenhum corpo sem extensão, mesmo um existente, deveria existir; não obstante, parece igualmente difícil aceitar que não, pois os corpos sem extensão existentes são existentes – que eles existam seria, portanto, uma verdade analítica! Esse procedimento poderia se estender para outros conceitos, e assim poderíamos provar que existe o que bem entendermos: magos, quimeras, flamenguistas vascaínos, odores coloridos, solteiros casados, círculos quadrados, e até coisas inexistentes, caso consideremos a inexistência um predicado real – afinal, a todas essas noções, sempre seria possível adicionar a nota da existência. Desta maneira, poderíamos mostrar que vários tipos de coisas que obviamente não existem de fato existem – o que é totalmente absurdo.

Além disso, cumpre reconhecer que não haveria razão para, de antemão, não considerar branco, por exemplo, algo que estipulemos como branco – mesmo que esse algo não exista. Pense em Saruman, por exemplo, que é mago, é branco e não existe. Mas, por outro lado, considerar existente algo estipulado como existente é algo a que certamente resistiríamos – aliás, estipular algo como existente não parece fazer o menor sentido.

Em outras palavras: quando adicionada a algo como uma propriedade, ou a uma noção ou definição como uma nota característica ou conceito parcial, a existência não parece ser capaz de “adicionar existência” alguma, por assim dizer, a possíveis instâncias ou objetos da noção ou definição em que figura; ela passa a ser mais uma das propriedades que se instanciarão nesses possíveis objetos, caso os houvesse – objetos esses cuja existência, em verdade, continuaria em suspenso. Como se pode ver, uma ambigüidade descabida é imposta sobre a noção de existência nessa interpretação, o que distorce seu funcionamento e nos leva aos aparentes paradoxos descritos acima: na qualidade de uma propriedade, a existência não seria suficiente para garantir que aquilo a que ela porventura convenha exista. Portanto, que a Spock convenha ou deixe de convir quer a propriedade da existência, quer a propriedade da inexistência, seriam condições totalmente insuficientes para que de fato considerássemos que ele existe ou que não existe – em outras palavras, a proposição “Spock não existe”, interpretada dessa forma, não implica que Spock não exista!

O que está em jogo aqui é a já discutida separação entre O QUE uma coisa é e QUE uma coisa seja; e conceber a existência como predicado real é exatamente conceber que QUE uma coisa seja é parte de O QUE ela é. Como procurei mostrar, na qualidade de um componente de O QUE algo é, a existência não apenas se nos mostra vazia de significado, como também gera perplexidades e aparentes paradoxos, que em nada resultam além de confusões infrutíferas, como pretensas demonstrações da existência de certas coisas a partir de sua noção ou definição quiditativa; ou caças a quimeras, como a busca pela misteriosa propriedade que a existência seria.

Considero que as últimas observações são suficientes para que descartemos em geral quaisquer explicações segundo as quais a existência seria um predicado real.

4.3

A existência não é um predicado trivial de indivíduos

Suponhamos agora que a existência é um predicado trivial de indivíduos. Há uma dificuldade notável a ser enfrentada por alguém que defenda tal tese, e ela decorre meramente da banal premissa de que há proposições existenciais negativas verdadeiras, como “Spock não existe”, por exemplo. Ela se exprime na seguinte questão: na medida em que há proposições existenciais negativas verdadeiras, como é possível que a existência seja um predicado trivial de indivíduos?

Se levarmos essa premissa em consideração e assumirmos que a existência é, sem exceção, um predicado que convém a indivíduos, e somente a indivíduos, a única alternativa que temos para sustentar que se trata de um predicado trivial de indivíduos é dizer que as proposições existenciais negativas verdadeiras apenas são verdadeiras porque expressam algo como prevenções de erros categoriais de natureza lógica. Por exemplo: “Spock não existe” seria verdadeira porque “Spock”, ao contrário do que pode parecer, não designaria um indivíduo – portanto, não seria mais possível que Spock existisse do que que um predicado de segunda ordem se aplicasse a um indivíduo, por exemplo. O mesmo valeria para “Vulcanos não existem”: “Vulcanos” não designaria indivíduo algum, e por essa razão, vulcanos jamais poderiam existir – afinal de contas, a existência conviria exclusivamente a indivíduos. Note-se: assim como a verdade de qualquer proposição existencial afirmativa verdadeira seria trivial, a das negativas verdadeiras seria igualmente trivial – ambas resultariam de meras questões categoriais de natureza lógica (e entenda-se aqui “natureza lógica” de acordo com as caracterizações das doutrinas dos elementos oferecidas anteriormente): a existência como condição de possibilidade da referência, já embutida na noção formal de indivíduo, conviria trivialmente a todo indivíduo devido à sua forma

lógica; e por incompatibilidade de forma lógica, trivialmente não conviria a qualquer outra coisa.

Há duas maneiras possíveis de sustentarmos tal hipótese: ou bem aceitamos que os termos “Spock” e “Vulcanos”, no contexto das proposições “Spock não existe” e “Vulcanos não existem”, *designam algo* que não é um indivíduo; ou bem aceitamos que esses termos *não designam absolutamente nada*. Mas ao invés de nos aplicarmos à empresa de testar essas hipóteses – tarefa que teremos de levar a cabo em outro momento desse capítulo, para fins diferentes do presente – perguntemo-nos, a fim de evitar delongas inúteis: que Spock e Vulcanos não existam é de fato algo trivial ou não? Em que sentido ou medida? Veremos que essa é uma das questões mais importantes para nossas considerações, e é decisiva para uma compreensão fidedigna da noção de existência. E, bem, como já dito, a explicação da noção de existência agora sob análise sugere que tais coisas são trivialidades mesmo do ponto de vista da lógica formal.

Neste exato momento, temo que ainda não nos tenhamos munido de suficientes considerações para respondê-la de maneira plenamente satisfatória; entretanto, já é conveniente que ensaiemos alguns importantes passos na direção de seu esclarecimento. Sigamos com o exemplo da proposição “Spock não existe”: ainda que, por ora, não nos disponhamos a responder cabalmente se ela é ou não trivial e em que medida, certamente já estamos mais do que prontos para responder se estamos ou não dispostos a aceitar que essa proposição expressa uma trivialidade lógica nos moldes sugeridos acima. E a resposta é claramente negativa: pois salvo exceções das mais inusitadas, ninguém, se dissesse que Spock não existe, estaria afirmando haver total incompatibilidade *lógica* entre os termos “Spock” e “existe”; ou melhor, que a proposição “Spock existe” seria logicamente mal formada do ponto de vista da doutrina da lógica de predicados. De fato, ainda que possa haver casos bizarros e anômalos em que se diga que algo não existe com esse sentido, eles certamente não apenas não representariam o que acontece na maior parte dos casos em que se nega existência a algo, como também pouco esclarecem a respeito desses outros casos – pois o conteúdo da noção de existência não é posto em jogo nesse tipo totalmente trivial de declaração; apenas

se a nega a algo em virtude da incompatibilidade de sua forma lógica com a desse algo. Em outras palavras: a análise dos tipos de interpretação que trivializam logicamente a verdade da sentença “Spock não existe” não pode nos levar nem a uma melhor compreensão do significado de uma proposição como “Spock não existe”, nem a alguma clareza a respeito da noção de existência.

Com isso, portanto, podemos descartar como insatisfatória qualquer tentativa de explicação da noção de existência em termos de concepções segundo as quais a existência se reduz a um predicado trivial de indivíduos; pois todas elas nos comprometeriam ou com a aceitação do mais patente disparate – a saber, que “Spock” designa um indivíduo e, portanto, Spock existe – ou com a aceitação de que a proposição “Spock não existe” é verdadeira em virtude de expressar uma trivialidade lógica.

Aqui cabe ressaltar que essas conclusões, ao contrário do que uma incauta primeira impressão poderia sugerir, não se opõem de maneira direta à maioria das considerações que compõem a explicação de Hume da noção de existência. Lembremo-nos de que ele considera a existência algo trivialmente conveniente a tudo aquilo que é concebível. Uma leitura suficientemente rigorosa do tratamento que o filósofo dá à questão no *Tratado* mostra que sua doutrina é perfeitamente compatível com a idéia de que a sua noção de existência propriamente dita não é capaz de explicar o sentido ou a significatividade de nossas declarações a respeito da existência ou não existência de coisas – como já visto anteriormente, isso se deixaria explicar, antes, por uma noção descrita como “independência”, “distinção” e “continuidade”; seriam essas as propriedades que, ao dizermos que algo existe em linguagem corrente, diríamos serem convenientes a certa percepção. Declarações “legitimamente” existenciais, por assim dizer, realmente seriam ou totalmente triviais, ou totalmente absurdas – o que apenas reforça a idéia de que o dito aqui está mais em acordo do que em desacordo com Hume. O ponto em que há divergência é apenas um: ao contrário do que decorre da filosofia de Hume, julgo que uma explicação satisfatória da noção de existência deve ser capaz de explicar a maneira como funcionam proposições em que ela está envolvida, ao invés de peremptoriamente assumir que proposições existenciais significativas somente o são na medida em que não são “legítima” ou

“propriamente” existenciais. Minha diretriz hermenêutica aqui é óbvia: não é aquilo a ser explicado que deve ser adaptado à explicação, mas sim a explicação deve se adaptar àquilo a ser explicado – dizer que proposições existenciais não são existenciais por partir de uma concepção de existência que, dada de antemão, nos leva a essa conclusão é apenas um indicativo de que tal concepção não é boa o suficiente.

4.4

A existência não é um predicado de segunda ordem

Passo, portanto, à consideração e à análise da penúltima concepção restante: aquela segundo a qual a existência seria um predicado de segunda ordem. Trata-se provavelmente da concepção mais influente da noção de existência nos nossos dias na tradição chamada de “filosofia analítica”, representando nela uma espécie de ortodoxia. Ela se deve em larga medida a algumas das reflexões de Frege aqui estudadas, e implica que a verdade de “Spock não existe” – uma vez não sendo devida a trivialidades categoriais lógicas, como já defendido – depende simplesmente de haver algo que instancie a noção predicativa em primeira ordem designada por “Spock”. Disso, se pode depreender que essa explicação da noção de existência implicaria que “Spock” é um termo insaturado – mas que tipo de termo insaturado seria “Spock”? Certamente um com características peculiares: diferentemente de termos predicativos gerais, como “cadeira” e “lápis”, ele obviamente pode convir a apenas um indivíduo – a saber, aquele que for Spock. E também não parece lá muito claro, assim à primeira vista, que tipo de coisa ele predicaria daquilo a que conviesse.

Certamente a explicação mais famosa, influente e aclamada pela literatura que daria conta de explicar a verdade de “Spock não existe” nesses moldes é devida às reflexões de Bertrand Russell a respeito da natureza lógica de nossos nomes próprios e proposições que os envolvem. Grosso modo: “Spock” – assim como “Tiago” ou qualquer outro nome próprio – seria, em verdade, uma abreviação para uma descrição definida do tipo “o x tal que ‘blá blá blá’ de x”

(digamos: “o tripulante vulcano da USS Enterprise”, para Spock; “o autor desta dissertação”, para Tiago). Portanto, uma sentença do tipo “Spock não existe” não seria nem logicamente malformada, nem seria algo da forma $\neg \exists x(x=\text{Spock})$ ⁴⁷ – isto é, ao menos classicamente, um absurdo; antes, ela declararia algo da seguinte forma: $\neg \exists x(\text{Spock}(x) \wedge \forall y(\text{Spock}(y) \rightarrow (y=x)))$ ⁴⁸. Muitos julgam que Frege teria uma idéia parecida a respeito desse tipo de proposição – mas isso me parece bastante controverso.⁴⁹

A esse tipo de explicação são brindados aplausos e louros: ela dá conta de explicar coerentemente diversos problemas pontuais intrigantes, que as concepções anteriormente analisadas parecem não ter sido capazes de resolver. Destaco, sobretudo, o seguinte: o de ser possível que certas proposições existenciais negativas sejam verdadeiras em concordância com a “intuição” de que não há sentido em falar de indivíduos que não existem. De antemão, podemos dizer que *nenhuma* das concepções arroladas – nem mesmo aquela segundo a qual a existência seria um predicado não-real de indivíduos, que ainda nem sequer analisamos ou compreendemos – é capaz de dar conta desse ponto com tanta eficiência quanto esta – pois todas elas implicariam que, em “Spock não existe”, a menos que se tratasse da prevenção de um erro categorial lógico, negar-se-ia a existência a um indivíduo; e que, portanto, seria perfeitamente legítimo considerarmos indivíduos que não existem. A grande questão é: por que isso seria algo a contar a favor dessa explicação?

A alegação de que há uma suposta “intuição de que não há sentido em se falar em indivíduos inexistentes” – que, confesso, tendo a encarar, assim como Meinong (ainda que por razões e de maneiras distintas das dele) como “um preconceito a favor do atual” – e de que a concepção da existência nesses moldes

47 Em que “Spock” é uma constante individual.

48 Em que “Spock” é um predicado de primeira ordem.

49 Parece-me impossível descartar a forte possibilidade de que o filósofo julgasse que “Spock não existe”, em verdade, não é nem verdadeira, nem falsa, em virtude de “Spock” ser simplesmente um nome próprio sem *Bedeutung* – o que de maneira nenhuma o manteria a salvo de críticas, é bem verdade. Para o Frege mais maduro, os termos de nossa linguagem seriam dotados de, por assim dizer, duas dimensões semânticas: *Sinn* (traduzido habitualmente por “sentido” sem problemas) e *Bedeutung* (traduzido habitualmente por “referência”, embora não sem problemas – muitos julgariam que “significado” seria uma melhor versão em português para o termo de Frege). A esse respeito, Cf. FREGE, G. *Sobre Sentido e Referência*, In: FREGE, G., *Lógica e Filosofia da Linguagem*.

é a única que explica essa noção em concordância com essa intuição seria totalmente insuficiente como justificativa para sua eficácia ou sucesso como explicação da noção de existência. Ainda que uma tal intuição de fato permeasse os pensamentos de cada um de nós: gostos, crenças e mesmo convicções pessoais – mesmo que procedentes dos mais sagazes e elevados espíritos – não são condições suficientes para a adoção de princípios em filosofia. E não se trata, tampouco, de algo auto evidente – afinal, é não apenas aceitável como perfeitamente corriqueiro que se diga que certas coisas não existem. Seria necessária, portanto, uma justificativa para essa suposta intuição – e, se houvesse uma, então os referidos méritos da concepção da existência como um predicado de segunda ordem estariam um passo mais próximos da legitimidade.

A primeira possibilidade de justificativa para essa suposta intuição seria um raciocínio já exposto em uma seção anterior, quando falávamos sobre Frege e da presença de uma espécie de noção espúria de existência em seu pensamento. Repito-me, a fim de refrescar a memória do leitor: *“Pode-se dizer que o raciocínio por trás dessa consideração seria o de que haveria, na declaração de que “X não existe”, em que X é um indivíduo, um paradoxo semelhante ao envolvido numa declaração como “Esta frase é falsa”. Tratar-se-ia talvez não de uma contradição em nível formal, mas em nível performático: assim como na mera afirmação de uma proposição parece estar inclusa a afirmação da verdade dessa proposição, também na mera referência a um indivíduo – ao menos na qualidade de sujeito de uma predicação – já estaria inclusa como uma condição necessária à afirmação de sua existência; do contrário, não haveria indivíduo ao qual se referir ou atribuir predicados.”*

Como, entretanto, aceitar tal justificativa, uma vez já tendo rejeitado a idéia de que a existência seja um predicado trivial de indivíduos? O defensor da existência como um predicado de segunda ordem se envolve aqui em um cobertor curto: o mérito de sua concepção parece jazer na aceitação tácita de um pressuposto que, se levado a sério, não é compatível com essa própria concepção. Ou bem a existência é um predicado trivial de indivíduos, ou bem é um predicado de segunda ordem, que diz de predicados que estão instanciados; as alternativas são mutuamente exclusivas, pois se contrariam.

Se admitíssemos, no entanto, com a mera finalidade didática de explorar os limites da concepção de existência em questão, que a existência é, simultaneamente, em certo estranho sentido, um predicado trivial de indivíduos; e em certo outro, um predicado de segunda ordem; mesmo assim, persistiria irresoluta a questão: em que medida a aceitação de que a existência é, em certo sentido, uma condição de possibilidade para a referência a certo indivíduo justificaria que considerássemos que a existência é, em verdade, um predicado de segunda ordem? A instanciação não se confunde com a existência – ainda que, na aceitação dessa “intuição” como um pressuposto, a afirmação da instanciação de certo predicado *implique* a afirmação da existência de algo. Em outras palavras: afirmar de certo conceito que está instanciado por certo indivíduo, na pressuposição de que todo indivíduo existe, equivale à afirmação de que um indivíduo existe e instancia certo predicado. Mas sem essa pressuposição, o afirmado apenas equivale à declaração de que um indivíduo instancia certo predicado – e absolutamente nada a respeito de sua existência resulta daí.

Nesse ponto, alguém poderia dizer que estou sendo injusto com a concepção da existência como um predicado de segunda ordem, impondo-lhe um ônus que não lhe seria próprio: de antemão, pressuponho que seu sucesso ou mérito dependeria da aceitação de um princípio – o da existência trivial de indivíduos – que não apenas encerra problemas próprios aparentemente incontornáveis, como também é com ela, às últimas consequências, incompatível. Há um ponto nessa objeção; embora, veremos, isso não seja nem um sinal de que não estou fazendo jus a essa concepção, e nem exatamente algo que muda muito a situação.

Suponhamos, pois, a fim de afastar a possibilidade de mal-entendidos, que alguém rejeite esse princípio como um erro categorial lógico, atendo-se devida e rigorosamente à concepção da existência como a instanciação de predicados. Não haveria sentido, portanto, em atribuir existência ou não existência a indivíduos – e meramente a instanciação e a não instanciação de predicados corresponderiam, respectivamente, a proposições existenciais afirmativas e negativas.

Sendo assim, consideremos o seguinte: vulcanos não existem, mas políticos, sim. Dizemos que políticos existem porque há indivíduos que instanciam esse predicado – Lula, por exemplo –; e que vulcanos não existem porque indivíduo nenhum instanciaria este predicado. A questão é que, ao menos à primeira vista, Spock é tão vulcano quanto Lula é político. O que explicaria, então, que Spock não seja uma instância de vulcano? Simples, e já explicamos: tal como proposto por Russell, “Spock” não seria um termo singular que designa um indivíduo, mas, antes, um termo predicativo – e um que não estaria instanciado. Nesse sentido, tampouco Lula é, em sentido estrito, uma instância de político: “Lula” seria, como “Spock”, um termo predicativo, e que, portanto, não designaria instância de predicado algum. O diferencial do predicado “Lula” seria o de que, ao contrário de “Spock”, ele estaria instanciado – e esse indivíduo que o instanciaria, sim, seria uma instância de político. A diferença entre Lula e Spock seria, então, grosso modo, que algo é Lula, ao passo que nada é Spock – e, por essa razão, algo seria político, e nada seria vulcano.

Mas até que ponto isso é aceitável? Uma das dificuldades enfrentadas por defensores desse tipo de parecer a respeito da existência é fornecer uma explicação para o seguinte: que tipo de descrição, mais precisamente, é abreviada por nomes como “Spock”, “Tiago”, “Lula” e outros a que chamamos nomes próprios? Como já visto, a sugestão de Russell é que essas descrições sejam do tipo “o x tal que ‘blá blá blá’ de x” – isto é, descrições definidas. A peculiaridade apresentada por esse tipo de descrição relativamente a outros é que seu conteúdo determina que elas podem ser instanciadas por apenas um indivíduo – embora não necessariamente sempre um mesmo indivíduo. A descrição “o presidente do Brasil”, por exemplo, foi instanciada por 36 indivíduos distintos ao longo da nossa história recente: (aquele que é)Lula, (aquele que é)Fernando Henrique Cardoso, (aquele que é [foi, melhor dizendo])Itamar Franco, etc.; e hoje, é instanciada por (aquele que é)Dilma Rousseff. E também vale notar que nada nas descrições definidas implica que tenham alguma instância.

Poderíamos pensar, portanto, que as descrições definidas abreviadas por nossos nomes próprios seriam algo semelhantes às noções completas dos indivíduos para Kant – uma espécie de conjunção de todas as propriedades

convenientes a certo indivíduo, porém sob a forma de uma descrição definida. Seja $\{P_1, P_2, \dots, P_n, \dots\}$ o conjunto de todas as propriedades que se aplicam a certo indivíduo, e $\{Q_1, Q_2, \dots, Q_n, \dots\}$ o conjunto de todas as propriedades que não se aplicam a esse indivíduo; a sugestão é a de que o nome próprio desse indivíduo, portanto – “João”, digamos – abreviaria uma descrição da seguinte forma: “o x tal que $(P_1(x) \wedge P_2(x) \wedge \dots \wedge P_n(x) \wedge \dots)$ e $(\neg Q_1(x) \wedge \neg Q_2(x) \wedge \dots \wedge \neg Q_n(x) \wedge \dots)$ ”. Mas isso seria um grande problema, pois, ao que parece, a verdade de várias proposições que seriam verdadeiras em virtude de questões de fato a respeito de João, em princípio contingente, torna-se necessária em virtude do mero significado do nome “João”. Que o x tal que $(P_1(x) \wedge P_2(x) \wedge \dots \wedge P_n(x) \wedge \dots)$ seja P_1 – gordo, digamos – é algo analiticamente verdadeiro; mas o mesmo não parece poder ser dito de João é gordo. Ainda que nossos nomes próprios abreviem descrições definidas, portanto, não parece que essas descrições envolveriam tanto quanto uma noção completa – sob pena de transformarmos tudo ou quase tudo o que podemos dizer a respeito do que designamos com nossos nomes próprios em trivialidades analíticas independentes de questões de fato, o que é um patente disparate.

Tampouco parece que poderíamos alegar que nomes abreviariam descrições definidas menos exaustivas como as que sugeri para “Tiago” e “Spock” alguns parágrafos atrás – “o autor desta dissertação” e “o tripulante vulcano da USS Enterprise” – afinal de contas, eu evidentemente poderia resolver parar de escrever a dissertação que o leitor tem agora em mãos neste exato período, ou no meio da introdução, ou nem sequer tê-la começado; e assim nunca ser o autor desta dissertação, que jamais viria a ter sido escrita. Analogamente: se Spock tivesse seguido a vontade de seu pai e ingressado na Academia de Ciências de Vulcano, ele não teria se juntado à Frota Estelar e se tornado o oficial de Ciências da USS Enterprise – que então provavelmente jamais chegaria a ter algum tripulante vulcano.

Isto é dizer: eu, Tiago, evidentemente poderia ser algo distinto do autor desta dissertação – que, quem sabe, poderia até ter sido escrita por outrem –; mas, evidentemente, Tiago não poderia ser algo distinto de Tiago. Logo, se “Tiago” abreviasse algo como “o autor desta dissertação”, “o irmão de Luiza e Laura”, ou

qualquer descrição definida que eventualmente me selecionasse como sua referência, o problema descrito acima para as “descrições definidas completas” se repetiria localmente: algumas coisas a meu respeito que são inteiramente contingentes e dependentes de questões de fato poderiam ser entendidas não apenas como necessariamente verdadeiras, como também como analiticamente verdadeiras – isto é, verdadeiras em virtude do mero significado do meu nome. Mas é óbvio que o significado de “Tiago” não é suficiente para determinar a verdade de nenhuma das descrições arroladas ou afins.

Tampouco funciona a tentativa de entender que as descrições que são abreviadas por nossos nomes próprios seriam algo do tipo, no caso de “Tiago”, por exemplo, “o indivíduo que se chama ‘Tiago’” – pois meus pais poderiam ter me dado outro nome qualquer (segundo me consta, eles de fato ficaram em dúvida entre “Tiago” e algum outro nome). Tiago não poderia ser algo distinto de Tiago – isto é, distinto de si mesmo; mas é evidente que Tiago – eu –, poderia perfeitamente não ser o indivíduo selecionado pela descrição “o indivíduo que se chama ‘Tiago’”! Por conseguinte, não é em virtude do significado do meu nome que é verdadeiro que eu sou o indivíduo que se chama “Tiago”, mas em virtude do FATO perfeitamente contingente de que é esse o nome que me foi dado.

Também não é satisfatório entender que a descrição “o indivíduo que é idêntico a Tiago” poderia ser o que o nome “Tiago” abrevia: pois nela ocorre o nome “Tiago”, o que a torna ou a) dependente de um sentido de “Tiago” que não é determinado exclusivamente por ela mesma; ou b) dependente de um sentido de “Tiago” que é determinado exclusivamente por ela mesma. Caso a) seja o caso, estaríamos forçados a admitir que a descrição em questão não é o que o nome “Tiago” significa ou abrevia; e caso b), a fim de explicitar a análise do sentido de “Tiago” do qual tal descrição depende, teríamos que, no interior da própria descrição em questão, substituir o nome “Tiago” por ela mesma. Acabaríamos com algo assim: “o indivíduo que é idêntico a [o indivíduo que é idêntico a ‘Tiago’]”. O nome “Tiago” ocorreria novamente, e o processo poderia ser repetido ao infinito, sem que jamais o sentido descritivo do nome “Tiago” pudesse ser totalmente analisado – em outras palavras, a suposta abreviação “Tiago” sempre ocorreria em todas as análises de si mesma; e a descrição “o indivíduo que é

idêntico a Tiago”, portanto, dependeria de um sentido de “Tiago” que é inanalísável em termos somente dela mesma. Isso contraria a hipótese inicial de b), o que é absurdo – portanto, por absurdo, a hipótese a) é o caso.

Quanto a tentativas de solução afins às de Quine para a eliminação da ocorrência de nomes próprios nas descrições do tipo descrito imediatamente acima – segundo as quais a descrição abreviada por um nome como “Tiago” seria algo do tipo “o indivíduo que Tiagueia” (!) –, eu devo dizer que simplesmente não sei o que é “Tiaguear”, “Socratear” ou “Spockear”. Talvez, com isso, se queira dizer “ser (idêntico a) Tiago”, “ser (idêntico a) Sócrates” ou “ser (idêntico a) Spock”: para esses casos, a objeção imediatamente acima se aplica. Se, no entanto, não é esse o caso, cabe ao defensor de tal ponto de vista esclarecer melhor o significado desses neologismos, e também o porquê de jogos pueris com palavras inventadas *ad hoc* serem capazes de solucionar fraquezas de uma importante tese da filosofia contemporânea.

O problema que parece haver em comum com todas as tentativas até aqui arroladas de transformar os nossos nomes próprios em abreviações de descrições definidas é que as descrições definidas sugeridas, por si só, não são *rígidas* – isto é, não se referem necessariamente a um único e mesmo indivíduo em especial –; ao contrário do que ocorre com nossos nomes próprios, que, em princípio, sempre designam um único e mesmo indivíduo. Por exemplo: o autor desta dissertação poderia não ser o autor desta dissertação – isto é, poderia, digamos, não tê-la escrito –, mas Tiago não poderia não ser Tiago – isto é, não ser idêntico a si mesmo –; embora pudesse até não se chamar “Tiago”!

O tipo de descrição definida que aparece como candidato a exceção a essa regra seria o de “o indivíduo idêntico a Tiago”, que somente podem se aplicar a um único e mesmo indivíduo, a saber: Tiago. Mas vimos que essa descrição só possui uma espécie de “rigidez por empréstimo”, que advém da rigidez do nome “Tiago” – que inevitavelmente ocorre nela e cujo sentido não pode ser cabalmente analisado ou determinado em seus termos.

Entretanto, há ainda uma última tentativa à qual vale a pena fazer menção, que seria compreender “Tiago” como a abreviação de “o indivíduo que

atualmente⁵⁰ se chama ‘Tiago’.” – segundo Michael Nelson em seu artigo *Existence* (2012), na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, o que chamaríamos de uma descrição definida “rigidificada” e a mais promissora proposta descritivista para nomes próprios (parecer ao qual, embora não julgue que o descritivismo tem salvação, me subscrevo). De fato, o indivíduo que atualmente se chama “Tiago”, embora pudesse não se chamar “Tiago”, não deixaria em nenhuma hipótese de ser o indivíduo que atualmente se chama “Tiago” – o “atualmente” dá conta de tornar Tiago o único indivíduo ao qual essa descrição pode se referir, pois determina como sua referência a referência do nome “Tiago” em uma determinada situação – e esta referência é única, e sempre a mesma. Mas como essa palavrinha é capaz de tal façanha? O que quer dizer “atualmente”, afinal, se, quando acrescida a essa descrição definida, tem o poder de torná-la rígida? “Atualmente” não poderia significar algo como “neste mundo”; pois a descrição “o indivíduo que neste mundo se chama ‘Tiago’” seria então uma espécie de indexical, que poderia selecionar indivíduos dos mais distintos dependendo de qual mundo fosse usado para avaliá-la – de em que mundo fosse proferida, digamos. Para evitar isso, poderíamos dizer que “atualmente” quer dizer “em m_1 ”, em que “ m_1 ” é o nome deste mundo. Teríamos então a descrição “o indivíduo que se chama ‘Tiago’ em m_1 ”, que de fato designaria o mesmo indivíduo, Tiago, e apenas ele, independentemente do mundo segundo o qual fosse avaliada. Dizer “Tiago existe” seria, portanto, o mesmo que dizer “Há um e apenas um indivíduo que se chama ‘Tiago’ em m_1 ”; analogamente, dizer “Spock não existe” seria o mesmo que dizer: “Não é o caso que há um e apenas um indivíduo que se chama ‘Spock’ em m_1 ”.

Alguém poderia dizer que isso não passa de um jeito de distorcer sentenças metalinguísticas sobre “Tiago” e “Spock” – que simplesmente diriam que, respectivamente, “Tiago” tem um referente único em m_1 , e “Spock”, não – em sentenças sobre a instanciação de estranhos e sofisticados predicados. Deixaremos para um próximo momento a avaliação crítica da possibilidade de que sentenças metalinguísticas como essas equivalham a proposições existenciais; entretanto, quanto ao que cabe dizer neste ponto: não serei eu aqui a julgar assim essa proposta descritivista. Tomá-la-ei como uma verdadeira proposta descritivista

50 A conotação não é temporal, mas equivalente à do inglês *actually*.

para viabilizar a concepção da existência como um predicado de segunda ordem, e não um invólucro enganoso para uma concepção metalinguística da existência; e, sobre ela, apenas digo que os eventuais problemas em que esbarra são, no mínimo, menos evidentes que os das outras aqui apresentadas; pois, de fato, o tipo de descrições que ela sugere como equivalentes de nomes próprios se aproxima muito mais do comportamento lógico destes do que qualquer outro dos que vimos.

Proponho agora que tentemos dar um resumo a essa ópera dos nomes como abreviações de descrições definidas. Ainda que todas as sugestões de possíveis descrições definidas que seriam abreviadas por nomes próprios tivessem se mostrado insatisfatórias – o que, como se pode ver, parece ser ao menos questionável no que diz respeito à proposta das descrições definidas rigidificadas –, suponhamos que haja algum tipo de descrição definida que dê conta do recado, e tenha o comportamento rígido que convém aos nossos nomes próprios sem que ocorram os problemas do tipo do que ocorre em “o indivíduo idêntico a Tiago” ou outros impedimentos. Se assim fosse, estaríamos então autorizados a defender sem incoerências que proposições existenciais afirmativas e negativas de fato se reduziriam a declarações a respeito da instanciação ou não de predicados. Retornemos então à nossa proposição-termômetro – “Spock não existe” – e vejamos como essa concepção presta contas de sua verdade. Sua forma superficial em linguagem natural esconderia, sob o nome “Spock”, uma espécie de descrição definida a respeito da qual a proposição em questão diria que não é instanciada por nenhum indivíduo. A questão é: se acatássemos essa explicação, que motivo teríamos para sustentar a óbvia e inquestionável verdade da proposição “Spock não existe”?

Antes de responder diretamente a essa pergunta, consideremos o seguinte: mesmo que as propostas de descrições definidas acima não envolvessem os problemas e insuficiências destacados, porque deveríamos considerar que elas nos apresentariam “Spock” como a abreviação de uma descrição definida não instanciada? “O indivíduo que se chama ‘Spock’”; “o indivíduo que atualmente se chama ‘Spock’”; “o indivíduo idêntico a Spock”; não parece claro, a respeito de nenhuma dessas descrições, que não estejam instanciadas. Como é possível que *saibamos* que não é o caso que uma e apenas uma coisa tem a propriedade de

chamar-se “Spock”? – será que dispomos dessa informação? E se simplesmente houvesse alguma coisa que atendesse a essa descrição, sem que jamais o fato tenha vindo à tona? E se tal fato simplesmente *não pudesse* ser descoberto? O mesmo pode ser aplicado à outra das descrições da lista: como é possível que *saibamos* que nada atualmente se chama “Spock”? Quanto à terceira delas, ocorre exatamente o contrário do que dela se esperaria – há uma razão quase tão forte quanto possível para se considerar que se trata de uma descrição *instanciada*. Isso porque, segundo ela, a forma da proposição “Spock não existe” seria $\neg \exists x(x=\text{Spock})$; o que é absurdo! Se “Spock” abreviasse “o indivíduo idêntico a Spock”, então, para que essa descrição fizesse sentido, seria logicamente impossível que ela não estivesse instanciada – pois seu sentido dependeria do uso do próprio nome “Spock” como uma constante individual, e é trivial que, para todo indivíduo, haja ao menos e apenas um indivíduo idêntico a ele, a saber: ele mesmo. Além disso, mesmo para as outras duas descrições definidas consideradas neste parágrafo, também temos fortes razões para dizer que estão instanciadas: afinal, é um fato conhecido que nos referimos (e atualmente) a certo indivíduo com o nome “Spock”.⁵¹ Com essas descrições como candidatas a serem as abreviadas por “Spock” e a consideração de que a existência é o mesmo que a instanciação, portanto, não é difícil explicar *por que tipo de razão* a proposição “Spock não existe” *seria* verdadeira; mas não fica em nenhuma medida claro *o porquê* de essa proposição *ser* – como obviamente é – verdadeira.

Talvez esse pequeno desvio tenha ajudado a esclarecer o motivo pelo qual julgo que a resposta direta para a questão posta logo anteriormente – a saber: que tipo de motivo teríamos para sustentar a óbvia e inquestionável verdade de “Spock não existe” sob a pressuposição da concepção da existência como predicado de segunda ordem e dos nomes próprios como abreviações de descrições definidas? – teria de ser: o *fato* de que nenhum indivíduo instancia a descrição definida abreviada por “Spock”. Mas... como saber se de fato nenhum indivíduo na

51 E aqui alguém poderia dizer: “mas não nos referimos a nenhum indivíduo com o nome ‘Spock’ – Spock não existe! O nome ‘Spock’ não tem referência”. A isso, eu me reservo o direito de responder em breve, apenas a fim de não quebrar a continuidade de nossa reflexão. Adianto apenas o seguinte: a idéia de nomes sem referência tem um quê de oxímoro, e a forte tendência que há em se pensar como legítima a possibilidade de um nome não ter referência se deve a uma má compreensão da noção de referência de um nome ou de indivíduo.

realidade instancia tal descrição definida? Será possível que alguém procurou e examinou com a minúcia de um microscópio e a acuidade de uma águia até os confins mais recônditos do universo, e então garantiu que não há, em nenhuma localização espaço-temporal, nenhum indivíduo sequer que atenda à tal descrição definida correspondente ao nome Spock? E se o tivesse feito: o que garante que a existência de Spock se daria no espaço-tempo? – não nos esqueçamos do *slogan* da USS Enterprise: “...*to boldly go where no man has gone before*”! Alguém já verificou experimentalmente que anjos não existem, por exemplo?

Nesse ponto, alguém poderia responder que estou começando a confundir as coisas: que a existência seja um predicado de segunda ordem determina apenas as condições de *verdade* de proposições existenciais; como podemos *saber* da verdade ou da falsidade dessas proposições é um outro problema, do qual essa explicação não tem que dar conta. Mas eu insisto no rumo, e talvez me faça mais claro assim: faz *algum sentido* que alguém saia por aí procurando por Spock, a fim de *descobrir* se ele existe ou não?

A concepção da existência como um predicado de segunda ordem retira das afirmações que envolvem essa noção o estatuto com elas incompatível de uma trivialidade lógica, sem que, com isso, descambe-se para uma compreensão da existência como uma propriedade que impõe determinações a indivíduos, isto é, um predicado real – e essas são inegáveis vitórias. Mas é muito importante notar que, em compensação, TODAS as nossas proposições existenciais passam a precisar do suporte de FATOS para sua verdade ou falsidade – o que implica que, invariavelmente, serão necessários DADOS – obtidos por experiência, vivências, revelações divinas ou outra fonte – para que atestemos que algo existe ou não. A existência ou não das coisas poderia ser sempre matéria de uma *descoberta*, por assim dizer – e, assim, ainda que nos diga que motivos sustentariam a verdade de “Spock não existe”, o tipo de teoria a que aqui nos referimos não nos permite sustentar essa verdade como óbvia e inquestionável, tal como ela de fato é. Teorias semânticas, é bem verdade, nem sempre têm pretensões epistemológicas; mas elas em geral afetam de modo radical certas questões epistemológicas relevantes. E apesar de, em certo sentido, não dependerem dessas questões, que lhes seriam em certo sentido “posteriores”, dependendo das consequências que

gerem para elas, tais teorias deverão ser rejeitadas; pois de nada adianta acabar com a doença se o remédio acaba por matar o paciente. E que esse remédio de fato causa a morte do paciente se deflagra no seguinte: Spock certamente não existe! Todo adulto mentalmente sã tem tanta certeza disso quanto eu; não se trata de um delírio coletivo; e ninguém teve que vasculhar a realidade a fim de descobrir que isso é verdade. Temo, entretanto, que quem defende às últimas consequências que Spock não existe porque “Spock” é a abreviação de uma descrição definida sem instância deve admitir que, de fato, *não sabe* se Spock existe ou não, mas que *acredita* nisso; quiçá porque nunca o tenha visto ou ouvido falar de quem tenha visto – assim como muita gente apenas *acredita* que alienígenas inteligentes não existem, e diz que *sabe* disso. Acontece que não há espaço para dúvida aqui: que Spock não exista é tão certo quanto algo pode ser; não é uma informação sobre a natureza do “O QUE” de Spock; e tampouco é uma informação sobre os fatos do mundo, que exija com estes familiaridade a fim de poder ser julgada como verdadeira ou falsa. Se alguém está familiarizado com o *uso* do nome “Spock”, então *sabe*, e não meramente crê fortemente, que Spock não existe.

Note-se que, neste momento, retorna naturalmente à luz dos holofotes uma das questões que já tinham sido declaradas centrais para a nossa discussão, a saber: que Spock não exista é algo trivial ou não? Em que sentido ou medida? Bem, vimos anteriormente que certamente não se trata de uma trivialidade lógica, como a correção de um erro categorial de natureza lógica. Mas isso com o que agora nos deparamos nos permite dar um passo à frente: tampouco se trata de algo determinado por uma *questão de fato* – caso assim fosse, seria necessário *descobrir* o *fato* de que Spock não existe para que se tomasse conhecimento de que “Spock não existe” é verdadeira; o que é totalmente disparatado. Portanto, podemos dizer que não se trata de uma trivialidade lógica; tampouco de uma contingência à mercê dos caprichos dos fatos. Nem preto, nem branco – mas, veremos, nem por isso um tom menos nítido.

A principal conclusão a ser aduzida das reflexões negativas levadas a cabo até aqui é a de que a existência, tal como a entendemos, não se mistura ou reduz às noções formais que compõem o arcabouço conceitual da lógica em nossa tradição: como procuramos mostrar, não é possível defender que seu sentido está

embutido na noção de indivíduo ou na noção de quantificação particular sem que com isso nos comprometamos com disparates ou nos enredemos em dificuldades invulgares e, julgo, insolúveis.

4.5

Prelúdio negativo à parte positiva: a existência não é um predicado metalingüístico de nomes

Tentarei agora esclarecer a última – e também a mais envolta em névoa – das concepções possíveis da noção de existência listadas no início desse capítulo. Refrescando a memória do leitor: trata-se da concepção segundo a qual a existência seria um predicado de indivíduos, porém não real e não trivial. À guisa de preparação, proponho que, antes de mergulharmos diretamente na questão, nos dediquemos a esclarecer um frequente mal-entendido a respeito de nomes próprios, referência e indivíduos. Há alguns parágrafos atrás, dei-me ao luxo de postergar a resposta a uma possível objeção à minha exposição, que levantei numa nota de rodapé. A objeção consistia no seguinte: “... não nos referimos a nenhum indivíduo com o nome ‘Spock’ – Spock não existe! O nome ‘Spock’ não tem referência’.” Em outras palavras: a não existência de Spock dever-se-ia, de uma maneira ou de outra, ao fato de que o nome “Spock” não tem referência. A proposição “Spock não existe”, nesse sentido, poderia ser entendida como não dizendo em absoluto nada a respeito de Spock, o indivíduo, tampouco a respeito da instanciamento de alguma descrição; mas, antes, a respeito do *nome* “Spock” – e diria dele que não possui uma referência. Uma explicação assim para a existência conferir-lhe-ia o estatuto de uma espécie de predicado metalingüístico conveniente a nomes; e diria destes que têm ou não uma referência – isto é, diria que há ou não algo que é por ele nomeado. E eis aí um exemplo de predicado que atende às especificações do item b.2): não seria trivial – isto é, se aplica a certos nomes, mas não a outros –; e seria, mesmo que num nível metalingüístico, de primeira ordem – pois os nomes, aquilo a que ele pode convir, não são insaturados.

A explicação de “Spock não existe” como uma predicação em nível metalinguístico que declara que o nome “Spock” não tem uma referência parece atribuir mais uma vez à linguagem natural o papel de uma superfície enganadora, que não transparece a verdadeira forma lógica da proposição que exprime. Haveria, desta feita, uma sistemática indução a uma confusão entre o uso e a menção do nome “Spock”: a estrutura gramatical de “Spock não existe” sugere que aí se diz algo a respeito de Spock, o indivíduo; e, desta forma, nos entregamos a uma quixotesca busca pela quimérica determinação que seria a existência, e etc. – a velha história que aqui já contamos e repetimos. Mas, em verdade, o afirmado seria a respeito do nome “Spock”, e seria algo perfeitamente simples e compreensível: que a ele não corresponderia nenhum indivíduo.

A uma proposta como essa, eu reagiria inicialmente com uma questão: em virtude de quê chamamos certo signo de um nome? Várias coisas, é bem verdade: nomes – e tenho aqui em mente nomes próprios – servem a muitos e diversos propósitos em diferentes situações em nossa linguagem. Mas uma coisa que parece comum a todos é, em última análise, que eles *nomeiam algo*. A idéia de um nome destituído de referência soa como um oxímoro – um nome que não nomeia estrita e rigorosamente coisa alguma é como um ferro de madeira. Em princípio, ou algo é nome de algo, ou não é em absoluto um nome. Afinal, o que diferenciaria “Spock” de uma sequência de letras como “ansjflnsafnaç”? Entre signos que não nomeiam nada, como diferenciar o que é nome do que não é nome? – e como é possível dizer de certo signo que é um nome se esse signo não nomeia coisa alguma? Em certo sentido, nome e nomeado têm entre si uma relação parecida com a que há entre a cor de uma superfície e a própria superfície: só há sentido em se falar em cores aí onde houver alguma superfície; e, embora qualquer superfície pudesse até não ter a cor que tem em particular – aliás, embora possa ser considerada sem qualquer cor (como se faz em geometria, por exemplo) –, uma superfície apenas poderia se fazer visível na medida em que tivesse alguma cor, não importa qual; e a cor que a torna visível é aquela que ela contingentemente vem a ter. Analogamente: nomes só ocorrem aí onde haja algo que nomeiem; e embora qualquer coisa nomeada pudesse não ter o nome que tem – ou mesmo não ter nenhum nome – é apenas na medida em que tem algum nome

que é possível que a ela nos refiramos na linguagem; e o nome que permite que a ela nos refiramos é aquele que ela contingentemente vem a ter. Se “Spock” é de fato um nome, portanto, então, como tal, nomeia algo. E a questão é que, se alguém negar que “Spock” é um nome, então haverá de explicar a contento como é possível que o usemos como se o fosse.

A concepção metalinguística da existência, portanto, explicaria a verdade de “Spock não existe” ou bem negando que “Spock” seja um nome, ou bem se comprometendo com a estranha idéia de que “Spock” é um nome que nada nomeia. Mas vimos que isso é – ou, ao menos, apresentamos alguns indícios significativos de que isso parece – inaceitável se admitirmos que Spock é de fato um nome. Se a “Spock” corresponde algum indivíduo na mera medida em que se trata de um nome, então a verdade de “Spock não existe” não pode ser explicada como se devendo à ausência de referência do nome “Spock”. O conflito se dá entre, de um lado, a explicação segundo a qual o nome “Spock” não nomeia nada, e por isso, “Spock não existe” é verdadeira; e, de outro, a premissa de que todo nome nomeia algo e, portanto, “Spock não existe”, apesar de verdadeira, não o poderia ser em virtude de não haver algo nomeado por “Spock”.

A maneira mais simples de se resolver o conflito seria negando a “Spock” o estatuto de nome. Dou-me ao luxo de, aqui, não tecer comentários a respeito desse tipo de posicionamento. As outras saídas possíveis envolvem escolher um dos lados do conflito. Mas o único dos lados que pode ser sustentado em conjunto com a concepção metalinguística da existência em exame é o que nega que “Spock” nomeie algo.

Julgo que o que leva muitos a tenderem a negar que “Spock” nomeia algo é, em geral, segundo entendo e como procurarei esclarecer adiante, não a crença em que “Spock” seja um barulho ou sequência de letras insignificante, mas sim uma má compreensão da noção de “indivíduo”.

Em verdade, confesso que acho relativamente fácil construir uma espécie de raciocínio ingênuo que, pretensamente, sustentaria a consideração de que “Spock” é um nome que não nomeia nada. Se “Spock” se referisse a algum indivíduo, então a conclusão de que existe Spock – o indivíduo a que “Spock” se

referiria – seria inevitável; pois como é possível que “Spock” se refira a certo indivíduo e que, simultaneamente, não exista o indivíduo ao qual “Spock” se refere? Mas logo se pode ver que esse tipo de raciocínio é tortuoso: pois a conclusão a que se chega é que ao indivíduo Spock conviria a existência caso o nome “Spock” tivesse uma referência – mas estamos sob a suposição de que a existência é um predicado metalinguístico que convém apenas a nomes! Uma vez mais, o fantasma da espúria concepção da existência como um predicado trivial de indivíduos vem assombrar as nossas investigações, servindo dessa vez de mola propulsora para a conclusão precipitada de que o nome de algo que não existe é nome de coisa nenhuma. Se um nome pode prescindir de algo a que nomeie, portanto, então a justificativa há de ser outra – e parece que fornecer alguma não é uma tarefa trivial.

Creio que a única possibilidade para uma tentativa ulterior de justificativa desse ponto seria endossar uma distinção *a la* Frege entre duas dimensões semânticas em um nome: *Sinn* e *Bedeutung*; sentido e referência. Segundo uma teoria assim, um nome sem referência se manteria diferente de uma sequência aleatória de letras sem referência porque o primeiro teria sentido, e a segunda não. Um demérito desse tipo de explicação, no entanto, é a pouca clareza a respeito de em que consiste, mais precisamente, o sentido de uma expressão ou nome. Por exemplo: frequentemente, a noção fregeana de sentido de uma expressão é caracterizada como “o modo de apresentação da referência” dessa expressão. Mas como falar do modo de apresentação da referência de uma expressão que não tem referência alguma? Não me aprofundarei em considerações sobre esse tipo de teoria, e nem tenho algum parecer a respeito de sua procedência ou viabilidade a oferecer, quer a favor, quer contra – apenas a aponto como uma possibilidade de salvação da idéia de nomes sem referência, ainda que envolva dificuldades severas para quem a despose.

Ao invés de buscar refutar com mais solidez a possibilidade de se falar em nomes que não nomeiam nada – o que, embora me pareça uma tarefa possível e potencialmente muito frutífera, certamente não seria fácil –, tomo agora como fim uma tarefa que, de certa maneira, lhe é inversa: a de defender a concepção de que nomes de coisas que não existem possuem referência – que, tamanha é a sua

impopularidade, é por muitos quase que desprezada. A questão a ser esclarecida aqui é: o que significa ser a referência de um nome? (Novamente, como já deve estar claro, tenho em mente nomes próprios.) Que condições algo tem que atender para que seja verdadeiro que esse algo é a referência de um nome? Que tipo de coisa pode ser referência de um nome?

A língua inglesa tem uma expressão que responde a isso de um jeito pitoresco e esclarecedor: *you name it!* Algo – qualquer coisa –: isso é o que pode ser a referência de um nome; ser algo, o que quer que seja: essa é a condição a ser atendida para que se possa ser referência de um nome! E a questão é que toda e qualquer coisa atende a esses critérios: podemos, em princípio, nomear simplesmente tudo.

“Por essa razão Spock não pode ser a referência de um nome. Não podemos nomear Spock: ele não existe, não é coisa nenhuma!” – este tipo de colocação é sintomático de uma total distorção na compreensão da questão. Veja como há nela uma contradição performática: “não podemos nomear Spock” – o nome “Spock” é usado para nomear algo que é dito não poder ser nomeado!

“Mas como admitir que Spock é algo se Spock não existe?” – e a existência é agora tomada como condição de possibilidade para que se diga de algo que é algo. Mas é possível falar de algo que não seja algo, afinal? – a idéia nem sequer faz sentido! Entretanto, é evidente que Spock – bem como Gandalf, Poirot, Sherlock Holmes, etc. – não existe. Tudo – ou, pelo menos, tudo aquilo a que podemos nos referir – é algo; mas nem tudo existe, é claro. A dificuldade que muitos têm em aceitar isso se deve à admissão implícita ou explícita por sua parte de uma das premissas mais arraigadas de que tenho notícia: a de que a noção a que nos referimos com “algo”, “coisa”, “indivíduo”, etc., é uma noção de natureza *ontológica*. Isso se deflagra claramente no vocabulário usado por alguns como sinônimos dessas noções: “ser”, “ente”, “entidade”, “objeto” – não que essas palavras carreguem necessariamente consigo algum peso ontológico inalienável, mas elas inegavelmente são usadas com frequência em contextos em que possuem esse tipo de conotação; especialmente, vale notar, quando empregadas no seio da literatura filosófica. A exposição dessa premissa é o âmago desta dissertação. Isso

porque é nela que reside a razão para a rejeição da plausibilidade de se considerar que Spock – e tudo o mais que é fictício, fantasioso, onírico, etc... – é um indivíduo, que “Spock” – e tudo o mais que é nome dessas coisas – pode ter uma referência, etc.; e, por conseguinte, é ela que funciona como o alicerce sobre o qual se erguem as concepções da existência como a trivial, a de segunda ordem e a metalinguística – isto é, as concepções que se dispõem a graves e variadas penas para rejeitar que a existência seja um predicado que *pode ser negado* a indivíduos.

Enquanto se considera que Tiago existe, não há nenhum problema lógico realmente grave em conceber a existência como um predicado de indivíduos; as supostas dificuldades surgem quando nos vemos forçados a admitir que Spock não existe, e supomos que, na mera medida em que algo é um indivíduo, tem peso ou valor ontológico de algo real – pois isso resultaria num incontornável paradoxo, a saber: que algo pertence ao domínio da ontologia – isto é, é real – e, simultaneamente, não existe. Daí nos vemos forçados a negar que a existência seja um predicado que convém a indivíduos, e ou a) defender que ela convém apenas a nomes, dizendo deles que têm ou não referência – e, com isso, forçosamente justificar a possibilidade de haver nomes que não nomeiam coisa alguma; ou b) defender que ela convém apenas a descrições – e, com isso, forçosamente argumentar que Spock (e o resto das coisas que não existem) não é algo, e que “Spock” (e o resto dos nomes dessas coisas) não é um nome.

Mas, afinal de contas, qual é a razão que temos para aceitar que a noção de indivíduo pertence à jurisdição da ontologia – além, talvez, da recorrência, despreocupação e aparente impunidade com que é tratada assim na literatura filosófica? Em uma reflexão sobre o legado do tão caricaturado Alexius Meinong, Gilbert Ryle, já na fase mais tardia de sua carreira, nos diz:

“We in 1970 do not merely suspect that Gegenstandstheorie will not do; we have learned just why it will not do; and to have learned this is to have learned from Meinong, via Russell and Wittgenstein, an important and new lesson about thinking, though not the one intended by Meinong.(...)”

For though of course we can think, talk and say true things 1) about Socrates; 2) about the fact that Socrates was snub-nosed; 3) about the snubness of his nose, none the less, when we have done so, we still cannot enumerate three somethings, three members of any one genus or species, that we have thought or talked about --unless we like to speak vacuously of all three as

'subject-matters', or 'remark-topics'; and if we do this, we see at once that the important-sounding word 'object' never did have any other positive function than to be a synonym for 'subject-matter' or 'remark-topic'. The three phrases carry the same ontological burdens --namely none. To parody Kant, '... is an object' is not a predicate. 'Is so and so an it?' is not a proper question. About what can we significantly ask 'Is it an object or not?' If asked 'How many Objects, i.e. how many its, are mentioned in this newspaper-article?' we could no more even begin to make a count than we could even begin to make a count of the Events that took place in the course of the Battle of Waterloo; or than we could even begin to make a count of the Actions that someone had performed or the Experiences that he had between 10 a.m. and 11 a.m. Category-words do not list countables -- not because they list too many to count, but because they do not provide qualifications for, or disqualifications from being on any list. 'It' does not describe; 'object' does not distinguish."⁵²

Minha sugestão inicial é a de que, em nível formal, indivíduos – isto é, tudo aquilo de que podemos dizer que é “algo” – são, antes de tudo, nada mais nada menos do que os correlatos semânticos inalienáveis dos elementos sintáticos a que chamamos de termos singulares: é por se referirem a indivíduos que signos se constituem como termos singulares, e é na medida em que pode ser referência de termos singulares que faz sentido que nos refiramos a algo como um indivíduo. Não há peso ontológico algum necessariamente atrelado a esta noção, que é neutra a este respeito, e que responde não à ontologia, mas à Lógica. Assim como eu sou algo que existe, Spock é algo que não existe, e não há nenhum problema nisso – não cabe à Lógica separar o que é da competência da ontologia do que não é; e tampouco cabe a nós, ao menos assim sem mais, reduzir os domínios da Lógica aos da ontologia. O que proponho é que, assim como Kant retirou noções como a de espaço e tempo do domínio das coisas consideradas isoladamente e as definiu como formas puras da sensibilidade às quais há de se adequar tudo aquilo que podemos experimentar sensivelmente, que retiremos da noção de indivíduo um fardo ontológico que não lhe cabe – isto é, que paremos de compreendê-la como uma determinação formal intrínseca e distintiva de supostos objetos independentes da linguagem aos quais podemos nos referir por meio dela, e passemos a compreendê-la como uma categoria semântica formal ou forma lógica

52 RYLE, G., *Intentionality-Theory and the Nature of Thinking*, In: Haller Rudolf (ed.), *Jenseits von Sein und Nichtsein. Beiträge zur Meinong-Forschung*, p.7 et. seq..

à qual há de se adequar, por força da estruturação lógica da linguagem, tudo aquilo a que podemos nos referir com termos singulares.

Aceitando essa sugestão, perdemos a suposta razão que tínhamos para nos empenhar em tentar explicar ou justificar que a) há certas coisas a respeito das quais é possível dizer que não as há; b) que nomes são descrições; ou que c) que certos nomes não nomeiam coisa alguma; e estranhezas afins. Na esteira disso, é também possível enxergar como despropositada uma série de tentativas de se evitar supostas consequências ontológicas da lógica advindas de chamados “pressupostos existenciais”, tais como os que ocorrem em Aristóteles e, desde Frege, na lógica matemática clássica. O pressuposto de que todos os predicados possuem pelo menos uma instância não implicaria a existência de coisa alguma – e não seria por força de consequências ontológicas descabidas que ele deve ser rejeitado, mas sim porque representaria uma limitação *lógica* significativa no sistema aristotélico (caso de fato estivesse nele presente, é claro; premissa cuja aceitação seria, procurei mostrar, infundada.)

O mesmo poderia ser dito do pressuposto de que o domínio de quantificação da lógica não é vazio: tal limitação não implica a existência de coisa alguma, e as consequências ontológicas dela são nulas. A questão é: se não para evitar impor à lógica compromissos ontológicos indevidos, que razões teríamos para rejeitá-lo? “Ora, a simples constatação de que a desconsideração do domínio vazio restringe a generalidade da lógica de maneira em princípio desnecessária!”, alguém poderia dizer. E devo confessar que acho essa uma razão bastante satisfatória para tanto. Não obstante, poder-se-ia ver, nesse tipo de raciocínio, uma razão para se tomar partido das chamadas lógicas livres – e, desse movimento, vejo-me forçado a discordar.

Apenas a fim de evitar mal-entendidos, esclareçamos alguns pontos a esse respeito. É muito comum haver confusão, simplismo ou imprecisão em caracterizações da noção de lógica livre: alguns dizem que livres são as lógicas que não assumem a não-vacuidade de seu domínio de quantificação; outros, que as lógicas livres são aquelas que rejeitam a exigência de que todo termo singular denote algo em absoluto. Ambas as noções estão erradas: em verdade, lógicas

livres definem-se como tal por rejeitarem a exigência de que todo termo singular denote algo *no domínio de quantificação*. Isto é: poderíamos ter uma lógica que assumisse a não-vacuidade de seu domínio, que exigisse de todos os seus termos singulares que denotassem algo, e, ainda assim, que fosse uma lógica livre: bastaria que ela rejeitasse que os indivíduos denotados pelos seus termos singulares pertencessem todos a seu domínio.

É possível que alguém considere que quando não assumimos que haja algum indivíduo no domínio, estamos livrando a lógica de uma *pressuposição* ontológica e material indevida. Dessa forma, por razões óbvias, não haveria teoremas “existenciais”: e, assim, a consideração do domínio vazio livraria a lógica também de *conseqüências* ontológicas e materiais indevidas que decorreriam daquela pressuposição. Bem, é evidente que uma lógica que considere a possibilidade do domínio vazio não precisa ser uma lógica livre: basta que ela não disponha de termos singulares. Não obstante, se uma lógica contém termos singulares em sua linguagem e não exige que a seu domínio pertença ao menos um indivíduo, então ela forçosamente é livre: pois como o domínio pode ser vazio, não é possível assumir que todos os termos singulares denotem algum indivíduo pertencente ao domínio (em verdade, é claro, não é possível assumir sequer que algum termo singular o faça).

Contudo, após as observações feitas a respeito dos nomes próprios e dos seus “proprietários” – os indivíduos –, há que se reconhecer que não é possível lidar com a idéia de uma lógica livre que não assume a não-vacuidade de seu domínio (o que se chama de lógica inclusiva ou lógica universalmente livre) como algo livre de problemas. Se de fato aceitarmos as sugestões recém-feitas sobre a relação entre nomes e nomeados, a possibilidade de se falar com sentido em coisas como termos singulares que não denotam coisa alguma é posta em xeque – e, fatalmente, esse tipo de lógica endossa essa possibilidade como algo logicamente legítimo.

Explico-me: uma lógica universalmente livre, por definição, conta, em sua linguagem, com termos singulares que não necessariamente denotam indivíduos no seu domínio de quantificação. Por si só, essa possibilidade seria inofensiva –

afinal, ainda poderíamos entender que os termos singulares nesse tipo de lógica necessariamente denotam algo, ainda que fora do domínio de quantificação. Entretanto, há ainda algumas implicações que não foram consideradas. Em qualquer lógica que seja, os termos singulares em princípio deveriam ou bem denotar algo que pertence ao domínio de quantificação, ou bem denotar algo que não pertence ao domínio de quantificação; de acordo com nossas reflexões anteriores, se não denotam coisa alguma, então não se constituem como termos singulares – pois não há como signos serem arbitrariamente estipulados como termos singulares: é na medida em que têm certo papel semântico que se constituem como tal. Dito isso, suponhamos então que o domínio de quantificação seja vazio – hipótese cuja permissão é a marca distintiva das lógicas universalmente livres com relação a outras lógicas livres. Sob essa hipótese, as alternativas anteriores se reduzem automaticamente a apenas uma: como não haveria indivíduos no domínio de quantificação, então evidentemente os termos singulares não mais poderiam denotar algum indivíduo a ele pertencente – isto é, teriam que denotar algum indivíduo que não pertencesse ao domínio. No entanto, para garantir que esses termos de fato denotassem algo, seria necessário que supuséssemos a não vacuidade do que podemos chamar de o complemento do domínio de quantificação – não fosse assim, este também poderia ser suposto vazio, e não estaria garantido que haveria qualquer indivíduo ao qual os termos singulares pudessem se referir. Mas qual seria o sentido de nos livrarmos de um pressuposto feito sobre o domínio de quantificação e abraçar esse mesmo pressuposto a respeito do complemento desse domínio? – qual seria o propósito de deixar de supor que há algum indivíduo no domínio de quantificação apenas para passar a supor que há algum indivíduo fora desse domínio? Evidentemente nenhum – e o partidário da lógica universalmente livre deve então permitir a vacuidade não apenas do domínio, mas também de seu complemento. Mas aceitar isso extingue completamente qualquer meio de manter-se a exigência de que termos singulares necessariamente denotam algo. Logo, esse tipo de lógica – salvo sob uma incoerente suposição de que o complemento do seu domínio de quantificação não é vazio – legitima a possibilidade de termos singulares não denotarem coisa alguma.

Meu parecer a esse respeito é o seguinte: se, em nome da generalidade, julgarmos que domínios vazios devem ser levados em consideração pela Lógica, então devemos abdicar de manter termos singulares na linguagem. Se o universo (e com isso, me refiro à união do domínio com seu complemento) pode ser vazio, não está de antemão garantido por condições estritamente formais que termos singulares tenham algum sentido – ou melhor, que sejam possíveis coisas como termos singulares. Ora, mas se o sentido desses termos depende de fato da suposição da não vacuidade do universo – do ponto de vista da lógica universalmente livre, uma suposição material – qual seria a justificativa para dar lugar a eles numa linguagem formal? A idéia de uma lógica universalmente livre inevitavelmente envolveria, portanto, uma compreensão dos termos singulares que julgo ser deficiente. Em suma: esse tipo de lógica não apenas não se prestaria a evitar supostos compromissos e pressuposições ontológicas indevidas na Lógica – que, como argumentado, jamais decorreriam de algo como a restrição da lógica a domínios não vazios ou pressupostos afins –, como também povoaria o aparato formal da Lógica de insólitos quasímodos linguísticos: termos singulares que, em certos contextos, não denotam coisa alguma.

Ainda assim, resta a questão: por que manter os termos singulares na linguagem? Em nome da generalidade, como já mencionado, poderia ser mais adequado abrir mão do pressuposto pretensamente material de que o domínio não é vazio e, junto com ele, dos termos singulares. Mas, por outro lado, por que não inverter o questionamento: será que a exclusão dos termos singulares da linguagem não tornaria por demais incompleto o “retrato do aparato formal do discurso declarativo”? Se, como é o habitual na tradição da lógica dos predicados, consideramos que termos singulares fazem de fato parte de um âmbito formal, nada haveria de material na pressuposição da não vacuidade do domínio⁵³ da

53 Alguém poderia aqui dizer: “você deveria ter dito universo, e não domínio de quantificação: pois a exigência semântica posta pelos termos singulares é que haja indivíduos aos quais eles se referem – e isso não implica que deva ser possível quantificar sobre esses indivíduos.” Muito bem; mas agora encontro oportunidade para um comentário que, em conjunto com o já exposto, coloca em questão a própria viabilidade semântica das lógicas livres: qual é o sentido de se considerar que pode haver indivíduos fora do domínio de quantificação da lógica? Segundo entendo, isso sim espelharia uma clara e indevida restrição à generalidade da lógica: o postulado lógico de um âmbito – possivelmente não vazio – de indivíduos que escapam ao arbítrio da lógica. Não faz nenhum sentido que a Lógica postule que, entre os indivíduos, pode haver aqueles que não são de sua competência. Se há razões para se julgar que pode haver certos indivíduos que não se adequam

lógica – que haja indivíduos é simplesmente uma decorrência formal da semântica dos termos singulares; tão formal quanto sua presença numa linguagem lógica. A controvérsia sobre se devemos ou não adotar o pressuposto da não vacuidade do domínio de quantificação da lógica, portanto, não diz respeito a uma questão de ontologia ou da interação entre a ontologia e a lógica – trata-se, antes, de uma questão concernente à doutrina dos elementos de lógica, a saber: se a noção de termo singular é ou não formal do ponto de vista lógico; questão essa cuja resolução, qualquer que seja, não tem qualquer consequência ontologicamente relevante.

Eu gostaria de fazer mais considerações explícitas a respeito da noção de indivíduo, que é, sem dúvida, central para esta dissertação; entretanto, tomar esse rumo nos levaria a um trabalho de comprimento (e, quiçá, também de cumprimento) inviável neste formato. Passarei, portanto, finalmente, à parte efetivamente positiva deste capítulo, em que será oferecida uma caracterização da noção de existência que, levando em consideração todos os desenvolvimentos até aqui levados a cabo, evita as inconveniências constatadas nas anteriores; e que, talvez assim, desenvolva indiretamente alguns esclarecimentos ulteriores a respeito da noção de indivíduo.

4.6

A parte positiva: a existência como predicado não real e não trivial de indivíduos em geral

No que já se desenvolveu até aqui, rejeitamos alguns tipos de concepções da noção de existência presentes na tradição: a) o da existência como um predicado real; b) o da existência como uma predicado trivial de indivíduos; c) o da existência como um predicado de segunda ordem; d) o da existência como um

a pretensas leis lógicas, então o problema estaria é nessas leis, que deveriam ser mudadas a fim de espelhar as regras formais que estruturam o funcionamento não de nossas declarações a respeito de certos indivíduos, mas de indivíduos *em geral*; os eventuais indivíduos que representariam possíveis exceções a essas leis insuficientemente gerais para serem consideradas leis da Lógica, portanto, de maneira nenhuma deveriam ser, em virtude das determinações dessas leis, relegados pela Lógica a um âmbito fora da jurisdição de sua quantificação.

predicado metalinguístico de nomes. A base dessa rejeição se explica basicamente pelo fato de que nenhuma dessas concepções é capaz de, em última análise, fazer jus a certos aspectos relevantes da nossa noção de existência.

Como já disse em outra oportunidade, uma das melhores e mais simples caracterizações da dificuldade envolvida no esclarecimento da noção de existência – bem como de alguns aspectos de que esse esclarecimento deve dar conta – de que tenho notícia é oferecida por Barry Miller na abertura de seu artigo *Existence*, a versão anterior do verbete sobre a existência na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*:

“Like many philosophically interesting notions, existence is at once familiar and rather elusive. Although we have no more trouble with using the verb ‘exists’ than with the two-times table, there is more than a little difficulty in saying just what existence is. Existing seems to be at least as mundane as walking or being hungry. Yet, when we say ‘Tom is hungry’ or ‘Tom is walking’, it may be news to those not in Tom’s vicinity, whereas ‘Tom exists’ would be news to no one who knew Tom, and merely puzzling to anyone who did not. Again, we know what it is like to be hungry or to walk, but what is it like to exist, what kind of experience is that? Is it perhaps the experience of being oneself, of being identical with oneself? Yet again, we can readily indicate what is meant by Tom’s walking, but surely Tom’s existing is not something we can indicate to anyone. On the face of it, there would seem to be no way at all in which we can explain what existing is.” (Barry Miller – Existence. Stanford Encyclopedia Of Philosophy archives)⁵⁴

Quero deixar de antemão claro que não tomo por objetivo esclarecer definitivamente ou de uma vez por todas o significado da noção de existência: isso porque tal tarefa seria destarte impossível. Como toda noção de nossa linguagem natural, a existência envolve imprecisões e indeterminações constitutivas que não podem ser resolvidas com vãs estipulações artificiais de estudantes de filosofia, por mais bem-intencionadas que sejam. Na *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, um importante texto pré-crítico em que Kant discorre sobre as diferenças entre a matemática e a filosofia, o filósofo nos ensina uma lição a respeito da atividade filosófica, para a qual muitas vezes não se presta a devida atenção (Ak. II, 285):

“A primeira e principal regra é esta: não se comece com definições (...). Em vez disso, procure-se com cuidado, em seu objeto, em primeiro lugar, aquilo

54 MILLER, B., *Existence*. disponível em:
<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/existence/>>

de que se está imediatamente certo a respeito dele, antes mesmo que se tenha sua definição. Tirem-se consequências a partir daí e procure-se adquirir, no principal, apenas juízos verdadeiros e certos sobre o objeto, tampouco sem ostentar, desde já, uma esperada definição, que jamais se deve arriscar, mas que só se deve admitir quando ela se oferece distintamente pelos juízos mais evidentes.”⁵⁵

A existência não é uma noção caída dos céus, e, em sua análise e esclarecimento, não devemos tratá-la como tal: trata-se, como coloca Barry Miller, de uma noção familiar e de uso corriqueiro, que não pode ser explicada a revelia dos contornos que lhe são impostos pelo seu efetivo emprego, que é constitutivo de seu sentido. No fim das contas, a razão decisiva pela qual fracassam as concepções da existência analisadas até aqui é o fato de que elas acabam por distorcer aspectos sumamente relevantes da noção que pretendem esclarecer em nome da manutenção de estipulações artificiais para o sentido da existência que, embora aparentemente esclarecedoras quando empregadas em problemas e dificuldades particulares (cujas resoluções, a propósito, costumam ser a força motriz de sua idealização), acabam por impedir uma descrição fidedigna da noção e de seu funcionamento – o que é, desde o início, o principal objetivo. Em nome da resolução de problemas pontuais – quiçá importantes, é bem verdade, mas pontuais, ainda assim – esforços hercúleos são empregados para justificar premissas das mais estranhas e pouco evidentes; premissas essas cuja aceitação é, no entanto, condição necessária para a manutenção das concepções da existência que solucionam os tais problemas pontuais, e que são então abraçadas *ad hoc*, e, como mencionado, não sem muitas dificuldades.

Por essa razão, friso, antes de sair em defesa de qualquer consideração positiva a respeito de traços importantes e distintivos da noção de existência, que pretendo aqui tratar dela apenas na medida em que consiste em uma noção cujo sentido é, simultaneamente, *ontológica e epistemologicamente relevante* – como talvez já esteja sugerido pelas reflexões empreendidas até aqui. Como costuma acontecer com noções naturais de nossa linguagem, há situações em que o emprego da noção de existência não apresenta certos dos traços que muitas vezes a literatura filosófica considera a ela essencial – assim ocorre com a noção de existência quando dizemos, por exemplo, que “existem magos tão poderosos

55 KANT, I., *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, In: *Escritos pré-críticos*, p.118 et. seq.

quanto deuses”: isso não implica que haja algum mago perambulando por aí em algum lugar da realidade. A relevância ontológica da existência nessa proposição é nenhuma, e ela de fato se limita à afirmação da instanciação de uma descrição. E talvez aqui alguém dissesse: “mas não se trata de um emprego genuíno da noção de existência nesse caso – apenas um impróprio, marginal.” Mas isso é peremptório – tal julgamento só é possível se algum outro tipo de emprego da noção é privilegiado de antemão; e que argumentos sólidos temos, que partam da noção que procuramos compreender melhor, que justifiquem tal privilégio? Há também, da mesma forma, empregos da existência como um predicado trivial de indivíduos, que, por mais anômalos e estranhos que sejam, não devem ser ignorados, e a tornam uma noção totalmente irrelevante do ponto de vista epistemológico. Portanto, ao invés de alargar indevidamente minhas ambições e acabar por me envolver em problemas de que não tenciono tratar, declaro logo de saída que tudo o que direi a respeito da noção de existência tem por objetivo prestar esclarecimentos a respeito dessa noção apenas na medida em que ela é ontológica e epistemologicamente relevante.

Na esteira da lição de Kant, tenho procurado, até aqui, ater-me ao que de mais inquestionável há a respeito do nosso presente objeto de estudo como base para minhas conclusões: que há certas proposições existenciais afirmativas verdadeiras (“Björn Borg existe”, “tenistas suecos existem”), há certas proposições existenciais negativas verdadeiras (“Spock não existe”, “Vulcanos não existem”), a verdade de nenhuma dessas proposições decorre de uma trivialidade lógica, e a verdade de ao menos uma delas – a saber, “Spock não existe” – não é decorrente de ela descrever algum fato do mundo, além de não representar qualquer acréscimo de informação sobre a natureza de Spock e ser inquestionavelmente verdadeira para quem quer que saiba usar o nome “Spock”.

Proponho, como nosso próximo passo em direção a maior clareza sobre essa noção, que voltemos uma vez mais nossa atenção para a possibilidade de tratarmos da existência como um predicado não trivial e não real de indivíduos em geral. Uma caracterização dessa noção aqui já discutida e que se conforma a esses moldes é precisamente a concepção kantiana de existência como posição absoluta. Ocorre que, como já dito, pouco é possível esclarecer a respeito dessa obscura

doutrina – o que é admitido pelo próprio Kant. Contudo, demoremo-nos uma vez mais em considerar alguns aspectos do parecer desse filósofo sobre a noção de existência.

Não foi à toa que chamamos de “registro epistêmico” a parte da explicação de Kant sobre a existência que ele identifica com seu emprego na linguagem corrente. Como se pode perceber claramente em sua descrição do pretense uso corrente dessa noção, o filósofo tem em mente apenas as afirmações existenciais que envolvem *atestar que se sabe* que algo existe. Recordemo-nos de suas palavras:

“A existência, porém, nos casos em que aparece como predicado na linguagem de uso corrente, não é tanto um predicado da própria coisa, como, antes, do pensamento que se tem dela. Por exemplo, o cavalo-marinho [*seeinhorn* – narval?] existe e o unicórnio não existe. Isto quer dizer que a representação dos cavalos marinhos é um conceito que provém da experiência, ou seja, é uma representação de uma coisa existente. Daí, para garantir a correção desta proposição sobre a existência de tais coisas, não se deve procurar no conceito do sujeito, visto que aí se encontram somente os predicados da possibilidade, mas sim na origem do conhecimento [*erkenntniss*] que eu tenho disso. Diz-se: vi-o ou ouvi-o de quem viu.”⁵⁶

Que a representação de algo tenha origem na experiência é colocado por Kant como condição *suficiente* para que algo exista, e como condição *necessária e suficiente* para que se “garanta a correção desta proposição”, isto é, para que se *saiba* ou que se possa atestar com fundamento que algo existe – pois, em princípio, algo pode existir sem que tenha de si uma representação com origem na experiência, ainda que seja devido reconhecer que, de acordo com a doutrina de Kant, isso jamais poderia ser conhecido ou justificadamente atestado sem a concorrência de uma representação nesses moldes. Por essa razão, na medida em que Kant identifica as asserções existenciais na linguagem corrente com predicções não a respeito “da própria coisa, como, antes, do pensamento que se tem dela” que atribuem a este origem na experiência, o que de fato se atestaria quando se diz “O narval existe e o unicórnio não existe” seria então que *se sabe* que narvais existem – “Diz-se: vi-o ou ouvi-o de quem viu”, isto é, a origem de sua representação é a experiência e o atestado de sua existência é fundamentado –; e que *não se sabe* que unicórnios existem – isto é, a representação que se tem

56 KANT, I., *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*, p.4.

deles não tem origem na experiência; o que não dá a conhecer que unicórnios de fato não existem, mas apenas marca a presente ausência de fundamentos para se atestar a existência dos unicórnios.

Mas certamente o parecer de Kant sobre o uso da existência como predicado na linguagem corrente é por demais incompleto. Em primeiro lugar, nem sempre que dizemos que certa coisa existe estamos com isso alegando conhecimento de que isso é verdadeiro. Certa vez, por exemplo, propus uma aposta entre crianças de cerca de sete anos: elas deveriam dizer se existia ou não um animal com rabo de castor, bico de pato e que dava leite aos filhotes mesmo sem ter tetas. A maioria disse que não existia tal criatura, mas uns dois ou três disseram que sim – e eu sabia que nenhum deles já tinha ouvido falar de ornitorrincos. Ou imagine a seguinte situação: “Está chovendo em Tóquio!”, diz um homem a seu amigo. “Mas como você sabe?”, responde-lhe o outro, intrigado. “Não sei, mas é verdade; quer apostar?!”, retruca o primeiro, em tom de desafio. “Duvido, não deve estar caindo uma gota por lá!” responde o segundo, cético. Ligam então a televisão no canal de meteorologia e descobrem que o primeiro estava certo. Aliás, apostas em geral frequentemente funcionam assim: os apostadores fazem declarações que se contradizem entre si e cuja verdade desconhecem, e ganha a aposta quem estiver certo; isto é, quem tiver feito a declaração verdadeira – um jogo de sorte. Não há, portanto, nenhuma pressuposição epistêmica necessariamente atrelada a nossas declarações existenciais em língua corrente.

Em segundo lugar, ainda mais estranho seria supor que sempre que se diz algo como “unicórnios não existem”, o que se quer dizer é que simplesmente não se sabe ou não se tem base para afirmar que unicórnios existem. Ora, quando digo “vulcanos não existem”, por exemplo, algo muito mais forte está sendo afirmado. Vulcano é um planeta fictício da série Star Trek; logo, seus nativos, os vulcanos, não existem. Quando digo isso, portanto, está então no mais das vezes pré-compreendido na asserção não apenas que não sei ou que não há bases para afirmar que vulcanos existem, mas também que sei ou que tenho bases para afirmar que vulcanos de fato não existem – o que é inteiramente diferente.

Assim, as observações de Kant devem ser compreendidas como se referindo apenas àquelas proposições relacionadas à existência que, por razões contextuais, carregam consigo as conotações epistêmicas que ele tem em mente. Não obstante, mesmo após essa ressalva, é ainda cabível uma observação interessante que ainda não foi feita a respeito da explicação em registro epistêmico da existência oferecida por Kant: ela não deixa claro como é possível que *saibamos* que certas coisas não existem – uma carência muito similar à apontada na explicação da existência como um predicado de segunda ordem, embora seja, nesse caso, devida a razões distintas. É possível saber que a representação de certa coisa não tem sua origem na experiência – mas disso não se poderia concluir sem mais que a coisa não existe; a única conclusão possível, como já dito, seria apenas a de que não há fundamento para afirmar a existência da coisa. Constatar que algo está absolutamente posto é algo que é colocado por Kant como possível com recurso à experiência – na medida em que ela é a fonte do pensamento que temos de algo, ela serviria como a base para afirmarmos que esse algo está absolutamente posto. Mas como seria possível constatar que algo *não* está absolutamente posto? Nem como todo o método e diligência do mundo seria possível que vasculhássemos todos os dados empíricos disponíveis do início ao fim e, assim, constatássemos que a experiência não daria origem à representação de quimeras, por exemplo.

Isso nos dá margem para fazer algumas observações adicionais a respeito da relação entre os critérios epistêmicos que justificam a afirmação ou a negação da existência e os critérios semânticos que determinam a verdade ou a falsidade da proposição ontológica de que algo está ou não absolutamente posto – isto é, existe – em Kant. A ponte única entre a verdade e o conhecimento da existência é a experiência; a partir dela e somente dela, é possível se apropriar cognitivamente da verdade de uma afirmação existencial, e do seguinte modo: constatando-a como a origem da representação do que é dito existir. Entretanto, não há garantias de que a experiência possa fornecer-nos a representação de tudo o que está absolutamente posto – embora possamos nela encontrar um critério que seria *correto* para julgar afirmações de que coisas existem como verdadeiras, não há qualquer insinuação de que a experiência seria uma base *completa* para tais

julgamentos – em outras palavras: tudo aquilo cuja representação tem origem na experiência certamente existe, mas nem tudo aquilo que existe necessariamente tem uma representação com origem na experiência; em princípio, poderia haver coisas absolutamente postas, isto é, existentes, com respeito às quais não seja o caso que tenham uma representação com origem na experiência.

Com respeito à relação entre a verdade e o conhecimento de que certas coisas não existem, entretanto, a relação é mais complicada. Para dizer o mínimo: no que tange a muitos casos, não parece que a experiência pode fornecer dados que atestem que ela não pode dar origem a certas representações que, casualmente, obtivemos por outras fontes. Mesmo que verificássemos além de qualquer dúvida que não obtivemos nossa representação de unicórnios a partir da experiência, isso não seria suficiente para mostrar que a experiência não poderia fornecer-nos essa mesma representação – por exemplo: a primeira representação que as crianças da aposta tiveram de um ornitorrinco teve origem na imaginação; depois, mostrei-lhes uma fotografia de um espécime desse animal, e elas puderam constatar sua existência. A explicação de Kant do aspecto epistêmico da existência parece cavar um abismo entre o conhecimento de que coisas não existem e a verdade de que essas coisas não existem – que algo não esteja absolutamente posto não parece poder ser constatado com recurso à experiência, e nem se esclarece como isso poderia ser feito. A respeito de proposições que efetivamente negam a existência a algo, apenas poderíamos nos posicionar, por assim dizer, ceticamente – o máximo que podemos é afirmar que não sabemos ou não há bases para se afirmar que algo existe. Além de impossibilidades lógicas, categoriais e trivialidades afins, no entanto, parece não haver qualquer base para se afirmar que algo não existe – para a verdade da não existência de algo, não haveria nem um critério completo, nem tampouco um critério correto de conhecimento ou base para afirmação.

Para oferecer sugestões de traços de uma concepção positiva da existência, valer-me-ei da explicação kantiana da noção como uma espécie de modelo – pois ela contempla a noção, assim como pretendo, tanto quanto ao seu aspecto epistemológico quanto ao ontológico (este na explicação em registro semântico). Procurarei propor esses traços com base na tentativa de suprir as fraquezas

apresentadas pela kantiana – e também por todas as outras analisadas, que já expus anteriormente –, mas apostando, de modo algo semelhante a Kant, numa explicação da existência na medida em que ela é uma noção ontológica e epistemologicamente relevante.

A primeira observação a ser feita é sobre uma deficiência da parte epistêmica da explicação de Kant: ela não dá cabo de explicar como é possível que saibamos e tenhamos bases para afirmar que Spock – e todas as outras coisas que certamente não existem – não existe. E a segunda é sobre uma deficiência da parte semântica, que “esclarece” a noção em sua relevância ontológica: ela é por demais obscura para ser satisfatória. Talvez – e isso é apenas um despretensoso palpite – o principal pecado da aproximação kantiana da questão seja precisamente o fato de que leva a cabo separadamente as explicações dos registros semântico e epistemológico da noção, concedendo ao primeiro, em grande medida, uma espécie de independência do segundo – e talvez isso não se adéque à maneira como lidamos com esta noção na medida em que é ontológica e epistemologicamente relevante.

Mas, afinal de contas: por que é que sabemos por certo que Spock não existe? A resposta para essa pergunta é bastante importante, e ajudará a esclarecer muito do que se seguirá. É a seguinte: porque é certo que Spock é fictício – e é certo que, se algo é fictício, então não existe. “Mas como é que sabemos que Spock é fictício?” Se com essa pergunta se quer saber como foi que descobrimos que Spock é fictício, então há grandes chances de que ela não faça sentido algum; pode-se descobrir que Spock é fictício tanto quanto se pode descobrir que roxo é uma cor ou que “2” é um numeral, por exemplo. Alguém pode nunca ter visto nada roxo, ou não ser familiarizado com os significados dos algarismos hindu-árabicos, ou nunca ter ouvido falar em Spock; e assim não saber nem que roxo é uma cor, nem que “2” é um numeral, e nem que Spock é fictício. Se esse alguém apenas visse o signo “roxo”, o signo “Spock” ou o signo “2”, certamente continuaria sem saber que são, respectivamente, uma cor, algo fictício e um numeral – talvez mesmo se acompanhasse o emprego desses signos em certos contextos, isso não fosse suficiente para lhe instruir sobre seus significados –; mas o interessante é que, enquanto alguém não sabe que Spock é fictício, que roxo é

uma cor ou que “2” é um numeral, é completamente impossível que essa pessoa consiga ter uma lida linguística adequada com tais coisas.

Imagine um casal discutindo sobre como deve ser decorado seu novo quarto; o marido nunca viu nem ouviu falar na cor roxa na vida. A mulher diz, pensativa: “Querido, nossa roupa de cama deveria ser roxa, você não acha?” Prudente, ele responde: “Com certeza, querida” – mas, ao ver o sorriso da moça, se empolga e exagera na atuação: “é sempre bom comprar da melhor marca, não importa o preço...” Ou uma dupla de fãs da série Star Trek enaltecendo a inteligência de Spock, e um terceiro interessado que nunca ouviu falar de Spock interpelando-os: “Ele é colega de classe de vocês? Preciso de um bom professor particular para dar aulas de matemática para a minha filha...” Ou uma criança pequena que vê a professora desenhar o numeral “2” no quadro e lhe diz: “Eu sei desenhar um patinho muito mais bonito do que esse!” Com as devidas explicações, seria até possível dizer que essas pessoas em certo sentido “descobrirão” que “2” é um numeral, que Spock é fictício e que roxo é uma cor; mas essas “descobertas” são de um tipo totalmente diferente do que ocorre quando, por exemplo, descobrimos que não há pingüins no polo-norte, ou que lesmas em geral morrem se jogamos certa quantidade de sal sobre elas. A questão é que, embora não seja contraditório negar que roxo é uma cor, que Spock é fictício ou que “2” é um numeral, uma vez que alguém compreende meramente de que se trata quando se fala de tais coisas, então sabe que *não há sentido* em negar-lhes tais aspectos – não há como algo que é uma cor não ser uma cor, deixar de ser uma cor ou algo parecido. O mesmo vale para indivíduos fictícios: ainda que “surgisse” um indivíduo na realidade que atendesse exatamente aos mesmos predicados reais que Spock, ele ainda assim não seria Spock; pois o nome “Spock” designa um certo indivíduo fictício, e não esse seu *Doppelgänger* real. Uma vez que Spock é fictício, não poderia não ser o caso que ele não existisse – há, nesse caso, uma espécie de necessidade *ex hypothesi* na não existência.

Saber por certo que Spock não existe, portanto, não exige descobertas no sentido mais usual, ou familiaridade com algum fato do mundo – a não ser que consideremos como um fato o seguinte: que a lida linguística com Spock só é possível segundo certas regras; pois é esse o conteúdo conhecido por quem sabe

que Spock não existe – exatamente o conteúdo que o terceiro interessado do parágrafo acima desconhecia. A não ser em contextos como esse – em que não se sabe do que se trata – portanto, dizer a alguém algo como “Spock não existe” nada acrescentará ao conhecimento dessa pessoa sobre Spock: para quem tem familiaridade com Spock, soará como uma obviedade, e para quem não tem, como algo estranho e misterioso. Mas não nos arrisquemos precipitadamente a responder que regras seriam essas; passemos, antes, à análise de outros pontos relevantes para a nossa questão.

Será que tudo o que dizemos que não existe não existe da mesma maneira que Spock não existe? Pensemos, por exemplo, no Boto cor-de-rosa: pelo menos desde o século XVIII, alega-se que ele é o verdadeiro pai de muitas crianças ribeirinhas filhas de mães solteiras no norte do Brasil. Será que essas alegações são tão absurdas quanto seriam as de que Spock seria o verdadeiro pai de uma criança real? Será que o fato de que certos ribeirinhos lidam com o Boto como uma ameaça à integridade de suas filhas é um sintoma de que eles são linguisticamente incompetentes para lidar com o Boto, tal como as perguntas do terceiro interessado na conversa sobre Spock eram um sintoma de que ele era linguisticamente incompetente para lidar com Spock?

Afinal de contas, que razões temos para dizer que o Boto rosa não existe? Como se *prova* tal coisa? Observações? Dados empíricos? – desta forma, parece que estamos começando a trilhar um caminho semelhante ao de Kant. Mas será que, em última análise, nós de fato não sabemos se o Boto existe ou não? Será que, no fim das contas, nos é de fato vedado sabê-lo? Bem, é até possível pensar nas coisas dessa maneira – mas isso me parece insatisfatório, e tende a gerar pseudoproblemas. Pois o fato é que, ainda que haja populações ribeirinhas que lidam com o Boto como se ele fosse tão real quanto o chão que pisam, a maioria – creio – da população da região metropolitana do Rio lida com o Boto como um indivíduo fictício. Não será então forçoso concluir que é o caso que alguma das duas comunidades de fala – ainda que não seja possível determinar qual – seja linguisticamente incompetente para lidar com o Boto? Não será o caso de uns estarem certos, e outros errados?

Eu não diria isso. Creio que podemos efetivamente considerar que discutir se o Boto existe ou não existe faz tanto sentido quanto discutir o seguinte:



Figura 1 – Jovem ou senhora idosa?

O retrato acima é de uma jovem ou de uma senhora idosa?

“*Est modus in rebus, sunt certi denique finis*”: Não há jovem nem idosa alguma *retratada* nessa figura. Alguns verão uma jovem; outros verão uma senhora; quem sabe alguns vejam uma espécie de aleijão sem forma, nem jovem, nem idosa, nem mulher; mas cada uma das coisas vistas é algo independente e distinto de todas as outras. E é óbvio que a jovem não se confunde com a senhora, e nem com o aleijão disforme – isso jamais se colocaria em questão! Mas pode ocorrer de alguém enxergar a jovem e não a senhora, ou vice-versa; ou ser capaz de ver ambas, mas não perceber o aleijão, por exemplo.

Julgo que ribeirinhos e metropolitanos simplesmente se referem a indivíduos distintos – o dos primeiros é real, e o dos últimos, fictício. A pergunta: “afinal, o Boto existe ou não?” é, de certa maneira, sem sentido; a qual Boto

estamos nos referindo? Se é ao Boto dos ribeirinhos, é óbvio que é real; mas se é ao dos metropolitanos, é óbvio que é fictício – e alguém só pode se beneficiar de alguma dessas informações se não estiver compreendendo de qual deles se trata. “Mas como provar que o Boto dos ribeirinhos é real?” – isso faz tanto sentido quanto provar que o dos metropolitanos é fictício! Mesmo que todas as pessoas do mundo observassem de perto na Amazônia um espécime de *Inia geoffrensis* de comportamento curioso se transformar à noite em um homem jovem e atraente que usa chapéu, assedia jovens ribeirinhas e as engravida; por que não ser cético a respeito? Delírios coletivos são impossíveis? O que pode provar a realidade do sol e do chão que pisamos além de qualquer dúvida? O inverso também vale: mesmo que o pai de uma jovem ribeirinha grávida a flagrasse de amores com um homem comum e daí concluísse que seu filho não é do Boto, isso não provaria que o Boto não é real: ele pode seguir sendo o pai de muitas outras crianças; ou mesmo de nenhuma e, ainda assim, viver à espreita, escondido dos olhos mortais nas margens do Amazonas. A realidade do Boto real é óbvia e inquestionável para quem o vê – tanto quanto é óbvio que a senhora idosa é uma senhora idosa. Mas alguém pode simplesmente não vê-lo, e ver apenas o Boto fictício, que por sua vez, também é óbvia e inquestionavelmente fictício – tanto quanto é óbvio que a jovem é uma jovem.

Eu descreveria a situação assim: a forma de vida dos ribeirinhos apresenta-lhes certo indivíduo, que tem certos predicados reais, e que é real; a dos metropolitanos apresenta-lhes um outro, que, apesar de compartilhar com o dos ribeirinhos os exatos mesmos predicados reais, é fictício; e ambos, ribeirinhos e metropolitanos, dão a esses indivíduos distintos o mesmo nome: “o Boto cor-de-rosa”. Se um metropolitano e um ribeirinho se encontram e observam o comportamento um do outro diante do que chamam de “Boto”, pode surgir uma discussão sobre o pseudoproblema da realidade ou não do Boto. Mas, na verdade, a discussão brota da ignorância de ambos de que cada um se refere, com um mesmo signo, a indivíduos distintos; pois não é possível que consideremos que um mesmo indivíduo que é real pode ser tanto real quanto fictício, ou que um mesmo indivíduo que é fictício pode ser tanto fictício quanto real – seria como considerar que algo que é uma cor poderia tanto ser uma cor quanto não sê-lo; que

a jovem pode se confundir com a senhora idosa. “Mas então o metropolitano que se esclareça sobre isso haverá de aceitar que há um Boto cor-de-rosa real, a saber, aquele a que o ribeirinho se refere?” Não, isso pode nunca chegar a acontecer; em verdade, é muito provável que a forma de vida do metropolitano nunca lhe apresente o indivíduo a que o ribeirinho se refere, e que nunca chegue a fazer sentido para ele falar no Boto de que o ribeirinho fala – assim como alguém pode nunca chegar a ver a senhora, por exemplo. Mas eventualmente, ele pode conviver tempo o suficiente na comunidade de fala cuja forma de vida apresenta tal indivíduo para que se torne para ele possível referir-se competentemente ao mesmo indivíduo a que o ribeirinho se refere – e então não lhe restará qualquer possibilidade de dúvidas: esse indivíduo será real.

Na analogia, a figura “tomada isoladamente” – e, com isso, me refiro, neste momento, a uma série de manchas e traços impressos dispostos de certa forma sobre o papel – não representa “o Boto”; ela é aquilo em que as duas coisas chamadas de “Boto”, a dos ribeirinhos e a dos metropolitanos, – a senhora e a jovem, por exemplo – se apresentam; o “mundo”, digamos, na falta de uma expressão melhor. O “mundo” é compartilhado, universal; mas ainda assim, alguns jamais verão a senhora. A questão que deve ser destacada é: é possível que nos refiramos à senhora, à jovem, ao aleijão, e talvez a mais uma penca de coisas; mas dar-se conta de que “a figura tomada isoladamente” é algo que, se tomado literalmente, não faz sentido – isto é, que não há uma espécie de “indivíduo essencial”, mais fundamental que os que podem ser vistos e a eles categorialmente semelhante; uma “aparência essencial” “por trás” do que aparece – é a chave da percepção de que não há sentido em discutir se o Boto é real ou não. (Como Wittgenstein disse: „*Die Versuchung, zu sagen, ‘Ich sehe es so’, indem man bei ,es‘ und ,so‘ auf das Gleiche zeigt.*“⁵⁷ A esse respeito, cf. *Investigações Filosóficas*, segunda parte, XI).

Quem considera que o Boto não existe – eu, por exemplo – portanto, fá-lo da mesma maneira que o faz com Spock: trata-se de um indivíduo fictício, que conseqüentemente ninguém jamais consideraria existente. Entretanto, isso não exclui a possibilidade de que alguma forma de vida apresente aos que dela

57 WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Investigations*, p.218.

comungam uma espécie de *Doppelgänger* existente do Boto fictício – que é um indivíduo efetivamente distinto daquele a que *eu* me refiro quando falo do Boto rosa. A referência direta e singular a esse indivíduo é totalmente vedada àqueles a quem esse indivíduo não se apresenta, no entanto – o que simplesmente impede a mim de me referir a um indivíduo como o Boto rosa a que se referem os ribeirinhos. Ou melhor: não impede que eu me refira a ele, mas impossibilita que eu lide linguisticamente com ele adequadamente – assim como alguém com acromatopsia não pode lidar adequadamente com cores. “Mas isso não significa aceitar uma espécie de relativismo ontológico?” Eu não diria isso. O “mundo” é compartilhado, e a noção de realidade segundo a qual os ribeirinhos consideram seu Boto real e os metropolitanos consideram seu Boto fictício é a mesma, e é comungada por todos os que têm alguma noção de realidade – o que difere são as formas de vida e os indivíduos que elas apresentam ou podem apresentar. O Boto dos ribeirinhos, que é real, não pode ser apresentado pela forma de vida dos metropolitanos, por exemplo; isto é dizer: não é o caso que a forma de vida dos metropolitanos lhes apresente o Boto dos ribeirinhos como fictício – isso jamais poderia acontecer, e nem sequer faz sentido. O Boto apresentado pela forma de vida dos metropolitanos é um indivíduo fictício e, como já dito, distinto do Boto dos ribeirinhos. Em geral, pode-se dizer que não é possível que um único e mesmo indivíduo seja apresentado como real por uma forma de vida e como irreal por outra – cogitar isso é absurdo, e decorre de uma má compreensão da natureza da noção de realidade de que aqui tratamos (talvez isso fizesse algum sentido, digamos, se se lidasse com a noção de realidade como um predicado real). Mas é possível, por exemplo, que uma mesma forma de vida apresente dois indivíduos distintos que sejam *Doppelgänger* um do outro, sendo um real e um fictício – pense em cópias fictícias de indivíduos reais, como o Michael Jordan no filme *Space Jam*.

Mas há ainda mais um tipo de caso de coisas que dizemos não existir que julgo interessante comentar: quando dizemos que coisas como Elvis Presley não existem. Esse caso sim é bastante diferente dos outros dois: pois ninguém nega que Elvis seja um indivíduo que *existiu*, embora já não exista *mais*, pois morreu há anos atrás. Elvis, ainda que não exista (mais), é tão real quanto, por exemplo,

Björn Borg, que, por outro lado, (ainda) existe: e, por essa razão, sua não existência tem um sentido totalmente distinto da de Spock e da do Boto cor-de-rosa. Que Elvis não exista é um fato, que poderia perfeitamente não ser o caso – e de fato, já foi o caso de Elvis existir. Para saber que Elvis não existe, devemos estar familiarizados com o fato de que ele morreu – isso é algo que pode perfeitamente ser descoberto, e cujo desconhecimento não representa, em nenhuma hipótese e em nenhuma circunstância, qualquer espécie de incompetência linguística. Há até hoje quem diga: “Elvis não morreu.” Extravagante, talvez, mas não absurdo ou sem sentido. Quanto ao sentido de “existe” em que Spock não existe, é claro que Elvis existe – isto é, é real, e não fictício.

Assim como coisas reais passadas podem ser ditas não existentes, poderíamos pensar o mesmo de coisas reais futuras ou vindouras: há coisas reais que ainda não existem, mas que passarão a existir; por que não? Esse é um caso que exige um pouco mais de atenção, pois é algo capcioso. Poderíamos pensar, por exemplo, que Levi, o filho de Tiago e Luana, ainda não existe, mas é real, e passará a existir assim que nascer. Mas para que a referência ao filho de Tiago e Luana como um indivíduo real seja possível agora, seria necessário que *soubéssemos* que o filho de Tiago e Luana nascerá – o que não é o caso. Em verdade, “Levi” ainda não nomeia coisa alguma – a não ser que consideremos algum filho fictício de Tiago e Luana como o indivíduo que é nomeado por Levi. Fora isso, esse signo ainda depende de ser a ele atrelada uma referência para que possa ser dito um nome. Como entendemos que “Levi” será o nome do filho de Tiago e Luana, já dispomos de uma regra para atribuir uma referência a esse signo: o que quer que instancie essa descrição passará a ser o que é nomeado por “Levi”, e só quando essa condição for satisfeita, então a) passaremos a poder nos referir ao indivíduo real Levi; e b) o nome “Levi” passará a poder ser usado por nós como um termo singular que designa um indivíduo real, e não como o nome de um indivíduo fictício ou um signo a que é ligada uma descrição como sua regra de fixação de referência, por assim dizer. Em outras palavras: não há indivíduos futuros reais, pois “indivíduos futuros” é um oxímoro – ou o indivíduo já se

apresenta (o que tirar-lhe-ia o estatuto de futuro ou vindouro) e é real, ou o indivíduo já se apresenta e é fictício; ou então simplesmente não há indivíduo.

Já que estamos falando sobre fundamentos e motivos para o conhecimento ou a asserção de que coisas não existem, perguntemo-nos agora o inverso: por que tipo de motivo sabemos por certo que Björn Borg existe? Bem, na esteira do que já desenvolvemos, há duas respostas possíveis, dependendo do que se quer dizer com “Björn Borg existe”: com isso pode se querer dizer que se trata de um indivíduo real e que ainda é presente – está vivo, digamos –, diferentemente de Elvis Presley, por exemplo. Se for esse o caso, a razão para dizer que Björn Borg existe é um fato, a saber, o de que ele ainda é vivo. Por outro lado, se com isso se quer dizer apenas que se trata de um indivíduo real, então não há muito o que explicar: é tão óbvio que Björn Borg existe quanto é óbvio que Spock não existe – qualquer incerteza a respeito disso advém ou de confusões acerca da referência do nome Björn Borg – que pode ser tomado por alguém como o nome de um indivíduo distinto e fictício –, ou da falta de competência linguística para a lida com esse indivíduo – por exemplo, se alguém que nunca ouviu falar em Björn Borg ouvisse uma conversa entre dois fãs dele sobre seus incríveis feitos no tênis, poderia atrelar a esse nome como referência um indivíduo fictício; e, logo depois, se surpreender quando um deles tirasse de sua bolsa uma bolinha autografada pelo ídolo para se gabar.

Mas nem sempre que fazemos declarações existenciais usamos como sujeito um termo singular: muitas vezes, dizemos coisas como “Não existem duendes”, “Existem mamíferos alados”, etc. Nesses casos, não há referência singular a nenhum indivíduo – diz-se apenas que é ou não o caso que indivíduos reais, quaisquer que sejam, instanciam certo predicado; e eventualmente, pode também haver conotação temporal: como em “Dinossauros não existem (mais)”.

Levando-se em consideração o que desenvolvemos até aqui, é possível identificar três aspectos relevantes da noção de existência, que, pode-se dizer, compõem seu sentido na medida em que se trata de uma noção ontológica e epistemologicamente relevante em diferentes contextos. Esses aspectos são os seguintes: a) a instanciação; b) a localização temporal; c) a realidade. Os aspectos

a) e b) contribuem para o valor *epistêmico* de algumas de nossas declarações existenciais; o aspecto c), por outro lado, contribui para o valor *ontológico* de nossas declarações existenciais em geral.

A instanciação contribui para o sentido das proposições existenciais gerais: quando afirmativas, elas podem ser compreendidas como a declaração de que certo predicado está instanciado por pelo menos um indivíduo e de que pelo menos um dos indivíduos que instanciam esse predicado é real; quando negativas, como a negação disso. Sem a concorrência da noção de instanciação, o sentido de algumas de nossas declarações existenciais seria, portanto, prejudicado – isto é, nossa compreensão dessas sentenças depende diretamente dessa noção. Entretanto, ela não é suficiente para explicar sua relevância ontológica: já foi dado acima o exemplo da sentença “Existem magos tão poderosos quanto deuses”, em que há uso da instanciação e cuja relevância ontológica é, não obstante, nula.

Algo similar se pode dizer sobre a noção de localização temporal. Esta contribui para o sentido de algumas de nossas sentenças existenciais: as que, quando afirmativas, podem ser compreendidas como a declaração de que certo indivíduo é real e é temporalmente localizado no presente – está vivo, perdura, persiste ou algo que o valha –; e que, quando negativas, podem ser compreendidas como a negação disso (em geral, o que é negado é a segunda parte da conjunção – não se nega a realidade da coisa, mas sim sua localização temporal no presente). Sem sua concorrência, o sentido dessas sentenças seria também prejudicado – nossa compreensão dessas sentenças depende diretamente dessa noção. Entretanto, da mesma forma que ocorre com a instanciação, ela não é suficiente para explicar sua relevância ontológica: é possível localizar temporalmente no presente – *Anno Domini* 2013, digamos – certo indivíduo fictício, por exemplo; e a relevância ontológica disso será, uma vez mais, nenhuma. Vale ressaltar: trata-se de um predicado real.

A noção a que aqui nos referimos por realidade, por outro lado, contribui para o sentido de nossas declarações existenciais de um jeito diferente das outras. Sobre ela jaz a carga de relevância ontológica de todas as nossas declarações existenciais em geral. Essa é a noção que julgo ser a mais aparentada da noção

kantiana de posição absoluta; porém é importante notar que: a) minhas explicações não reduzem a noção de existência a essa noção; e b) julgo que essa noção não é tão obscura quanto resulta a de posição absoluta, embora também não seja das mais facilmente tratáveis. Aliás, talvez um dos pontos deste trabalho seja este: mostrar que o fato de que essa noção é de certa forma intratável não nos impede de alcançar alguma clareza sobre ela. Ela contribui para o sentido das nossas declarações existenciais em geral – exceto para aquelas que não são ontologicamente relevantes –; nelas, seu papel é: a) por um lado, ontológico: quando a declaração é afirmativa, “atesta” que o indivíduo declarado existente é real, isto é, ontologicamente relevante; quando é negativa, “atesta” que esse indivíduo é ontologicamente irrelevante. Cumpre reconhecer, no entanto, que esse “atestado”, se verdadeiro, seria apenas uma maneira de explicitar algo de certa forma já evidente no próprio indivíduo a respeito do qual se fala, e, se falso, apenas soa absurdo para quem sabe de que indivíduo se trata; b) Por outro lado, num sentido muito peculiar, epistêmico: pode prestar, em casos como os exemplificados, um esclarecimento a alguém e elucidar a que categoria algo pertence, isto é, de que tipo de coisa se está falando. No mais das vezes, no entanto, não faz contribuições epistêmicas realmente relevantes. Diferentemente da instanciação, que é um predicado de segunda ordem, e da localização temporal, que é um predicado real, a realidade é um predicado não real e não trivial – no sentido de que não convém indiscriminadamente a todo indivíduo – de primeira ordem; sua natureza assemelha-se muito à do que Wittgenstein chamou certa vez de “propriedades formais” ou “internas”. A esse respeito, o filósofo nos diz, no *Tractatus* (4.122 , 4.123):

“Podemos, em certo sentido, falar de propriedades formais dos objetos e estados de coisas, ou seja, de propriedades da estrutura dos fatos e, no mesmo sentido, de relações formais e relações entre estruturas.

(Ao invés de propriedade de estrutura, digo também ‘propriedade interna’; ao invés de relação entre estruturas, ‘relação interna’.

Introduzo essas expressões para mostrar o que fundamenta a confusão, muito difundida no meio dos filósofos, entre as relações internas e as relações propriamente ditas (externas).)

A presença de tais propriedades e relações internas não pode, todavia, ser asserida por proposições; mostra-se, sim, nas proposições que representam aqueles estados de coisas e tratam daqueles objetos.” (4.122)⁵⁸

“Uma propriedade é interna se é impensável que seu objeto não a possua.

(Esta cor azul e aquela estão na relação interna do mais claro ao mais escuro *eo ipso*. É impensável que estes dois objetos não estejam nessa relação.)

(Ao uso cambiante das palavras ‘propriedade’ e ‘relação’, corresponde aqui o uso cambiante da palavra ‘objeto’)” (4.123)⁵⁹

Reconheço que essas caracterizações não são capazes de dizer por si próprias o que é a noção de realidade a que me refiro como envolvida na noção de existência – e talvez isso seja mesmo impossível. Entretanto, espero que tenham servido para, de alguma maneira, dar uma pista a respeito de um tipo de noção que pode explicar mais fidedignamente as peculiaridades de nossas declarações existenciais caso admitamos que está envolvido nelas.

A conclusão que eu gostaria de reiterar é que nem a noção de existência, na medida em que é epistemológica e ontologicamente relevante, e nem a noção de realidade aqui tratada, estudada a fim de explicar sua relevância ontológica, podem ser confundidas com qualquer das noções formais mencionadas no início deste capítulo como tradicionalmente pertencentes ao aparato formal da Lógica e que supostamente carregariam consigo a existência para o interior da Lógica – a saber, a quantificação “existencial” ou forma da proposição particular, e a noção de indivíduo/termo singular. Tendo a considerar que, do ponto de vista da tradicional lógica formal de predicados, a noção de realidade sobre a qual se estruturam os empregos da noção de existência aqui contemplados é apenas um predicado de primeira ordem como outro qualquer, cujo conteúdo deve ser, desta forma, devidamente abstraído; por essa razão, parece que qualquer sentido da noção de existência que a torna ontologicamente significativa não se preservaria caso fosse “transportada” para o interior do arcabouço conceitual lógico. O que dela poderia sobrar no interior da lógica seria um aspecto de seu valor epistêmico em certos empregos – a noção de instanciação –; ou seu sentido trivial de uma espécie de predicado universal.

58 WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, p.180 (4.122).

59 Ibid, p.180 (4.123).

É compreensível que muitas dúvidas e pesadas críticas sejam possíveis aos pareceres que apresento aqui, tanto por seu conteúdo quanto por seu modo de exposição. Julgo, não obstante, que fornecer respostas para elas, mesmo que apenas as principais, exigiria que eu me explicasse com maior detalhe e vagar em diversos dos pontos aqui expostos; o que certamente faria com que eu me delongasse de uma maneira inviável para o formato deste trabalho. A esse respeito, a única coisa que ainda tenho a dizer é sobre a possibilidade de que atribuam deméritos a esta empreitada por ela supostamente endossar uma espécie de inflação ou superpopulação ontológica, que seria por algum motivo desnecessária ou custosa. Em tempo, esclareço o que já deveria estar claro: em primeiro lugar, o objetivo desta parte da dissertação é oferecer uma descrição de certo objeto de investigação, cujo critério de aprovação seja a aceitabilidade de seu grau de acurácia, e não o valor estético de sua economia conceitual. Revelou-se a mim que o máximo grau de acurácia a que fui capaz de levar a descrição aqui levada a cabo não me permitiu apresentá-la lançando mão de uma estrutura mais simples do que essa – e, como não se trata de um trabalho de cunho matemático ou artístico, não estou disposto a prejudicar em nenhuma medida este fator em prol de questões estéticas. A falta de simplicidade ou de elegância desta empresa só seria relevante na medida em que representasse um obstáculo à sua inteligibilidade – o que, creio, não é o caso; sua eventual falta de clareza se deverá, certamente, a outros fatores. Em segundo lugar, é necessário notar que esse tipo de colocação não é compatível com a noção de ontologia mobilizada por mim aqui. É evidente que se pode considerar que TUDO é ontologicamente relevante, e que a ontologia é a disciplina filosófica e, em geral, o estudo mais geral possível; entretanto, isso não parece ser, em última análise, como talvez este trabalho já dê a entender, compatível com a consideração de que a ontologia versa em geral apenas sobre a realidade ou a existência – enfim, sobre o que é real ou o que existe e, no máximo, também sobre o que pode ser real ou existir. Apenas uma concepção absolutamente generalista de ontologia como a anterior permitiria que algo assim fosse dito desta empreitada – mas, afinal de contas, por que aceitar que Spock é de algum interesse, valor ou relevância ontológica? Chamá-lo-emos de real, e admitiremos que essa noção – realidade – é absolutamente trivial e insignificante, e não distingue nada de coisa alguma? Isso parece simplesmente

uma distorção absolutamente infundada e infrutífera da noção de realidade com que lidamos. Incluiremos, então, nos domínios da ontologia, absolutamente TUDO – inclusive o que não é real, nem existente, e nem o pode ser? Bem, se valor ou relevância ontológica é algo que se atribui indiscriminadamente a TUDO, o que quer que seja, então temo que ter valor ou relevância ontológica não signifique nada a respeito de algo. Não obstante, faça-se a gosto – entretanto, que não se crie ou endosse, seja em nome da simplicidade, da elegância, ou de outros ideais estéticos ou de outra natureza, a ilusão de que há travestismos formais que possam disfarçar ou navalha que possa extirpar sem lesões fatais a possibilidade que nos é conferida pela linguagem de falarmos e nos referirmos ao que não existe e nem pode existir.

5 Conclusão

Esta dissertação não é, como o leitor pôde perceber, um estudo premeditadamente linear, como um teste deliberado de determinado conjunto de hipóteses filosóficas ou exegéticas bem definido. Entretanto, é possível aduzir dele certas conclusões a respeito de pontos relevantes que aborda –que, embora já contidas e explicitadas ao longo do corpo do texto, serão aqui listadas em revista.

Em primeiro lugar, podemos concluir que as concepções de existência de Hume, Kant e Frege possuem em comum um fio condutor: uma tese negativa, segundo a qual a existência não é uma propriedade ou determinação de indivíduos (predicado real) – esse é precisamente o ponto arquimadiano da estrutura do primeiro capítulo. A partir dessa tese negativa, é mostrado como cada um desses autores erguem teses positivas próprias bastante distintas entre si a respeito da noção de existência.

Em primeiro lugar, o estudo concluiu com base no texto do *Tratado da Natureza Humana* – analisados no contexto dos desenvolvimentos do empirismo inglês que o influenciaram – que Hume apresenta uma concepção dessa noção como algo fundamentalmente trivial: sua noção de existência propriamente dita. É mostrado como essa concepção – apesar de partir da à primeira vista estranha premissa de que “tudo o que concebemos, fazemo-lo como existente”, se harmoniza perfeitamente com a doutrina imagista herdada por Hume de seu antecessor empirista, George Berkeley. Ademais, o autor advoga que a noção que chama de *existência externa* – isto é, a atribuição de existência a objetos totalmente distintos e independentes de percepções (consideradas seja como atos, seja como efeitos) seria cognitivamente irrelevante, e estaria fora da alçada de investigações filosóficas. Hume defende ainda que o significado de nossas declarações a respeito da existência de coisas se explica pelo fato de que não se

trata de mobilizações de quaisquer das noções anteriormente listadas, mas sim de atribuição de certas propriedades a percepções – o que nos levou a concluir que o filósofo defende que a não trivialidade, tanto do ponto de vista semântico quanto do epistêmico, de nossas declarações existenciais, se explicaria pelo fato de elas não serem propriamente existenciais.

A respeito do parecer kantiano sobre a noção de existência – sobretudo apresentado no *Beweisgrund* –, o estudo concluiu que ele se divide em duas partes principais: a) a existência, *quando usada como um predicado na linguagem corrente*, é um predicado não das coisas, mas de pensamentos sobre essas, que atribui a esses uma característica genética: a origem na experiência; b) a existência é um predicado das coisas, que atribui a essas o que o filósofo chama de “posição absoluta”. Procurou-se mostrar mediante análise interpretativa que esse parecer kantiano não é a defesa de uma ambiguidade ou equivocidade inerente à noção de existência, mas uma explicação de diferentes aspectos de uma mesma e unívoca noção, levada a cabo em dois registros: o registro epistêmico, referente ao item a); e o registro semântico, referente ao item b). Concluiu-se que a) é uma explicação que diz respeito às condições que justificariam a asserção de proposições existenciais, e que, de acordo com a economia do texto kantiano, não é suficiente para esclarecer as condições de verdade dessas proposições; cujo esclarecimento, por sua vez, jaz sobre a explicação b).

A respeito de ambos Kant e Hume, concluímos que não possuem qualquer concepção da noção de existência que possa ser entendida como atribuindo a essa noção o estatuto de um predicado de segunda ordem, e que mesmo a suposição de que tal idéia estaria embrionariamente presente nos desenvolvimentos de algum deles carece de suporte hermenêutico.

Quanto à concepção fregeana da existência, concluímos que consiste fundamentalmente na compreensão dessa noção como um predicado conveniente a conceitos, que é “a negação do número zero” – isto é, atribui a conceitos pelo menos uma instância. Concluímos que essa concepção jaz sobre a mobilização de uma noção “espúria” de existência, trivial e em primeira ordem, mobilizada por Frege em diversas passagens de seus textos – apenas a partir da aceitação da

premissa de que não é possível negar o estatuto de existente a qualquer instância de qualquer conceito é possível que se julgue satisfatória a identificação entre instanciação e existência. Sugeriu-se que a concepção fregeana da noção de existência como um predicado de ordem superior pode ser lido como resultado de uma reinterpretação em contornos formais da distinção informal entre predicados reais e não reais – essa hipótese hermenêutica parece conferir uma certa continuidade histórica entre as concepções da existência dos filósofos tematizados no primeiro capítulo; não é, contudo, sustentada como uma efetiva conclusão do trabalho.

A partir dos desenvolvimentos do segundo capítulo, é difícil dizer que há alguma conclusão concreta a ser aduzida: trata-se de uma investigação – embora bastante apaixonada em certos pontos – verdadeiramente tentativa, e consiste em, fundamentalmente, nada além de uma série de sugestões; às quais espero não terem sido vãs ou descabidas. Se é possível dizer que dá ensejo a alguma conclusão, ela seria a seguinte: ainda não temos uma concepção da noção de existência que nos permita explicar a contento sua relevância epistêmica ou ontológica em nossas proposições ou declarações – o que, a propósito, é o fato que motiva sua feitura. Decorre de minhas sugestões ali dadas também que a) nem a relevância ontológica e nem a epistêmica da noção de existência é capturada pelas noções ali listadas como componentes tradicionais de doutrinas dos elementos de Lógica: a noção de indivíduo e a quantificação dita “existencial”; e que b) o recurso às lógicas universalmente livres parece inócuo caso seu propósito seja livrar a lógica de supostos fardos – pressuposições e compromissos – ontológicos que não lhe caberiam.

É importante ainda frisar que o apêndice a seguir – que, como já mencionado anteriormente, foi originalmente concebido como um capítulo entre o primeiro e o segundo – apresenta também estofa a partir da qual relevantes conclusões foram obtidas; a dificuldade de exposição da conexão entre elas e as dos demais capítulos foi o que levou à referida mudança na estrutura da dissertação. Adianto, portanto – já que este é o capítulo em que as conclusões da dissertação devem ser elencadas – que nele aduz-se a conclusão geral de que mal entendidos a respeito sobretudo da correta interpretação da forma categórica

aristotélica O resultam em supostos problemas e dificuldades, aos quais a teoria tradicional do quadrado das oposições, tal como formulada em *De Interpretatione*, não dá, em verdade, ensejo. Concluimos que a versão “Algum S não é P” não é uma tradução adequada para nenhuma das formulações aristotélicas da forma O; as versões possíveis seriam ou “Nem todo S é P” ou “Não é [o caso] que S seja P”. Isso mostra que, ao contrário do que apresenta um sem número de manuais introdutórios de lógica aristotélica e do que defende uma série de intérpretes contemporâneos da obra do estagirita – influenciados, sugiro, tanto por más traduções como por interpretações da categoria aristotélica da quantidade moldadas pela concepção pós-fregeana da quantificação em lógica – a quantificação particular em Aristóteles não carrega consigo qualquer espécie de peso ou importe existencial por si só; nem mesmo se entendermos que, para ter peso existencial, basta que uma proposição declare que certo conceito ou predicado tem alguma instância. A partir disso, concluimos que o quadrado aristotélico das oposições não tem sua validade limitada pelo dito pressuposto existencial, o que reforça seu estatuto de uma doutrina *lógica*.

6

Referências bibliográficas

ANSELMO. **Proslógio**. 1. ed. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores);

ARISTÓTELES. **Analytica Priora et Posteriora**. 1. ed. W.D. Ross (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1964;

_____. **Metafísica**. 1. ed. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2005;

_____. **Categories and De Interpretatione**. 1. ed. Translated by J. Ackrill with notes. Oxford: Oxford University Press, 1963;

_____. **Aristotle's Perhermaneias**. 1. ed. Latin translation by Boethius, English translation by Edghill. Copyright ©E.D. Buckner, 2006;

_____. **Aristotelis categoriae et liber de interpretatione**. 1. ed. L. Minio-Paluello (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1949;

AYER, M. **Locke: epistemology and ontology**. 1. ed. T. Honderich (ed.) London: Routledge, 1991.

BERKELEY, G. **Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano**. 1. ed. Tradução de Antônio Sérgio. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores);

FERRATER-MORA, J. **Diccionario de Filosofía**. 1. ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964;

FREGE, G. **Lógica e Filosofia da Linguagem**. 2. ed. rev. e ampl. Seleção, introdução, tradução e notas de Paulo Alcoforado. São Paulo, SP: Edusp, 2009;

_____. **Begriffsschrift und andere Aufsätze.** Zweite Auflage. Mit E. Husserls und H. Scholz' Anmerkungen herausgegeben von Ignacio Angelelli. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1993;

_____. **The Basic Laws of Arithmetic.** 1. ed. *Translated and edited with an introduction by Montgomery Furth.* Berkeley: University of California Press, 1964;

_____. **Die Grundlagen der Arithmetik.** Erste Auflage. Ditzingen: Reclam, 1987;

GLOCK, H.-J. **Dicionário Wittgenstein.** 1. ed. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1998;

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana.** 2. ed. rev. e ampl. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo, SP: Ed. Unesp, 2009;

KANT, I. **Escritos pré-críticos.** 1. ed. Tradução de Joãozinho Beckenkamp et al. São Paulo, SP: Ed. Unesp, 2005;

_____. **Lectures on Logic.** 1. ed. Translated and edited by J. Michael Young. New York: Cambridge University Press, 1992;

_____. **Lógica.** 3. ed. Tradução do texto original estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 2003;

_____. **Crítica da Razão Pura.** 6. ed. Tradução de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008;

_____. **O Único Argumento Possível para Uma Demonstração da Existência de Deus.** 4. ed. Tradução de Carlos Morujão et al. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004;

_____. **Vorlesungen über Logik.** Erste Auflage. G. Lehmann (ed.). (Gesammelte Schriften, Bd. 24-1 und 24-2) Berlin: Walter De Gruyter, 1966;

KRIPKE, S. **Naming and Necessity.** 1. ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980;

LOCKE, J. **An Essay Concerning Human Understanding**. 1. ed. P. Nidditch (ed.) Oxford: Clarendon Press, 1975;

MILLER, B. Existence. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall 2009 Edition. Edward N. Zalta (ed.). URL:
<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/existence/>>;

NELSON, M. Existence. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter 2012 Edition. Edward N. Zalta (ed.). URL:
<<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/existence/>>;

OCKHAM, G. de. **Summa Logicae**. 1. ed. P. Boehner et al. (ed.) St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications, 1974;

QUINE, W. V. O. **Filosofia da Lógica**. 1. ed. Tradução de Therezinha Alvim Canabrava. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972;

_____. **Word and Object**. 1. ed. *Cambridge, MA: MIT Press, 1960*;

RUSSEL, B. On Denoting. In: MARSH, R. C. (ed.). **Logic and Knowledge**. 1. ed. London: Allen and Unwin, 1968.

RYLE, G. Intentionality-Theory and the Nature of Thinking. In: Haller, R. (ed.). **Jenseits von Sein und Nichtsein. Beiträge zur Meinong-Forschung**. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1972;

SANTOS, P. Força existencial e formas categóricas na silogística de Aristóteles. **Integração**, ano XIII, nº50, p. 283 – 290, jul./ago./set. 2007;

UZGALIS, W. *John Locke*. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall 2012 edition. Edward N. Zalta (ed.). URL:
<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/locke/>>

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical investigations**. 4. ed. Translated by G.E.M. Anscombe et al. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009;

_____. **The Big Typescript**. 1. ed. German-English Scholars' edition. Edited and translated by Grant Luckhardt et al. Oxford: Blackwell Publishing, 2005;

_____. **Tractatus Logico-Philosophicus**. 2.ed. rev. e ampl. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo, SP: Edusp, 1994.

7

Apêndice: O quadrado aristotélico das oposições e o pressuposto existencial

A partir do estudo comparativo realizado no primeiro capítulo, é possível ver a concepção da existência como um predicado de segunda ordem surgir no horizonte do pensamento filosófico da nossa tradição como uma espécie de cume histórico da rejeição da tese segundo a qual a existência é um predicado real. De fato, essa concepção acabou por tornar-se uma influência hegemônica sobre a chamada filosofia analítica após Frege. Apesar de sua evidente e inquestionável importância histórica e de seus méritos filosóficos, creio que, em virtude também de sua influência, a interpretação de alguns escritos lógicos anteriores ganhou contornos distorcidos nas mãos de muitos autores e comentadores, que, a respeito deles, defendem por vezes como obviamente viáveis certas interpretações patentemente problemáticas. Este apêndice dedicará-se a mostrar como o parecer a respeito do quadrado aristotélico das oposições pautado numa interpretação existencial da quantificação particular impõe limitações ao sistema de lógica de Aristóteles que o empobrecem de maneira contundente, tanto do ponto de vista lógico quanto do filosófico.

7.1

Apresentação da doutrina

Creio que, em toda a literatura filosófica, poucas são as contribuições de relevância, influência e simplicidade comparáveis às do quadrado aristotélico das oposições. Qualquer principiante é capaz de compreendê-lo, pois, ao menos à primeira vista, é de clareza cristalina; por outro lado, mesmo o mais experiente pensador pode assombrar-se vez por outra com o quão geral, convincente e rico

em conseqüências contundentes esse fruto tão minimalista da sagacidade do Estagirita é. Este capítulo dedica-se a estudar alguns de seus aspectos – sobretudo, a maneira como nele funciona a relação entre quantificação e peso existencial.

Em primeiro lugar, passemos a uma reconstrução breve. Uma maneira de apresentação do quadrado das oposições que retrata de maneira perspícua a sua formulação mais tradicional é a que se segue:

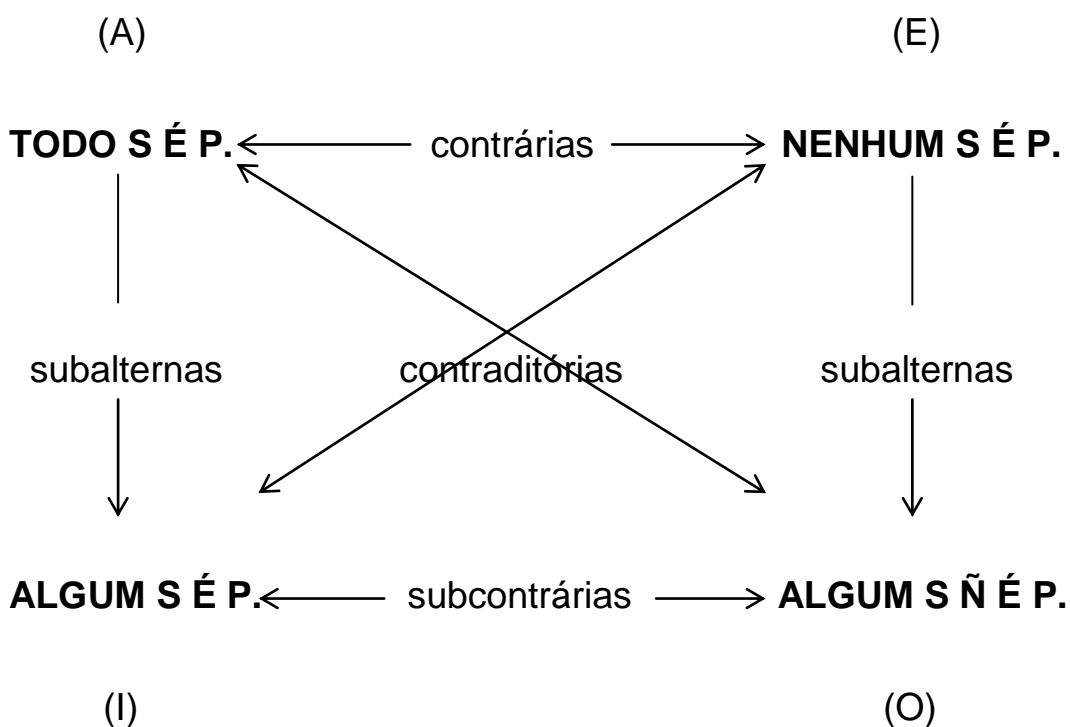


Figura 2 - O quadrado das oposições

O quadrado trata de estabelecer algumas relações semânticas entre as quatro formas lógicas aristotélicas das sentenças declarativas categóricas – universal afirmativa (A), universal negativa (E), particular afirmativa (I) e particular negativa (O). Mais precisamente, as relações do quadrado são ditas vigentes entre quaisquer membros de pares de (ocorrências de) sentenças conformes a alguma dessas quatro formas lógicas, desde que ambas as sentenças componentes do par possuam os mesmos conceitos nas posições S e P. Sob estas condições, temos que:

- a) sentenças da forma A e O, bem como E e I, constituem pares de *contraditórias* – isto é, jamais pode ser o caso que ambas de cada par possuam o mesmo valor de verdade;
- b) as de forma A e E, por sua vez, formam pares de *contrárias* – ou seja, não podem ser ambas verdadeiras, embora possam ser ambas falsas;
- c) sentenças I e O, por outro lado, compõem pares de *subcontrárias* – podem ser ambas verdadeiras, mas não ambas falsas;
- d) finalmente, pares de sentenças de forma A e I, bem como de forma E e O, são ditos, na ordem em que foram enunciados, pares de subalternas – em outras palavras, da verdade da primeira sentença componente, infere-se a verdade da segunda, e da falsidade da segunda, infere-se a falsidade da primeira.

Como já mencionado, diz-se dessa doutrina o quadrado *aristotélico* das oposições; Aristóteles, no entanto, certamente não é o responsável pela formulação explícita de todas as suas cláusulas. O lugar de sua obra em que o Estagirita enuncia as oposições semânticas entre tipos de frases declarativas que darão origem à forma recém-exposta do quadrado das oposições é o famoso *ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ* ou *De Interpretatione*. No capítulo 7 desse tratado, após uma série de considerações, o filósofo enuncia o que entende por pares de opostos contraditórios e contrários. Como exemplos desses tipos de pares, ele elenca como pares de contraditórias “*πᾶς ἄνθρωπος λευκός — οὐ πᾶς ἄνθρωπος λευκός*” (oposição A – O) e “*οὐδεὶς ἄνθρωπος λευκός — ἔστι τις ἄνθρωπος λευκός*” (oposição E – I); e também como par de contrárias “*πᾶς ἄνθρωπος δίκαιος — οὐδεὶς ἄνθρωπος δίκαιος*” (oposição A – E). Nem antes e nem depois da caracterização e exemplificação desses dois tipos de oposições semânticas, sequer um dos outros presentes na doutrina do quadrado é mencionado – em outras palavras, Aristóteles, a princípio, não enuncia as relações de subcontrariedade e subalternação como parte da doutrina das oposições que constrói nesse tratado. A versão esquemática do quadrado das oposições segundo o estritamente exposto em *De Interpretatione* seria:

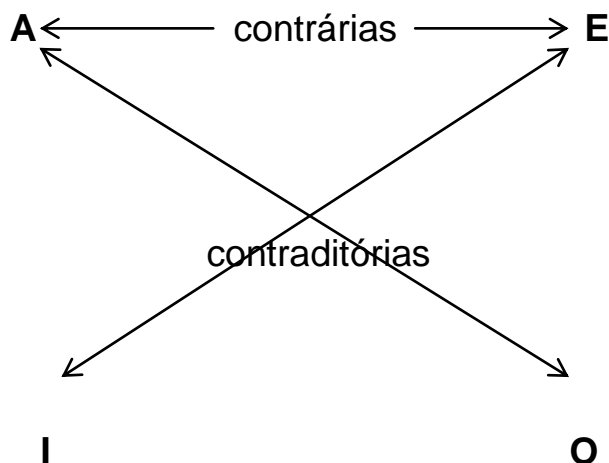


Figura 3 - O quadrado original

Ainda assim, é sabidamente possível deduzir facilmente, a partir da validade da contrariedade e da contraditoriedade, tanto a validade da subcontrariedade quanto a da subalternação. Para a subcontrariedade, pode-se argumentar assim: Dados A e E simultaneamente falsos, I e O, seus respectivos opostos contraditórios, serão forçosamente simultaneamente verdadeiros. Por outro lado, A e E, por serem opostos contrários, não podem ser simultaneamente verdadeiros – disso, infere-se que I e O, seus respectivos opostos contraditórios, não podem ser simultaneamente falsos. Logo, a relação de subcontrariedade é válida. Tendo provado isso, para a subalternação, por sua vez, poderemos alegar o seguinte: seja um membro de um par de contrárias verdadeiro. Disso, infere-se que seu oposto é falso. A contraditória desse oposto, portanto, será forçosamente verdadeira. Logo, temos que, dado A verdadeiro, I será verdadeiro, e que, dado E verdadeiro, O será verdadeiro. Consideremos agora que um dos membros de um par de subcontrárias seja falso. Disso, pode-se concluir que seu oposto é verdadeiro. A contraditória desse oposto, portanto, será forçosamente falsa. Logo, temos que, dado I falso, A será falsa, e que, dado O falso, E será falso. Em outras palavras, a relação de subalternação é válida entre os membros de pares A - I e E - O, na ordem em que foram enunciados. É com justiça, portanto, que se atribui a Aristóteles os créditos dessa doutrina, embora ele não a tenha enunciado em sua inteireza de forma explícita.

7.2

Crítica à doutrina: o pressuposto existencial

Como quase todo o resto das doutrinas lógicas aristotélicas, a validade universal das relações estabelecidas pelo quadrado das oposições permaneceu como uma hegemonia entre os lógicos por muitos séculos – ainda que, é bem verdade, algumas objeções (Pedro Abelardo, em seus *Dialectica* e comentário a *ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*) e variações relevantes na interpretação e formulação do quadrado tenham ocorrido. Após o século XIX, entretanto, foram feitas releituras e observações que obtiveram maior repercussão, e que possibilitaram o surgimento de objeções contundentes o suficiente para pôr esta convincente doutrina em xeque entre os lógicos em geral. A seguir, exporei de maneira resumida a que é provavelmente a mais simples das críticas ao quadrado das oposições.

Suponhamos que o conceito S possua extensão vazia. Neste caso, a sentença de forma I “Algum S é P” é falsa, já que não há S algum. Isso implicaria que a sentença de forma O “Algum S não é P”, sua subcontrária, é verdadeira – mas isso não pode ser o caso, já que, por não haver S algum, certamente não ocorre, como afirma a sentença O, que algum S não seja P. Apenas isso já mostra que nosso convincente quadrado levaria a uma patente contradição. Mas poderia ser que simplesmente resolvêssemos, diante deste argumento, abrir mão da relação de subcontrariedade. Ainda assim, isso não seria o suficiente para evitar o problema; a partir do que resta do quadrado, é possível derivar uma contradição sob a mesma hipótese de que S tem extensão vazia. Afinal, como já dito, seja esse o caso, I é falsa; o que implica que sua contraditória, E (“Nenhum S é P”), é verdadeira. A partir disso, temos, por subalternação, que O é verdadeira – o que novamente não pode ser o caso, pois não há S algum. A objeção é tão simples quanto se pretende violenta: em poucos e elementares passos, mostra-se que o quadrado, se tomado como válido universalmente quanto às sentenças conformes às quatro formas tradicionais aristotélicas, nos leva a nada mais nada menos que o absurdo.

Diante desta crítica, é muito comum que se reaja fazendo uma restrição à universalidade da validade do quadrado. Passa-se a lidar com ele como válido sob o que se costuma chamar de um “pressuposto existencial” – isto é, sob a hipótese de que a extensão de S não é vazia. Essa postura diante do quadrado, embora, pelo fato de restringir seu universo de validade, o enfraqueça significativamente, de fato o livra da objeção apresentada. Por outro lado, adotá-la pura e simplesmente não é suficiente para dar resposta à seguinte questão: na ausência do pressuposto existencial, que relações semânticas vigoram entre as formas consideradas pelo quadrado?

Por razões já expostas na objeção ao quadrado reconstruída acima, fica claro que, uma vez que se a aceite: a) a subcontrariedade não poder ser tomada como válida na ausência do pressuposto existencial; b) a subalternação e a contraditoriedade não podem ser tomadas como simultaneamente válidas na ausência do pressuposto existencial. A mais popular das posturas que são coerentes com essas considerações certamente é a seguinte releitura das formas A, E, I e O em termos do aparato simbólico da lógica contemporânea:

A: Todo S é P $\equiv \forall x (S(x) \rightarrow P(x))$

E: Nenhum S é P $\equiv \forall x (S(x) \rightarrow \neg P(x))$

I: Algum S é P $\equiv \exists x (S(x) \wedge P(x))$

O: Algum S não é P $\equiv \exists x (S(x) \wedge \neg P(x))$

Segundo esta interpretação – que tem origem na releitura de Boole, no século XIX, da teoria do silogismo – as únicas relações do quadrado das oposições que se mantêm universalmente válidas, isto é, que vigoram mesmo na ausência do pressuposto existencial, são as oposições por contraditoriedade. Graficamente, teríamos:

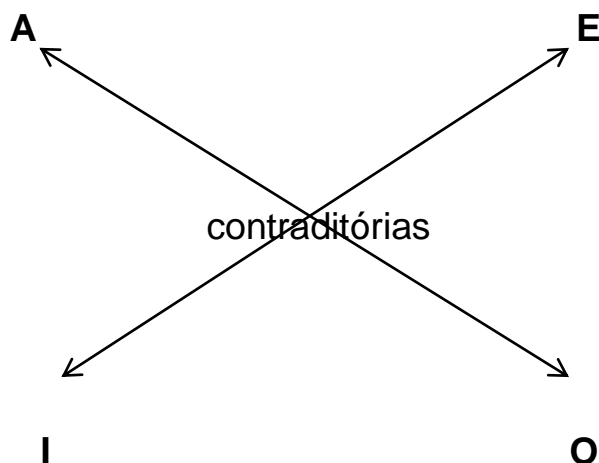


Figura 4 - o quadrado segundo a interpretação booleana das formas categóricas

A razão é muito simples. O pressuposto existencial pode ser formalizado como, simplesmente: $\exists xS(x)$. Se abdicamos dele, devemos considerar todos os casos em que ele é falso – isto é, todos os casos em que $\neg\exists xS(x)$, sua negação, é verdadeira. Ora, é patente que, nesses casos, A e E são sempre verdadeiras e I e O são sempre falsas. Isso implica: a) A e E não se opõem por contrariedade, pois são ambas verdadeiras nesses casos; b) I e O não se opõem por subcontrariedade, pois são ambas falsas nesses casos; c) Nem A e I nem E e O estão relacionados por subalternação, já que, nesses casos, as primeiras de cada par são verdadeiras enquanto as segundas são falsas. Isto é: de todas as cláusulas do quadrado, apenas a relação de oposição por contraditoriedade permanece em vigor.

Evidentemente, essa não é a única solução possível para que nos mantenhamos em acordo com a objeção apresentada e suas consequências. Se interpretássemos, por exemplo, as formas A e E como conjunções entre suas respectivas versões anteriores e o pressuposto existencial, restituiríamos a validade da contrariedade e da subalternação em troca da perda da contraditoriedade. A nova formalização de que falo seria:

A: Todo S é P $\equiv (\forall x (S(x) \rightarrow P(x)) \wedge \exists xS(x))$

E: Nenhum S é P $\equiv (\forall x (S(x) \rightarrow \neg P(x)) \wedge \exists xS(x))$

I: Algum S é P $\equiv \exists x (S(x) \wedge P(x))$

O: Algum S não é P $\equiv \exists x (S(x) \wedge \neg P(x))$

Representar as formas dessa maneira é um bom modo de se ilustrar um compromisso com a tese de que toda sentença de forma A, E, I ou O diz algo a respeito de *membros* da extensão de S, seu conceito sujeito; portanto, têm como condição de verdade que haja membros em sua extensão (pense em como as sentenças de forma “Todo S é P” e “Nenhum S é P” freqüentemente são empregadas no mesmo sentido de, respectivamente, “*Todos os S são P*” e “*Nenhum dos S é P*”). Por essa razão, no caso de essa extensão ser vazia, dizer qualquer coisa de forma A, E, I ou O sobre seus membros seria forçosamente falso. A representação gráfica das oposições, por sua vez, seria:

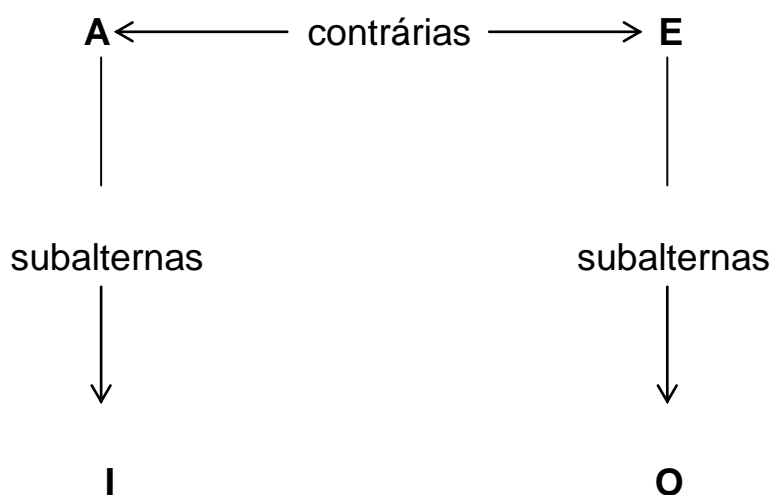


Figura 5 – o quadrado sem as oposições por contraditoriedade

A contraditoriedade se torna, desta vez, a relação dependente do pressuposto existencial; afinal, se $\neg\exists xS(x)$ for verdadeira, tanto A quanto O seriam falsas, e o mesmo se passaria com E e I. Mais uma vez, temos uma formalização coerente das formas tradicionais aristotélicas que acaba contestando relações do quadrado.

Se fôssemos suficientemente criativos e quiséssemos nos dar ao trabalho, talvez conseguíssemos criar diferentes combinações de interpretações “cabíveis” para A, E, I e O de modo a estabelecer tantas combinações de validade de oposições do quadrado quantas possíveis. Entretanto, este certamente não é o nosso caso aqui. Interessa muito mais para nossos propósitos empregar nossos

esforços sobre uma pergunta importante para a qual a apresentação dessa situação dá ensejo: afinal de contas, o que representaria uma razão suficiente para que adotássemos esta ou aquela interpretação do quadrado e de suas formas? A resposta me parece bastante simples: que ela fizesse da teoria tradicional o melhor que ela pode ser. Por isso, entendo o seguinte: fazer da teoria a interpretação que lhe confira maior poder explicativo e a torne filosoficamente mais sólida, relevante e, se possível, abrangente, sem que, com isso, sejam extrapolados os limites hermenêuticos impostos pela sua formulação original – afinal de contas, na qualidade de intérprete, adotar uma postura diversa dessa é ou filosoficamente menos profícuo ou simplesmente falar de alguma outra teoria que não o pretense objeto de interpretação. Ora, mas o fato é que temos um claro sintoma de que a diretriz hermenêutica que acabo de defender não foi seguida quando se trata de qualquer das formalizações oferecidas acima; a saber, precisamente o fato de que as relações semânticas de oposição entre sentenças A, E, I e O declaradas válidas pela formulação tradicional quadrado são radicalmente alteradas quando as formalizamos dessas maneiras.

Uma vez feita essa observação, é natural que se perceba que há algo de errado acontecendo. No princípio deste subcapítulo, levantamos uma objeção à validade irrestrita da doutrina do quadrado das oposições. Segundo ela, várias das relações de oposição do quadrado deveriam ser alteradas, pois levariam a absurdo. Acontece que, para derivar tal absurdo a partir do quadrado, nem sequer foi necessário formalizá-lo – aparentemente, sua versão tradicional já envolve esse grande problema. Em resumo, a situação parece ser esta: se nos mantemos fiéis ao sentido das formas tradicionais A, E, I e O, nos envolvemos nos problemas apontados pela objeção e devemos abrir mão de partes significativas da doutrina; por outro lado, se as alteramos, ainda que nos livremos da objeção, isso de nada parece adiantar caso nosso propósito seja entender as relações entre *essas* formas, e não outras. Será que o cobertor é realmente tão curto? E, se de fato ele é, quão provável é que todos os gigantes da tradição, mesmo com toda a sua estatura, não tenham percebido que, por mais de dois mil anos, tinham seus pés constantemente descobertos?

7.3

A formulação da forma O

Quando, no início deste capítulo, foram apresentadas as quatro formas das sentenças declarativas contempladas pelo quadrado aristotélico das oposições, se o fez – propositalmente – de maneira bastante “manualesca”: as formas A, E, I e O foram formuladas como, respectivamente, “Todo S é P”, “Nenhum S é P”, “Algum S é P” e “Algum S não é P.”, e classificadas como, respectivamente, universal afirmativa, universal negativa, particular afirmativa e particular negativa.

De fato, seria insensato não reconhecer que há atrativos nesse modo de apresentação das quatro formas; não é à toa, afinal, que ele tem seu lugar cativo em grande parte dos textos didáticos de lógica, mesmo contemporâneos. Talvez o maior deles seja o fato de que ele permite uma espécie interessante de paralelismo ou correspondência entre elementos sintáticos e semânticos das formas lógicas. Explico-me: quando se trata dessa formulação de A, E, I e O, quanto às categorias da qualidade e da quantidade, é possível identificar, para cada uma delas, um termo cuja presença numa dada sentença construída a partir da matriz “_ S_ é P” determina a classificação desta. Por exemplo: basta que tenhamos a presença do termo “todo” imediatamente antes do conceito sujeito para que saibamos se tratar de uma sentença universal – e, sempre que tivermos uma sentença universal, teremos nela a ocorrência do termo “todo” imediatamente antes do conceito sujeito⁶⁰. O mesmo tipo de característica convém também aos termos “algum” e “não”: a presença do primeiro imediatamente antes do conceito sujeito de uma sentença é condição necessária e suficiente para que esta seja particular; e a presença ou ausência do segundo imediatamente antes da cópula de uma sentença caracteriza-a como, respectivamente, afirmativa ou negativa.

60 Assumo que a forma E, formulada como “Nenhum S é P.”, poderia, ao menos segundo as duas interpretações formais que dela ofereci anteriormente, ser transformada para “Todo S não é P.” sem alteração de sentido. Seria necessária, portanto, uma colocação mais precisa: sempre que temos uma sentença universal, ela é ou pode ser transformada em uma sentença em que há a ocorrência do termo “todo” imediatamente antes do conceito sujeito sem alteração de sentido. Caso conveniente, essa observação pode ser estendida para as outras formas e seus respectivos termos característicos sem prejuízo para os pontos aqui apresentados.

Postas as coisas nesses termos, é muito conveniente conceber as quatro formas como “constituídas”, por assim dizer, pelas combinações possíveis de duas qualidades semânticas convenientes a sentenças declarativas com sujeito universal: a quantidade e a qualidade. Assim:

<i>Qualidade/ Quantidade</i>	Afirmativa	Negativa
Universal	Universal afirmativa (A)	Universal negativa (E)
Particular	Particular afirmativa (I)	Particular negativa (O)

Tabela 1 - A constituição das formas categóricas por combinações semânticas

E, graças ao paralelismo de que falamos, temos também uma contraparte sintática para essa “constituição combinatória” das quatro formas. A partir da matriz “_ S _ é P”, podemos conceber:

<i>“Cópula”/ “Quantificador”</i>	Ø	Não
Todo	Todo S é P. (A)	Todo S não é P. (E) ⁶¹
Algum	Algum S é P. (I)	Algum S não é P. (O)

Tabela 2 - A constituição das formas categóricas por combinações sintáticas

Uma vez estabelecidas as quatro formas a partir dessas combinações – quer por via semântica, quer por via sintática – seria então possível deduzir as relações de oposição que há entre sentenças que se adéquam a elas, até que se completasse a doutrina do quadrado.

Ocorre que é controverso que tenha sido assim que Aristóteles chegou às formas que hoje chamamos A, E, I e O; e é certo que não foi assim que chegou às relações de oposição que entre elas disse vigorarem. Como já mencionado nesta

61 Cf. nota 60.

mesma seção, é no capítulo 7 do *De Interpretatione* (17^b18 -17^b20) que Aristóteles oferece a formulação daquilo a que aqui nos referimos com A, E, I e O; e fá-lo da seguinte maneira:

A: πᾶς ἄνθρωπος λευκός

E: οὐδεὶς ἄνθρωπος λευκός

I: ἔστι τις ἄνθρωπος λευκός

O: οὐ πᾶς ἄνθρωπος λευκός

A fim de resolver dificuldades em que até aqui temos nos enredado e diminuir a probabilidade da criação de novas da mesma espécie, é conveniente que se observe alguns aspectos relevantes dessas formulações aristotélicas.

O primeiro desses aspectos é: em *De Interpretatione*, não é o caso que as quatro formas sejam, para dizer o mínimo, expostas *apenas* como o resultado de combinações de aspectos semânticos ou sintáticos convenientes a sentenças do tipo “_ S _ é P.”; antes, são no mínimo também enunciadas explicitamente como componentes de pares em que ocorre *oposição por contradição*. Ao menos no contexto dessa obra, é bem certo que sentenças da forma A terem seu oposto contraditório da forma O não é um “teorema”, por assim dizer, que Aristóteles conclui a partir da constituição dessas formas quanto às categorias da qualidade e da quantidade; antes, pares de sentenças das referidas formas são enunciados de forma independente como instâncias da relação de contraditoriedade. Nesse tratado, as formas categóricas são caracterizadas por possuírem dois aspectos semânticos formais que as delineiam como tais, sem que haja primazia de um sobre o outro ou vice-versa; são eles: a) sua classificação quanto a qualidade e quantidade; b) sua relação de oposição por contraditoriedade com outra forma. Por conseguinte, Aristóteles não nos dá razões para entendermos qualquer das quatro formas como tendo sua definição, em algum sentido, independente de sua participação numa relação de oposição por contraditoriedade com outra forma – defendendo que tal é o caso pelo simples fato de que Aristóteles nem sequer indica um meio para se derivar qualquer relação de oposição entre sentenças a partir do

simples cotejo de suas qualidade e quantidade, ou vice-versa; antes, ele enuncia tais aspectos das formas de maneira independente.

Em segundo lugar: como traduzi-las? Parece não haver maiores controvérsias quanto às formas A e E; a despeito de dificuldades interpretativas persistentes, “Todo homem é branco” e “Nenhum homem é branco” parecem adequar-se perfeitamente. A forma I, apesar de ligeiramente escorregadia devido a algumas oscilações de sua formulação ao longo do texto do *De Interpretatione* – ocorre tanto tal como apresentada acima quanto como “τις ἄνθρωπος λευκός” (18^a5), sem o verbo “ἔστι” marcado em seu início – oferece, assim como A e E, mais dificuldades de interpretação do que propriamente de tradução: é habitualmente traduzida por “Algum homem é branco” sem maiores problemas, embora seja possível argumentar que, para algumas ocorrências, “Há algum homem branco” seria uma versão mais fidedigna. Não entrarei neste mérito aqui – contento-me em apenas declarar que opto pela primeira versão, entre outras razões, por ser a mais difundida e por julgar que é sintaticamente mais conveniente.

A forma O, por outro lado, oferece tantas dificuldades que mesmo sua tradução é uma questão problemática. Como se sabe, a versão “Algum homem não é branco.” é a mais comumente encontrada na literatura. Ela popularizou-se a partir de traduções e comentários medievais de obras aristotélicas em que a forma O é vertida para o latim segundo o esquema “QVIDAM S NON EST P” (o que se traduz para o português sem maiores controvérsias como “Algum S não é P”), que acabou por tornar-se hegemônico na redação de O – segundo Terence Parsons⁶², o comentário de Boécio ao *De Interpretatione*, em que o diagrama do quadrado das oposições aparece, seria um exemplo de texto em que isso se dá. É curioso, entretanto, o fato de que isso ocorre a despeito de esse esquema claramente não condizer com qualquer possível tradução fiel da forma O em nenhuma das formulações que dela ocorrem em *De Interpretatione*; seja a apresentada acima, seja a variação “οὐκ ἔστι πᾶς ἄνθρωπος λευκός” (18^a15). Algo surpreendentemente, o próprio Boécio, em sua tradução do *De Interpretatione*

62 Cf. PARSONS, T., *The Traditional Square of Opposition*, disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/square/>>

para o latim, usa as versões “NON OMNIS HOMO ALBVS EST” e “NON EST OMNIS HOMO ALBVS” para traduzir, respectivamente, “οὐ πᾶς ἄνθρωπος λευκός” e “οὐκ ἔστι πᾶς ἄνθρωπος λευκός”.⁶³

Ocorre que a diferença entre essas opções de tradução da forma O – e com isso quero dizer entre a primeira e as duas últimas –, além de radical, é ululante (o que, a propósito, torna muito improvável que a suposição de Parsons de que Boécio podê-las-ia ter tomado como “equivalentes naturais” em latim seja verdadeira). Em bom português, estamos diante de três versões distintas da forma O: a) “Algum S não é P”, oriunda de textos medievais sobre lógica aristotélica; b) “Nem todo S é P.”, que equivaleria a “NON OMNIS HOMO ALBVS EST” e “οὐ πᾶς ἄνθρωπος λευκός”; e c) “Não é [o caso]”⁶⁴ que todo S seja P.”, que equivaleria a “NON EST OMNIS HOMO ALBVS” e “οὐκ ἔστι πᾶς ἄνθρωπος λευκός”. Como já exemplificado na subseção anterior, o surgimento das objeções mais tradicionais à doutrina do quadrado das oposições está intimamente ligado à forma O; entretanto, dizer apenas isso não traz a causa do problema à tona. O fato que precisa ser posto em evidência é que a formulação de O como “Algum S não é P” é indispensável para que as críticas apresentadas sejam decisivamente pertinentes. A razão para isso é muito simples: formulada dessa maneira, a verdade de qualquer sentença de forma O implica a não-vacuidade da extensão de seu conceito sujeito. E o mais notável é: isso não ocorre caso formulemos O segundo alguma das alternativas apresentadas em b) e c).

Consideremos a versão “Não é [o caso] que todo S seja P”. Esta formulação implica a interpretação da forma O como a negação proposicional da forma A. Como já visto, A, por si só, está longe de ser livre de ambigüidade; no subcapítulo anterior, por exemplo, foram oferecidas duas interpretações distintas perfeitamente “cabíveis” para “Todo S é P”, que conferiam à forma condições de

63 Cf. ARISTÓTELES, *Aristotle's Perhermaneias*, Latin translation by Boethius, English translation by Edghill, p.142.

64 Não ocorre paralelo da expressão entre colchetes nem na versão grega, nem na latina; ademais, ela pode ser suprimida sem prejuízo de sentido da versão em português – fato indicado pelos colchetes. O único propósito de sua inserção foi adicionar naturalidade à formulação, visto que construções do tipo “Não é que p.” em português costumam ocorrer apenas em contextos específicos.

verdade diferentes e provocavam efeitos diversos na doutrina do quadrado. Convenientemente, a ambigüidade que agora nos interessa em particular foi explorada exatamente por essas interpretações distintas: trata-se da margem que há para entender uma sentença de forma A como, em princípio, podendo ou não ser “vacuamente satisfeita”. Isto é: é possível tanto interpretar “Todo S é P” como dizendo algo do tipo: “Se algo é S, então também é P” – em outras palavras, como uma proposição que não tem a não-vacuidade da extensão de S como condição de verdade, e apenas declara o pertencimento à extensão de P de todo indivíduo que for membro da extensão de S sob a condição de a extensão de S não ser vazia; quanto como significando o mesmo que algo como “Todos os S são P” – ou seja, como uma proposição que declara em conjunto tanto a não-vacuidade da extensão de S quanto o pertencimento de todos os membros da extensão de S à extensão de P. A diferença entre essas duas possibilidades interpretativas pode ser explicada por uma questão de a que ordem tomamos essa sentença como pertencente; se é uma sentença que versa sobre *o conceito S* – isto é, que diz que o conceito S é tal que o que quer que caia sob ele cairá também sob P – ou uma sentença que versa sobre *os indivíduos que efetivamente caem sob o conceito S* – isto é, que diz que estes caem também sob P.

Embora seja patente que a primeira interpretação não parece representar o que habitualmente entendemos por “Todo S é P”, isso não basta para que a desqualifiquemos sem mais como uma possível leitura da forma A no contexto em questão. Não obstante, há fatores que julgo decisivos para que se o faça. Eles são simples e são três: como a) a forma I pode ser interpretada sem maiores problemas como envolvendo a declaração da não-vacuidade de seu conceito sujeito; b) há relação de contraditoriedade entre sentenças que compartilham S e P e são das formas A e O, isto é, essas não podem ter o mesmo valor de verdade; c) a relação de subcontrariedade entre I e O se segue por força do exposto em *De Interpretatione*; então interpretar uma sentença A como podendo ser verdadeira independentemente da vacuidade ou não-vacuidade de seu conceito sujeito resulta na conclusão de que há contradição na teoria do quadrado. O que digo aqui é nada mais, nada menos que: o fato de a interpretação das formas – em particular, de A – em moldes “booleanos” implicar que a doutrina do quadrado envolve

contradição não deve ser tomado como razão para que esta seja objetada, criticada ou rejeitada por ser mal sucedida em seus propósitos; pelo contrário, esse fato, em conjunto com o caráter inusitado e pouco conforme ao uso habitual das expressões envolvidas que essa leitura das formas aristotélicas inegavelmente possui em comparação com as suas alternativas serve como um atestado de que ela, por mais interessante que possa ser para as mais diversas finalidades, não respeita os limites hermenêuticos impostos pela teoria original.

Por outro lado, a segunda interpretação de A, além de adequar-se muito mais à compreensão habitual de “Todo S é P”, acomoda a teoria do quadrado perfeitamente mesmo em face dos fatores listados em a), b) e c). Por essa razão, compreender a forma O como a negação de A no contexto da teoria que aqui discutimos é compreender O como a forma da negação de uma sentença categórica que diz dos indivíduos que caem sob seu conceito sujeito que estes também caem sob seu conceito predicado – e que, por essa razão, declara (ou, no mínimo, implica) a não-vacuidade da extensão de seu conceito sujeito. Uma formalização de A que condiz com essas considerações é a já apresentada na subseção anterior:

$$A: (\forall x (S(x) \rightarrow P(x)) \wedge \exists x S(x)).$$

A forma O interpretada como a negação de A, portanto, poderia ser formalizada como:

$$O: \neg (\forall x (S(x) \rightarrow P(x)) \wedge \exists x S(x));$$

Quanto às outras duas formas categóricas:

$$I: \exists x (S(x) \wedge P(x)) \text{ [o que garante a subalternação A-I];}$$

$$E: \neg \exists x (S(x) \wedge P(x)) \text{ [analogamente, a negação de I].}$$

Tendo garantido a subalternação A – I e as contradições A – O e E – I, é simples mostrar que, dessa interpretação formal das formas categóricas, segue-se que valem todas as outras relações de oposição do quadrado. Podemos mostrar isso assim: como há contradição entre A e O, e também entre E e I, o seguinte é

verdadeiro:

$$. (\neg (A \wedge O) \wedge \neg (\neg A \wedge \neg O));$$

$$. (\neg (E \wedge I) \wedge \neg (\neg E \wedge \neg I)).$$

Como A subalterna I, é verdadeiro também que:

$$. \neg (A \wedge \neg I).$$

Se as outras relações de oposição do quadrado valem, então também é verdadeiro que:

$$. \neg (A \wedge E) \text{ [Contrariedade A – E];}$$

$$. \neg (\neg I \wedge \neg O) \text{ [Subcontrariedade I – O];}$$

$$. \neg (E \wedge \neg O) \text{ [Subalternação E – O].}$$

Facilmente, é possível mostrar que, se as três primeiras proposições são verdadeiras, então cada uma das outras também forçosamente será. De todas as 16 possíveis combinações de valores de verdade que A, E, I e O podem assumir, as únicas que tornam verdadeiras as três primeiras sentenças são:

A	E	I	O
V	F	V	F
F	F	V	V
F	V	F	V
F	F	V	F

Tabela 3 - combinações que tornam as três primeiras sentenças verdadeiras

Em todas as outras combinações, ou A e O têm o mesmo valor de verdade (o que torna falsa a primeira proposição), ou E e I têm o mesmo valor de verdade (o que torna falsa a segunda proposição), ou A é verdadeira com I falsa (o que torna falsa a terceira proposição), ou mais de uma dessas alternativas. Como se

pode facilmente verificar, todas as quatro possibilidades da tabela tornam verdadeiras cada uma das três outras proposições; o que mostra o ponto desejado, a saber, que, garantindo as contraditoriedades e a subalternação $A - I$, a interpretação das formas categóricas oferecida mantém todas as relações do quadrado sem apelo ao dito pressuposto existencial .

Fica clara assim a razão pela qual a formulação de O como “Não é [o caso] que todo S seja P” não sujeita a doutrina do quadrado a objeções que se apoiam sobre o fato de O implicar a não-vacuidade da extensão de seu conceito sujeito; vimos que, se O é a negação de A, e se a A for dada uma interpretação adequada a nossos propósitos, então O não implica a não-vacuidade de seu conceito sujeito. Afinal, não é difícil entender que há um sentido em que, se não há homens, então não é o caso que todo homem seja branco; ele é, de fato, bastante corriqueiro.

Resta ainda mostrar que a formulação “Nem todo S é P” da forma O tampouco torna pertinentes as críticas ao quadrado consideradas. Nesse caso, estamos novamente diante de uma construção ambígua: podemos tanto entender que ela diz algo a respeito do conceito S – a saber, que ele é tal que nem todo indivíduo que porventura caia sob ele cairá sob P, sendo, do ponto de vista lógico, equivalente a “Não é [o caso] que todo S seja P”; quanto que ele diz algo a respeito dos indivíduos que caem sob S – a saber, que pelo menos um deles não cai sob P, sendo equivalente a “Nem todos os S são P” ou “Alguns S não são P”. Essa situação nos põe diante do seguinte problema: por qual dessas alternativas devemos optar no contexto em questão?

Uma razão decisiva para que se opte pela primeira delas já foi dada acima: como a adoção da segunda alternativa traz consigo uma interpretação de O segundo a qual sentenças dessa forma implicam a não vacuidade de seu conceito sujeito – o que, salvo interpretações das formas categóricas que claramente distorcem ou extrapolam os limites hermenêuticos do *De Interpretatione*, tornaria nada mais nada menos que contraditória a doutrina do quadrado das oposições – deve-se descartá-la para nossos presentes fins. Em outras palavras: a formulação “Nem todo S é P” apenas dá margem à crítica ao quadrado apresentada por seu caráter ambíguo – entretanto, essa mesma característica permite que ela seja

interpretada de modo a não tornar a referida crítica pertinente e manter sólido, coerente e universal o quadrado aristotélico. Não se trata aqui de tentar salvar Aristóteles; apenas de ler essa parte de sua obra como se não fosse absurda, o que é não apenas melhor e mais fácil do que fazer o contrário, como também é de bom tom. As sentenças de forma O, portanto, deveriam ser compreendidas como as negações proposicionais das correspondentes de forma A (estas últimas interpretadas tal como sugerido anteriormente estar de acordo com o texto aristotélico, e não em moldes booleanos).

Ainda assim, esta questão não escapa de controvérsias. Em artigo relativamente recente⁶⁵, Santos critica Parsons por acreditar que essa compreensão da forma O, em suas palavras, “pode ser atribuída a Aristóteles”⁶⁶. Ele alega que o texto aristotélico apenas abre margem para a interpretação de Parsons, mas que não podemos ter evidências disso, “uma vez que Aristóteles em momento algum considera termos vazios”⁶⁷. Santos vai além: diz que a evidência textual que permite a interpretação da compreensão de Aristóteles que atribui a Parsons é, no mínimo, confusa; diz que é intuitivo considerar que “Nem todo S é P” implica a não-vacuidade da extensão de S; e, baseado em observações que faz sobre os *Primeiros Analíticos*, afirma haver evidência textual que sugere que a interpretação aqui condenada dessa formulação ambígua de O é a que mais se aproxima da compreensão de Aristóteles dessa forma categórica.

A esse respeito, a primeira observação que eu gostaria de fazer é que, alguns parágrafos após declarar taxativamente que Aristóteles em momento algum considera termos vazios, Santos nos diz o seguinte: “Aristóteles estava certamente ciente da existência de termos vazios, como atesta a sua menção do termo ‘bode-cervo’ em De Int., 16^a,15.”⁶⁸ O forte sabor paradoxal nesse conjunto de

65 SANTOS, P. M. R. F. Força existencial e formas categóricas na silogística de Aristóteles. *Integração (USJT)*, v. 50, p. 27-36, 2007

66 SANTOS, P. M. R. F. Força existencial e formas categóricas na silogística de Aristóteles. *Integração (USJT)*, v. 50, p. 27-36, 2007

67 SANTOS, P. M. R. F. Força existencial e formas categóricas na silogística de Aristóteles. *Integração (USJT)*, v. 50, p. 27-36, 2007

68 SANTOS, P. M. R. F. Força existencial e formas categóricas na silogística de Aristóteles. *Integração (USJT)*, v. 50, p. 27-36, 2007

afirmações fala por si. De qualquer maneira, ainda que seja forçoso reconhecer que, ao contrário da sugestão dada nessa passagem, a mera menção de um termo vazio por parte de Aristóteles de forma nenhuma é evidência de que o filósofo considerasse tratar-se de um termo vazio ao mencioná-lo – portanto, também em nada favorece a conclusão de que ele estaria ciente da existência destes – não parece de fato descabida a suposição de que, ao longo da obra de Aristóteles, certos termos são reconhecidos como vazios. Um suporte textual algo mais sólido para essa suposição pode ser encontrado nos *Primeiros Analíticos*, 49^a24, em que o filósofo faz observações sobre, em particular, um silogismo que provaria que “bode-cervo” é um objeto de conhecimento “*qua*” não-existente. De fato, essa passagem pode ser lida de modo a pôr em xeque dois aspectos do texto de Santos: a) sua afirmação de que Aristóteles em momento algum considera termos vazios (à qual talvez nem o próprio autor se subscreva, visto que parece contradizê-la logo após enunciá-la); e b) sua sugestão final e não desenvolvida de que o fato de a silogística aristotélica não contemplar termos vazios talvez se devesse à concepção aristotélica de ciência, em que idealizações não têm um papel tão importante – afinal, mesmo que essa observação sobre a concepção aristotélica de ciência proceda, o texto do estagirita nos dá margem para, na passagem em questão, ler uma sugestão explícita de que “bode-cervo” é um termo vazio e, mesmo assim, bode-cervo tem seu lugar em meio aos objetos de conhecimento. Não obstante, não julgo que o texto aristotélico, ao menos no *De Interpretatione* e nos *Primeiros Analíticos*, nos forneça evidências decisivas para que interpretemos o pensamento aristotélico como reconhecendo certos termos como vazios – ainda que haja, na obra do filósofo, menções a termos que a maioria hoje certamente concordaria que são vazios. Mesmo a passagem que citei é, em minha opinião, nada além de uma sugestão inconclusiva, devido à dificuldade na interpretação da expressão “ $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$ ” (traduzida aqui por “não-existente”).

Em segundo lugar, o comentário de Santos sobre o caráter confuso da evidência textual que dá suporte à interpretação de Parsons é, no mínimo,

controverso. A respeito dessa interpretação, ele diz: “Essa interpretação equivale a tomar O como simples negação de A (...)”⁶⁹

Isto é: a interpretação de Parsons corresponderia exatamente a o que defendi acima no que concerne à leitura da forma O. Como já observado, as quatro formas categóricas são enunciadas como formas das componentes de pares de sentenças em que ocorre *oposição por contradição*. E, visto que são as formas de componentes de um tipo de pares de opostos contraditórios, há evidência textual bastante incontroversa que dá forte suporte à leitura de O como a negação proposicional de A. Isso fica bem claro na passagem que vai de 17^b37 até 18^a9:

“φανερὸν δ’ ὅτι καὶ μία ἀπόφασις μιᾷ καταφάσεως· τὸ γὰρ αὐτὸ δεῖ ἀποφῆσαι τὴν ἀπόφασιν ὅπερ κατέφησεν ἢ κατάφασιν, καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ, ἢ τῶν καθ’ ἑκάσταν τινος ἢ ἀπὸ τῶν καθόλου τινός, ἢ ὡς καθόλου ἢ ὡς μὴ καθόλου· λέγω δὲ οἷον ἔστι Σωκράτης λευκός—οὐκ ἔστι Σωκράτης λευκός (ἐὰν δὲ ἄλλο τι ἢ ἀπ’ ἄλλου τὸ αὐτό, οὐχ ἢ ἀντικειμένη ἀλλ’ ἔσται ἐκείνης ἐτέρα), τῇ δὲ πᾶς ἄνθρωπος λευκός ἢ οὐ πᾶς ἄνθρωπος λευκός, τῇ δὲ τις ἄνθρωπος λευκός ἢ οὐδεὶς ἄνθρωπος λευκός, (...) Ὅτι μὲν οὖν μία κατάφασιν μιᾷ ἀποφάσει ἀντίκειται ἀντιφατικῶς, καὶ τίνες εἰσὶν αὗται...”⁷⁰

Se contrastada com a evidência textual que Santos apresenta para defender como mais próxima da compreensão de Aristóteles uma interpretação segundo a qual sentenças de forma O em geral implicariam a não vacuidade da extensão de seu conceito sujeito, eu diria que esta é muito mais clara, literal, sólida, conclusiva e livre de suposições fortes sobre o texto aristotélico e cercanias para as quais não há suporte conclusivo.

Em terceiro lugar, eu gostaria de fazer uma consideração lateral; em verdade, uma crítica geral de natureza hermenêutica a reflexões que, como a de Santos em seu artigo aqui mencionado, tematizam a “real compreensão” do autor de determinada obra filosófica sobre algum aspecto da mesma. Julgo que esse tipo

69 SANTOS, P. M. R. F. Força existencial e formas categóricas na silogística de Aristóteles. *Integração (USJT)*, v. 50, p. 27-36, 2007

70 “It is evident that a single affirmation has a single negation. For the negation must deny the same thing as the affirmation affirmed, and of the same thing, whether a particular or a universal (taken either universally or not universally). I mean, for example, ‘Socrates is white’ and ‘Socrates is not white’. But if something else is denied of something else, that will not be the opposite statement, but a different one. The opposite of ‘every man is white’ is ‘not every man is white’; of ‘some man is white’, ‘no man is white’ (...) We have explained, then: that a single affirmation has a single negation as its contradictory opposite, and which these are...”. (ARISTÓTELES, *Categories and De Interpretatione*, p.49. Tradução de J. L. Ackrill. Grifos por minha conta.)

de empresa tem relevância historiográfica inquestionável, mas que, enquanto projeto filosófico, é simplesmente mal concebido. Isso se dá por um simples fato: mesmo que, por uma irônica e inimaginável eventualidade mística, viéssemos a ter acesso às reais intenções, sensações, idéias e crenças particulares de um autor com respeito a sua própria obra, isso não garantiria que suas interpretações desta suplantassem as de terceiros em termos de solidez, relevância e abrangência filosóficas e respeito aos limites hermenêuticos dados pelo próprio texto. Um autor não deve ser tomado de início como um intérprete privilegiado de sua própria obra – sua visão particular da mesma é, nesse sentido, tão relevante para que dela se faça uma boa interpretação do ponto de vista filosófico quanto, em princípio, a de qualquer leitor. As observações aqui feitas, portanto, bem como as feitas em qualquer texto lido num registro propriamente filosófico, não poderiam estar mais longe de deverem ser tomadas por uma tentativa de “decidir realmente como Aristóteles compreendia as proposições particulares negativas” ou o que quer que seja; devem, antes, ser encaradas, como já sugerido, como a busca pela melhor interpretação filosófica do texto em questão que este próprio permite.

Sobre O, portanto, conclui-se que é a forma das proposições que são negação proposicional de proposições de forma A. Disso, segue-se que as proposições dessa forma não implicam a não-vacuidade de seu conceito sujeito. Estabelecer estes pontos é, segundo entendo, uma condição necessária para uma interpretação que faça jus ao estatuto de doutrina lógica da tradicional teoria do quadrado das oposições.

7.4

Quantificação e existência no quadrado das oposições

O esforço interpretativo empreendido até aqui encontra neste subcapítulo sua razão de ser no seio desta dissertação. As conclusões obtidas até aqui a respeito dos traços lógico-semânticos impostos pela tradicional teoria do quadrado das oposições sobre as formas categóricas de Aristóteles permitem-nos uma

reflexão panorâmica a respeito da relação entre existência e quantificação, tanto no referido contexto quanto em geral.

Suponhamos que toda afirmação existencial é uma afirmação da não-vacuidade da extensão de certo predicado de primeira ordem – isto é, que a existência é um predicado de segunda ordem que diz de um predicado de primeira ordem que ele se aplica a pelo menos um indivíduo. A partir disso, teríamos excelentes razões para, caso fizéssemos uma leitura em moldes booleanos das formas categóricas aristotélicas, identificar a existência com um tipo de quantificação – mais precisamente, à quantificação particular. Em verdade, é exatamente isso que as filosofias e semânticas mais ortodoxas da lógica contemporânea fazem – a saber, sustentam que a existência pode ser entendida como a chamada quantificação existencial, noção tida como análoga à da quantificação particular da lógica aristotélica. Toda proposição quantificada existencial ou particularmente, portanto, equivaleria a – ou, no mínimo, implicaria – uma proposição que afirma a existência de algo⁷¹.

No entanto, em face dos desenvolvimentos desta seção, é necessário reconhecer que essa concepção quantificacional da existência não apenas não é necessária, como tampouco se aplica ao tratamento dado para a quantificação no contexto da teoria tradicional do quadrado das oposições. As conclusões obtidas a respeito da interpretação da forma O nos indicam que, por força, essa tradicional doutrina cinde a já tão costumeira associação entre a quantificação particular e a “força” ou “valor” existencial que caracteriza a lógica contemporânea. De fato, a figura muda radicalmente: as proposições que implicam a não-vacuidade de seus conceitos sujeito são não mais aquelas que, quanto à quantidade, chamamos de particulares; mas sim aquelas que, quanto à qualidade, chamamos de afirmativas. Essa conclusão se segue facilmente do fato de O não implicar a não-vacuidade de seu conceito sujeito e das relações de oposição estabelecidas entre as quatro formas categóricas pelo quadrado das oposições.

Vale notar, como faz Parsons, que essa interpretação que atribui a afirmação da não-vacuidade do conceito sujeito às formas A e I, isto é, que a

71 A discussão a respeito desta concepção de existência em particular é levada a cabo no primeiro e no segundo capítulos, em especial nos subcapítulos 3.3 e 4.4.

atrela à qualidade afirmativa, já era defendida desde a idade média. Guilherme de Ockham, por exemplo, a defendia; em sua *Summa Logicae*, I.72, ele nos diz:

"... in (...) affirmative propositions, the term is always denoted to supposit for something, and therefore if it supposits for nothing the proposition is false. But in negative propositions, the term is denoted not to supposit for anything, or to supposit for something of which the predicate is truly denied, and therefore such a negative has two causes of [its] truth."⁷²

A idéia é simples e soa bastante sensata: de o que quer que não seja, é sempre possível dizer com acerto que não é; em particular, que *não é* o que quer que seja; e também o que quer que não seja! Em outras palavras: que a extensão do conceito sujeito de uma sentença categórica negativa – seja esta particular ou universal – seja vazia seria condição suficiente para sua verdade. A outra condição suficiente para o mesmo seria que aos membros da extensão do conceito sujeito não conviesse o conceito predicado; e a disjunção dessas duas condições representaria a condição necessária e suficiente para a verdade do referido tipo de sentença.

É muito comum que, após esse tipo de observação, infira-se que o “peso” existencial outrora atribuído à quantificação particular em verdade está vinculado à qualidade afirmativa; isto é, que toda sentença afirmativa equivale – ou, no mínimo, implica – uma proposição que afirma a existência de algo. Não nos esqueçamos, no entanto, que esse tipo de inferência depende diretamente de trabalharmos sob a suposição que fizemos explicitamente no início deste subcapítulo: a de que a existência é um predicado de segunda ordem que diz de um predicado de primeira ordem que ele se aplica a pelo menos um indivíduo. Sem ela, a única conclusão possível é a já explicitada anteriormente: no contexto do tradicional quadrado das oposições, são, ao invés das particulares, as sentenças afirmativas que implicam a não vacuidade da extensão de seus conceitos sujeito. O que esta subseção mostra, entre outras coisas, é que, mesmo sob esta suposição, uma doutrina lógica tão sensata, conhecida e influente quanto a do quadrado das oposições não permite que a existência seja interpretada, em nenhuma hipótese, como reduzindo-se a algum tipo de quantificação.

72 OCKHAM, G. de. *Summa Logicae*, parte I, ap. 72, §19, 24 – 28. A transcrição é da tradução de Paul Vincent Spade, p.60. Disponível em: <<http://pvspade.com/Logic/docs/ockham.pdf>>.