

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA (UFSC)  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS (CFH)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – DOUTORADO**

**O PARADOXO DE MOORE e a *declaração*:  
conseqüências do choque de acessos de primeira e terceira pessoas**

Eduardo Ferreira das Neves Filho

Florianópolis, outubro de 2008.

Eduardo Ferreira das Neves Filho

**O PARADOXO DE MOORE e a *declaração*:  
conseqüências do choque de acessos de primeira e terceira pessoas**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Doutorado, como requisito final ao título de Doutor em Filosofia.

Florianópolis, outubro de 2008.

*À Ciliane e à Lídice,  
Duas mulheres extraordinárias na minha vida.*

## AGRADECIMENTOS

Gostaria, nesse trabalho, de agradecer:

- Ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) pelo excelente e profissional atendimento que recebi durante os anos de minha pesquisa nesta instituição;
- À secretária do programa, Sra. Ângela, pela disponibilidade e préstimos profissionais;
- Aos professores do programa com quem tive mais contato durante a fase dos créditos, particularmente ao Prof. Dr. Décio Krause;
- Aos professores doutores Cezar Mortari e Marco A. Franciotti, pelas observações realizadas durante a qualificação dessa tese;
- Aos meus colegas do Curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo (UPF), Altair Alberto Fávero, Ângelo Cenci, Cláudio Dal Bosco, Gérson Trombetta, Edison Casagrande, Márcio Soares, Ediovani Gaboardi e Nadir Pichler, pela colaboração e incentivos intelectuais recebidos durante a execução desse trabalho;
- A minha aluna e amiga Marceli Andresa Becker, pelos comentários produtivos sobre minha pesquisa;
- A minha família e aos meus amigos, pessoas que privei de um contato maior comigo durante os anos de pesquisa;
- De modo especial, agradeço ao Prof. Dr. Darlei Dall’Agnol pela excelente orientação recebida e pelos valiosos comentários e questionamentos realizados acerca de meu problema de pesquisa.

## SUMÁRIO

Resumo-----	7
Abstract-----	8
Introdução -----	9
Capítulo I: O Paradoxo de Moore (PM): o problema, o paradoxo e condições de análise-----	14
I. Apresentando o PM-----	14
II. Sobre a nomenclatura ‘Paradoxo de Moore’-----	18
III. Condições de Análise-----	20
Capítulo II: Restrições às abordagens <i>assercionistas</i> do PM -----	29
2.1) O Paradoxo <i>em</i> Moore-----	30
2.2) Outras abordagens assercionistas ao PM-----	35
Capítulo III: O PM como crença absurda em J. Williams, C. De Almeida II, J. Hintikka e T. Baldwin II-----	56
3.1) O PM como crença absurda em J. Williams-----	58
3.1.1) A solução de J. Williams à absurdidade de uma crença Moore-paradoxal -----	58
3.1.2) Analisando a solução de Williams-----	61
3.2) O PM como um caso de incoerência em De Almeida-----	70
3.2.1) A solução de De Almeida ao PM-----	74
3.2.2) Analisando a solução de De Almeida-----	77
3.3) A solução de Hintikka ao PM-----	86
3.3.1) A solução-----	89
3.3.2) Analisando a solução de Hintikka-----	90
3.4) Baldwin II: o PM e a concepção normativa de crença-----	95
3.4.1) A segunda solução de Baldwin ao PM-----	100
3.4.2) Analisando a segunda solução de Baldwin-----	101
Capítulo IV: A Concepção Apresentacional em quatro tentativas wittgensteinianas de Solução ao PM-----	106
4.1) Críticas à compreensão auto-referencial para o verbo <i>crer</i> -----	109
4.2) O uso de verbo <i>crer</i> em primeira e terceira pessoas-----	121
4.3) A Concepção Apresentacional em quatro soluções wittgensteinianas ao PM -----	125
4.3.1) A solução de Kent Linville & Merrill Ring ao PM-----	126
4.3.2) A solução de Norman Malcolm ao PM-----	127
4.3.3) A solução de Arthur Collins ao PM-----	128
4.3.4) A solução de Jane Heal ao PM-----	131
4.4) Criticando a Concepção Apresentacional-----	135

Capítulo V: A perspectiva de primeira pessoa e o compromisso, na <i>declaração</i> , com a verdade do que penso e assiro: uma solução ao PM-----	144
5.1) O choque de autoridades de primeira e terceira pessoas em sentenças Moore-paradoxais e a <i>akrasia</i> -----	146
5.1.1) Os acessos de primeira e terceira pessoas-----	148
5.1.2) O choque de acessos de primeira e terceira pessoas e a <i>akrasia epistêmica</i> -----	152
5.2) Respondendo a Condição B-----	161
5.3) Respondendo a Condição E-----	170
5.4) Respondendo a Condição C-----	186
 Considerações Finais: -----	 190
 Referências Bibliográficas-----	 198

## RESUMO

Neste trabalho, defendemos uma proposta de solução alternativa ao Paradoxo de Moore (PM). Para isso, no primeiro capítulo, após apresentarmos o PM em sua caracterização mais geral, estabelecemos um conjunto de condições que julgamos necessário para uma análise do problema. Com essas condições, pretendemos analisar diferentes soluções encontradas na literatura sobre o problema, criticando-as. No segundo capítulo, procuramos rejeitar aquelas que denominamos ‘soluções assercionistas’ ao PM, mostrando que discutir o problema em cenários que recorrem a teorias de atos de fala é improdutivo. No terceiro capítulo, a crítica recai sobre soluções que identificamos como ‘mentalistas’; procuramos identificar que não são soluções produtivas ao PM, principalmente por necessitarem defender princípios doxásticos e epistêmicos demasiado ‘fortes’ em suas tentativas de garantir a racionalidade epistêmica. No quarto capítulo, mudamos a rota de investigação. Nossa crítica recai sobre um tipo de solução wittgensteiniana ao PM, cuja característica geral é identificar as sentenças Moore-paradoxais como ‘contradições disfarçadas’. Procuramos apontar uma lacuna presente neste tipo de análise, o que torna as referidas soluções vulneráveis à crítica. No quinto e último capítulo, defendemos uma proposta de solução a partir de R. Moran, para quem, ao reler certas passagens das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, as sentenças Moore-paradoxais revelam um choque de acessos de primeira e terceira pessoas. Defendemos que esse choque de perspectivas faz com que as pessoas, em estado *akrático* (*akrasia* epistêmica) comprometam as suas participações racionais em determinados jogos de linguagem. Por fim, com essa leitura em vista, procuramos responder as condições de análise que propusemos no início do trabalho.

**PALAVRAS-CHAVES:** Paradoxo de Moore, crença, asserção, absurdidade, paradoxalidade, declaração.

## ABSTRACT

In this work, we defend an alternative solution to Moore's Paradox (PM). To achieve this aim, in the first chapter, after presenting the PM in its more general characterization, we establish a set of conditions that we judge necessary for an adequate analysis of the problem. With these conditions, we intend to scrutinize different solutions found in literature on the problem. In a second chapter, we try to reject those solutions that we call *asserzionists*, showing that they appeal to the speech acts' theories and that is a unproductive examination of the problem. In the third chapter, our criticism is directed against *mentalists*' solutions to the problem. We try to argue that they are not productive solutions to the PM, mainly for defending strong doxastic and epistemic principles in their attempts to guarantee epistemic rationality. In the fourth chapter, we change the route of our inquiry. Our criticism is directed against some types of Wittgensteinian solutions to the PM, whose general characteristic is to identify the Moore-paradoxical sentences as contradictions. We look for a gap in those analyses, what become those solutions vulnerable. In the fifth and last chapter, we defend a solution to Moore's Paradox inspired in R. Moran's perspective. When rereading certain comments of the Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. Moran holds that Moore-paradoxical sentences disclose a shock of accesses of first and third person perspectives. We will defend that this peculiarity makes people to be in what he calls *akratic* (epistemic) state, i.e., compromised with irrational participations on certain language games. Finally, we try to fulfill those analysis conditions that we considered at the beginning of the work.

**KEY-WORDS:** Moore's Paradox, belief, assertion, absurdity, paradoxality, avowal.

## INTRODUÇÃO

Nosso objetivo, nesse trabalho, é defender uma solução alternativa ao *Paradoxo de Moore* (PM). Costuma-se dizer que o que tem de ser solucionado é o sentido *absurdo* e *paradoxal* presente em sentenças como ‘Está chovendo, mas não creio’ e ‘Está chovendo, mas creio que não esteja’, aqui denominadas *Moore-paradoxais*. Os motivos que fazem com que comentadores lhes atribuam aspectos absurdos e paradoxais são os mais diversos, por isso, no primeiro capítulo, apontamos as características que fazem com que esse problema venha sendo debatido nos últimos sessenta anos, bem como, por essas razões, seja objeto de investigação em diferentes áreas de estudo na pesquisa filosófica. Isso implica apontar seus aspectos de absurdo e paradoxal.

O primeiro capítulo também está destinado a apresentar, em uma de suas seções, nossas condições de análise para o problema. A escolha dessas condições pretende se justificar no sentido de dar conta de perguntas que a fortuna crítica costumeiramente realiza, bem como recortar o cenário em que se julga possível solucionar o PM. Adotaremos como ponto de partida as condições de análise propostas por J. Williams (1998), apesar de termos modificado algumas delas, bem como as ampliado.

Nosso trabalho passa a seguir por apontar dificuldades em soluções que são bastante influentes na literatura sobre o problema. Nossas respectivas críticas pretendem ser *internas*: buscaremos mostrar que as mesmas não dão conta do PM por se mostrarem insuficientes para cumprir as condições de análise que propomos. Pretendemos evitar, com esse movimento de crítica interna, que sejamos acusados de rejeitá-las por possuímos uma compreensão equivocada de suas leituras, que partimos de cenários diferentes daqueles nos quais o PM lhes foi compreendido. Ao mesmo tempo, é importante observar ao leitor que nosso trabalho reflete uma

escolha metodológica, que as razões para o descarte dessas posições estarão, prioritariamente, na insuficiência das soluções analisadas em responder as condições de análise do problema que apresentamos no início de nosso trabalho.

No segundo capítulo, para início dessa investigação, partimos das observações de G. E. Moore, apontando lacunas que surgem na perspectiva do problema colocada por esse autor. Logo a seguir, mostramos que, pelas razões insuficientes com que Moore expõe a questão no âmbito de uma investigação de atos-de-fala, faz com que autores desempenhem suas análises tentando dar conta de uma lacuna performativa sugerida pelo autor, com uma variedade de regras. Denominaremos esses tipos de abordagens de *assercionistas*. Apresentaremos e analisaremos as soluções ao PM, nesse âmbito, de A.P. Martinich, T. Baldwin I, O. R. Jones, M. Welbourne e J. Williams, procurando mostrá-las inadequadas.

Todavia, costuma-se mostrar que o PM não é um problema que pode ser diagnosticado apenas no âmbito dos atos-de-fala, isto é, não pode ser considerado *apenas* um caso de asserção absurda, pois a tensão permanece em *pensamentos* de proposições Moore-paradoxais. No capítulo terceiro procuramos, por isso, explorar soluções ao PM que observam esse quesito, e que chamaremos de soluções *mentalistas*; procuramos identificar quais os motivos que podem nos levar a rejeitá-las, principalmente por necessitarem defender princípios doxásticos e epistêmicos demasiado ‘fortes’ em suas tentativas de garantir a racionalidade epistêmica. Aqui, a análise recai sobre as soluções de J. Williams (para esse âmbito), De Almeida II e J. Hintikka. Aqui, a proposta será mostrar que, metodologicamente, é problemático utilizar-se lógicas epistêmicas como ferramenta para dissolução do PM. Também agregamos nesse capítulo a solução mais recente de T. Baldwin, que, embora trate do domínio do problema no âmbito da asserção, pretende-se valer também para explicar o que há de errado quando apenas pensamos em sentenças Moore-paradoxais, o que pareceria cumprir uma das condições de análise que

propomos aqui. O autor tenta se afastar de posições mentalistas, mas, ao fim e ao cabo, procuraremos mostrar que não o consegue, e que sua solução é inadequada como as três demais.

No quarto capítulo, mudamos a rota da investigação, voltando-nos à análise das soluções *wittgensteinianas* oferecidas ao PM. Como o leitor poderá observar ao longo do trabalho, temos o intuito de assegurar que uma solução ao nosso problema de pesquisa deva passar por *algumas* observações de L. Wittgenstein a respeito do PM, particularmente em proposições da chamada ‘segunda fase de seu pensamento’. Essa pesquisa não tem, no entanto, o objetivo de reconstruir diversos conceitos contidos na ‘segunda fase’ do pensamento de Wittgenstein, pois isso extrapolaria nosso escopo de investigação, mas tão somente as reflexões do autor que são utilizadas por seus comentadores no intuito de solucionar o nosso problema de pesquisa.

As primeiras leituras ‘wittgensteinianas’ do problema, a saber, de K. Linville & M. Ring, N. Malcolm, A. Collins e Jane Heal, defendem argumentos que acabam por identificar as sentenças Moore-paradoxais como ‘contradições disfarçadas’. Dessa posição, é verdade que se podem extrair alguns possíveis ‘vícios de origem’ nas histórias de abordagens do PM discutidas nos capítulos segundo e terceiro. No entanto, as soluções wittgensteinianas do quarto capítulo, que, seguindo R. Moran, denominaremos de representantes da *Concepção Apresentacional* (CA – pelo fato de que a expressão ‘eu creio ...’ apenas teria a função de *apresentar* o estado de coisas em questão, e nada mais além disso), acabam por obscurecer a perspectiva de primeira pessoa, deixando o flanco aberto para àquelas posições que antes criticamos, pois se alega haver contextos em que o PM ressurge a despeito da análise concebida como os ‘wittgensteinianos’ da CA a propõe. Reconhecemos esse problema, e isso nos faz reler as passagens mencionadas por aqueles autores, procurando mostrar que suas leituras são demasiado fortes. O capítulo está, pois, estruturado do seguinte modo: primeiro, identificaremos os dois principais argumentos que parecem estar contidos em muitas das referidas leituras; após, apresentaremos as soluções

Linville & Ring, Malcolm, Collins e Heal; em uma seção final, por fim, realizaremos uma crítica à CA que coloca obstáculos àquilo que pretendem se sustentar os respectivos autores.

No quinto e último capítulo defendemos e discutimos conseqüências de uma solução ao PM que nos parece produtiva em relação a todas as demais antes analisadas. Como ponto de partida, utilizamos as reflexões de Richard Moran sobre o PM. Para esse autor, asserções de sentenças Moore-paradoxais e respectivos pensamentos não são absurdos pelos motivos que costumeiramente são apresentadas pela CA, nem tampouco pelos motivos que sustentam os autores investigados no segundo e terceiro capítulos de nossa pesquisa. Moran procura mostrar que há um uso *categórico* da expressão ‘eu creio que  $p$ ’, o qual, em uma *declaração*, compromete qualquer pessoa com a verdade daquilo que pensa ou asser, respeitando o que denomina de *Condição da Transparência* – poder *declarar* publicamente o compromisso com a verdade de certo estado de coisas. No caso de sentenças Moore-paradoxais esse uso fica comprometido devido a um choque de perspectivas que uma pessoa pode ter sobre si mesma: um de primeira e outro de terceira pessoa. Esse desacordo, embora implique que se possa falar de uma forma de auto-conhecimento, terá, para autor, conseqüências no modo como as pessoas acabam por realizarem mal suas ações.

Buscamos desenvolver algumas das conseqüências desse ‘choque’ em determinados contextos assertivos. Por exemplo, em alguns casos, quando as pessoas alegam ter conhecimento sobre aquilo que asserem, há uma condição que não podem deixar de cumprir, e parece que deixam no caso de asserções de sentenças Moore-paradoxais. Queremos mostrar que em certos contextos uma *hesitação* pode indicar conflito entre as crenças das pessoas, comprometendo suas participações em jogos de linguagem em virtude de estarem, como Moran observa, em uma situação de *akrasia epistêmica*, em certo estado de dissociação (a ser explicado nesse capítulo), impedindo-as de alegar ter conhecimento de algum assunto em particular. Para finalizar,

procuramos responder as condições de análise que propusemos no primeiro capítulo, mostrando que esse último cenário torna-se importante para uma (dis) solução do *Paradoxo de Moore*.

## CAPÍTULO I

### O PARADOXO DE MOORE: o problema, o paradoxo e três condições de análise

#### I. Apresentando o Paradoxo de Moore

O que conhecemos hoje como o *Paradoxo de Moore* (PM) é um problema apontado por Moore, de modo explícito, em dois artigos<sup>1</sup> da década de quarenta. De modo ampliado, é discutido em um manuscrito incompleto, possivelmente escrito em 1944, editado por T. Baldwin (1993). Baldwin supõe que havia um primeiro manuscrito, escrito por Moore para uma conferência no *Moral Sciences Club*, que foi perdido; outro, escrito por Wittgenstein, comentando a ‘descoberta’ (do qual também não temos conhecimento do paradeiro), e, assim, os manuscritos que possuímos seriam a resposta para tal (dado que há menções a Wittgenstein neles). Data de 1944, também, uma carta escrita por Wittgenstein cumprimentando Moore por ter tocado, naquela conferência, em um ‘ninho de vespas filosófico’ (WITTGENSTEIN, 1980):

Eu gostaria de dizer a você como fiquei feliz com a leitura que nos fez ontem. O ponto mais importante me parece que foi a ‘absurdidade’ da asserção ‘Há fogo nessa sala, mas não creio que haja’. Você não deveria chamar isso de ‘um absurdo por razões *psicológicas*’, parece-me errado e *extremamente* enganoso. (Se pergunto para uma pessoa: ‘Há fogo ali do lado?’ e ela me responde: ‘Acredito que haja’ eu não posso dizer: ‘Não fuja do assunto. Eu lhe perguntei sobre o fogo, e não sobre seu estado mental’. Na verdade, o que quero dizer é isso: ao apontar para aquela ‘absurdidade’ que é de fato algo similar a uma contradição, embora não seja uma, é tão importante que *espero que você publique seu artigo*. Contudo, não fique chocado com o fato de eu ter dito que é algo ‘similar’ a uma contradição. Isso significa simplesmente: tem um papel semelhante na lógica. Você disse alguma coisa sobre a *lógica* da asserção. Veja: faz

---

<sup>1</sup> *Reply to my Critics*, contido em *The Philosophy of G. E. Moore*, coletânea de artigos ed. por P. A. Schilpp (Northwestern, Evanston: 1st. ed. 1942), e em *Russell’s ‘Theory of Descriptions’*, publicado em *The Philosophy of Bertrand Russell*, coletânea de artigos também editada por P. A. Schilpp, 1944. Porém, como é reconhecido por Baldwin, o problema apareceria implícito, e ainda de modo não sistemático, em seu livro *Ethics*, (Williams & Norgate, London: 1912 - o que também é salientado por Gombay, A., *Some Paradoxes of Counterprivacy*. *Philosophy*, 63, pp. 191-210), bem como haveria mencionado várias vezes o problema, mesmo que brevemente, para seus alunos na década de 30.

sentido dizer ‘Vamos supor:  $p$  é o caso, e não creio que o seja’, mas não faz sentido asserir ‘ $p$  é o caso e não creio que  $p$  seja o caso’. Essa *asserção* tem que ser eliminada pelo ‘senso comum’ assim como a contradição. Isso mostra que a lógica não é tão simples como pensam os lógicos. Em particular: uma contradição não é a única coisa que as pessoas pensam que é. Não é a *única* forma logicamente inadmissível e em algumas circunstâncias é admissível (WITTGENSTEIN, 1974, p. 177).

Na Segunda Parte de suas *Investigações Filosóficas* (IF), Seção X, Wittgenstein batizou a descoberta ‘Paradoxo de Moore’, e, se as vespas filosóficas pareceram apáticas (WITTGENSTEIN, 1980) é porque estavam amainadas pelas confusões que se estabelecem no *uso* das palavras. Procura-se determinar o que há de *estranho* com conjunções como:

1. ‘Está chovendo, mas não creio que esteja’ ( $p \& \sim Bp$ ),

e

2. ‘Está chovendo, mas creio no contrário’ ( $p \& B \sim p$ ).

Qual a natureza de uma suposta *absurdidade* presente nessas sentenças?

Essa pergunta pode ser estendida à sua asserção e à discussão sobre o fenômeno da crença, preocupando diferentes áreas da filosofia. Metáforas são usadas para chamar a atenção à dificuldade de se determinar a amplitude da questão. Por exemplo, Roy Sorensen<sup>2</sup>, em um livro que se origina com o exame do PM, compara o problema a um *blindspot*, literalmente um ponto cego, re-significando a expressão da oftalmologia em termos de “uma área em que se falha ao exercitar entendimento, julgamento e discriminação” (1988, p. 2), ou ainda como uma espécie de inacessibilidade a certos tipos de proposições (1988, p. 3), as quais implicariam dificuldades na formação de nossas crenças. Parece ser reconhecido pela maioria dos comentadores que não

---

<sup>2</sup> Apesar de Sorensen propor-se, como afirmou, a um estudo anti-wittgensteiniano do Paradoxo de Moore, o que acaba por se afastar daquilo que se propõe aqui, adiante.

responder à questão de por que é absurda uma asserção ou crença em proposições<sup>3</sup> Moore-paradoxais<sup>4</sup> deixa aberta uma lacuna sobre ‘algo’ de nossas crenças, sejam mencionadas no âmbito da fala ou apenas pensadas, que não sabemos, e que possíveis saídas devem ser oferecidas para tanto.

Com isso, quer-se ressaltar a importância de um estudo do problema, focalizando um cenário em que aquelas sentenças são corrosivas. Por exemplo, em minha dissertação de mestrado utilizei a metáfora do *vírus de computador* para apresentar o PM. Um *programa* que invade o *disco rígido* filosófico destruindo conceitos e definições, enfraquecendo posições. Soluções, nesse sentido, funcionariam como *antivírus*, e, para testar a eficácia dos mesmos, dever-se-ia identificar em quais *programas* o *invasor* havia se instalado, bem como a força das soluções em tais casos. Lá, a discussão apontava para conseqüências de uma compreensão do conceito de *asserção* e para um modo de abordar a investigação que remonta a G. E. Moore.

De acordo com Moore (1993, p.208), não haveria contra-senso em meramente *dizer* aquelas sentenças, a sua absurdidade residiria num *modo especial* de proferi-las, na *asserção*: ao asserir, *implica-se* crença na proposição asserida, o que seria assumido como uma espécie de regra (DE ALMEIDA, 1999). Ora, a absurdidade estaria, então, no *desacordo* entre o que é asserido no segundo conjunto e o que é implicado pela asserção do primeiro conjunto, em ambos os exemplos. Embora se reconheça que a observação de Moore é insuficiente para dar cabo do problema, podemos afirmar que o autor oferece uma descrição do paradoxo que principia boa parte das discussões que queremos desenvolver nessa pesquisa.

---

<sup>3</sup> Geralmente, o termo *proposição* serve para referir objetos abstratos com os quais uma pessoa relaciona-se, quando tem, para com esses objetos, alguma das ‘atitudes proposicionais epistêmicas’ de uma família de atos mentais, que inclui o ato de crença. Considera-se, então, nessa perspectiva, que a expressão lingüística de uma proposição é uma sentença. Em alguns momentos neste trabalho trataremos de 1 e 2 como sentenças, às vezes como proposições. O contexto da apresentação pretende esclarecer o porquê da diferença nos termos.

<sup>4</sup> Essa nomenclatura é atribuída a Shoemaker (1996) ou Goldstein (1993).

Em primeiro lugar, as observações de Moore (em 1942 e 44) salientam o caráter *absurdo* da asserção de 1 e 2, como exposto antes, mas seu caráter *paradoxal*, segundo o Moore do manuscrito editado por Baldwin em 1993 (BALDWIN, 1993, p. 208), surge quando notamos que o problema está presente apenas na primeira pessoa do presente do indicativo. Ele não aparece se conjugamos 1 e 2 no passado, no futuro, tampouco na terceira pessoa do singular<sup>5</sup>; seria absolutamente plausível asserirmos que ‘Está chovendo, mas ele não crê’, pois, talvez esteja, nesse momento, alterado por embriaguez. Em segundo lugar, Moore sustenta que *se as mesmas proposições* podem ser asseridas em outros tempos verbais sem absurdidade e não há problema que uma terceira pessoa assira as mesmas proposições ao se referir a mim (ou falar de mim), então “os significados das duas sentenças são tais que podem ambos ser verdadeiros ao mesmo tempo” (1993, p. 209). As sentenças 1 e 2, nesta leitura, são consideradas *contingentes*. Para Moore, em um dos conjuntos haveria uma asserção sobre um estado mental do agente, uma crença, no caso, e no outro uma asserção sobre o tempo, não duas asserções contraditórias sobre o tempo<sup>6</sup>.

O que parece ser comumente notado é que, ao asserir 1 e 2, as pessoas *parecem* estar se contradizendo. Note-se, porém, que, ao negá-las, suas negações “falhariam como verdades necessárias mesmo nas bocas dos nossos mais sensacionais meteorologistas” (SORENSEN, 1988, p. 15). Com isso busca-se encontrar um possível ‘parentesco’ entre sentenças Moore-paradoxais e contradições formais, o que certamente faz pensar que “a lógica não é tão simples como os lógicos pensam que é” (WITTGENSTEIN, 1974, p.177).

---

<sup>5</sup> Conjuguar o verbo *crer* na primeira pessoa do plural ocasionaria corolários de 1 e 2 (SORENSEN, 1988, p.16). Conjuguar as sentenças na segunda pessoa do singular também pode, em um certo sentido, ser paradoxal, como veremos mais adiante.

<sup>6</sup> Cabe destacar antecipadamente que Moore não distingue os casos de 1 e 2 como diferentes tipos de ‘problema’, o que já foi notado por Williams desde 1979. Veja a referida distinção na Condição E, exposta a seguir.

Com essa breve descrição do problema é possível reconhecer as primeiras impressões que fazem com que a questão suscite um debate que toca diferentes áreas da filosofia. Por exemplo, quando se fala em lógica da asserção, se fala em compreender como a asserção de uma sentença, aparentemente contingente, pode se parecer a uma contradição diferentemente do que se considera como contradição nos domínios da lógica formal, como sugere Wittgenstein na carta a Moore; estender-se o debate às circunstâncias nas quais sentenças são proferidas, a uma compreensão do conceito de asserção que possa esclarecer como utilizamos verbos epistêmicos em *contextos* onde se alega crença e conhecimento, por exemplo; a ‘pensamentos’ de proposições Moore-paradoxais, etc., cujo debate poderá ter conseqüências à filosofia da mente, epistemologia e à filosofia da linguagem.

## **II - Sobre a nomenclatura ‘Paradoxo de Moore’**

É sabido que a nomenclatura dada ao problema é atribuída a Wittgenstein, mas por que teria ele chamado o problema descoberto por Moore de ‘paradoxo’? Que Moore teria tocado em um ninho de vespas já parece sugerido pelas questões que colocamos acima, assim como aquilo que faz do problema ser, para Moore, absurdo e também paradoxal. Compreender a denominação wittgensteiniana, por sua vez, já requer maior especulação.

Norman Malcolm (1995, p. 198-9) sugere que o aspecto ‘paradoxal’ de 1 e 2 deve-se a uma observação de Wittgenstein sobre uma curiosidade presente na gramática do verbo crer que Wittgenstein teria notado ao analisar a asserção e a suposição<sup>7</sup> de sentenças Moore-paradoxais.

---

<sup>7</sup> Argumento que também, como veremos adiante, servirá para uma crítica wittgensteiniana à noção fregeana de força assertórica.

Enquanto que a sua suposição seria logicamente possível, o mesmo não se daria com a sua asserção. Assim, há ‘paradoxo’:

não porque haja algo logicamente duvidoso sobre isso, mas porque é surpreendente: vai contra nossas expectativas. Pois em outros casos a relação entre uma asserção e sua correspondente suposição é que o que é asserido e o que é suposto é a mesma. A asserção ‘O navio veleja ao amanhecer’ é a asserção do que é suposto por ‘Suponha que o navio veleja ao amanhecer’. (1995, p.199).

Como nota Malcolm, asserir ‘Supondo que creia que  $p$ ’ não é o mesmo que asserir ‘eu creio que  $p$ ’. Como ainda é prematuro desenvolver aqui<sup>8</sup>, o ponto que levará muitos leitores de Wittgenstein a comentar o problema seria a equivalência, por outro lado, entre a asserção de ‘eu creio em  $p$ ’ e a simples asserção de  $p$ . A investigação da gramática do verbo crer, assim, será tema de discussão entre alguns leitores de Wittgenstein.

A impressão de Malcolm acerca de qual a natureza da nomenclatura oferecida por Wittgenstein ao problema, por sua vez, não define o PM, nem o aproxima ou diferencia, precisamente, de casos de paradoxos conhecidos, ou seja, não o inclui em uma classificação determinada de paradoxos<sup>9</sup>. Ainda assim, constitui-se como problema independentemente de sua denominação, bem como de uma classificação tipológica mais ou menos arbitrária.

Aquelas asserções absurdas incitariam a pesquisa filosófica a alargar a compreensão de certos usos de conceitos, como o de contradição, por exemplo (o que gerou muitas críticas à forma wittgensteiniana tardia de alargar o domínio daquilo que se compreende por lógica), de modo a eliminar aqueles *nonsenses*, assim como se deve eliminar, pelo senso comum, a contradição formal. Mas, pode-se especular mais adiante: a descoberta de Moore conflui ao velho

---

<sup>8</sup> Veja o quarto capítulo.

<sup>9</sup> Por exemplo, J. L. KVANVIG, In: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge, 1998, oferece uma classificação de paradoxos epistêmicos, como o Paradoxo do Prefácio, do Exame Inesperado, da Loteria e da Capacidade de Conhecer, mostrando que tipos de regras ‘epistemológicas’ violariam. No entanto, não encontramos nenhuma classificação deste tipo que inclua o Paradoxo de Moore, aparte ser considerado, por exemplo, em De Almeida (2001, p. 55), um ‘quebra-cabeças epistêmico’, pelas razões que lá o autor expõe, assim como em seu recente trabalho (2007), este a ser discutido no terceiro capítulo de nosso trabalho.

problema da significação lingüística e sua relação com a chamada *atividade mental* das pessoas. Pode ser ‘paradoxol’, neste sentido mais ampliado, por poder ser compreendido como um caso de fronteira, cuja explicação parece contrapor dois modos de compreender a própria atividade filosófica, um representado pela tradição filosófica a qual Moore se encaixa, onde parece haver um paralelismo que faz depender a linguagem de um universo ‘mental’ que necessita ser desvelado, e outro proposto por Wittgenstein em sua análise terapêutica (e lógica) da linguagem a partir do *uso* (LINVILLE & RING, 1991), cujas observações parecem colocar restrições ao modo como, na filosofia, associa-se pensamento e linguagem.

Solucionar o PM, nessa perspectiva, é compreender como uma investigação gramatical (compreendida como *gramática profunda*) do verbo epistêmico *crer* pode revelar seu uso adequado, evitando confusões filosóficas. Levar a discussão nessa direção é dizer que o PM não é um problema que testa uma teoria – um modo de se conceber paradoxos, em geral, mas é no universo de uma compreensão de como as coisas funcionam em determinados *jogos de linguagem* que paradoxos podem ser esclarecidos (ou, como se costuma tratar dessa questão ‘wittgensteinianamente’ – com o perdão da palavra – acabar com a ilusão de que são genuinamente paradoxos) e isso certamente tem implicações em diferentes áreas de estudo na Filosofia.

### **III. Condições de Análise**

Encontramos, na literatura recente que trata do PM, a preocupação em estabelecer um conjunto de condições razoavelmente satisfatório para uma *análise* do problema, tanto de modo a identificá-lo, quanto para lhe proporcionar eventuais soluções adequadas. A questão é estabelecer um ‘alicerce’ na investigação, particularmente de modo a proporcionar um debate, em diferentes

perspectivas, que termine por oferecer uma explicação plausível para o que há de absurdo com 1 e 2, e que também se resolva o aspecto paradoxal do problema. Nossa proposta será a de, com o auxílio de certas condições, testarmos a viabilidade de soluções ao PM que se seguem do debate aberto por Moore<sup>10</sup>.

Também é importante dizer que, pelas razões apontadas acima, são essas condições que oferecemos como fio condutor à investigação. Isto é, quer-se saber em que medida, e com que custos, as soluções ao PM a serem investidas respondem as mesmas. E, também queremos assumir aquilo que pode parecer uma obviedade, mas que tem sentido diante daquilo que pretendemos realizar adiante: uma explicação deve ser o mais simples possível. Isto é, a absurdidade de 1 e 2 deve desaparecer em circunstâncias não-artificiais, se assim podemos dizer, sem que tenhamos de postular princípios e regras rígidos demais, para os quais, em muitas situações, não parece haver ‘efetividade’. Particularmente, embora essa prerrogativa não se constitua propriamente como ‘condição’, é um custo que não se quer pagar.

---

<sup>10</sup> Condições como as aqui encontradas são discutidas em muitos autores que comentam o PM, coincidindo, em suas perspectivas, em maior ou menor grau entre si. Aqui, não há o objetivo de prová-las individualmente ou mesmo mostrar a possibilidade de uma simplificação. O critério escolhido é o da *razoabilidade*: parece razoável supor-se que as mesmas são *necessárias* identificar e solucionar o PM. Tomaremos como base, simplificando seu conjunto, além de reconsiderarmos algumas delas, as condições sugeridas por Williams em 1998 – “(i) identify a contradiction, or something contradiction-like, but not with the Moorean proposition itself; (ii) make this identification for assertion and belief; (iii) be equally plausible for (1) and (2); (iv) explain the role of circumstances in which the absurdity disappears” (WILLIAMS, 1998, p. 287). Embora a solução que queremos construir não se aproxime daquela oferecida por Williams, tentaremos mostrar que é possível respondê-las na leitura que nos proporemos a oferecer. Podemos dizer que são um conjunto *mínimo* de condições a serem satisfeitas, embora, dados os comentários de alguns autores que vinculam suas soluções a questões que não iremos assumir aqui, implique-se a possibilidade de agregar outras condições, se assim podemos chamá-las, de *secundárias*.

## 1) Primeira condição: Condição B<sup>11</sup>

*Deve-se esclarecer o uso do verbo epistêmico crer na primeira pessoa do presente do indicativo, de modo que se tenha uma explicação tanto para aquilo que se considera uma crença absurda em 1 e 2, quanto à absurdidade da asserção daquelas sentenças<sup>12</sup>.*

Na primeira caracterização do problema, realizada pelo próprio Moore, apontou-se à necessidade de uma distinção entre o que um falante qualquer asserir e o ‘conteúdo’ (mental<sup>13</sup>) implicado pela asserção. No caso, aparece um *desacordo* entre o que é implicado pela asserção do primeiro conjunto e o que é asserido no segundo conjunto de forma explícita. Em suma, a *razão do desacordo* é, na perspectiva aberta por Moore, o que deveria ser explicado (solucionado).

Entretanto, há dificuldades em se sustentar soluções simplesmente *assercionistas* ao PM, pelo menos do modo como a discussão é proposta por alguns autores que veremos no segundo capítulo, e que tentam preencher lacunas deixadas pelo próprio Moore. Isso por que se pergunta se a dificuldade permanece quando apenas pensamos naquelas proposições, quando a absurdidade parece se manter não apenas no “contexto de proferimentos e atos de fala” (MORAN, 2001, p. 70)<sup>14</sup>. Assim, a explicação da absurdidade das sentenças Moore-paradoxais

---

<sup>11</sup> Chamamos essa condição de Condição B, pois queremos mostrar que na crença (*belief*) o problema também permanece.

<sup>12</sup> Essa condição aparece em muitos autores. Mitchell Green e John N. Williams dão conta deste aspecto na introdução do livro *Moore's Paradox: New Essays on Belief, Rationality, and the First Person* (2007, p. 11): “If the explanation of the absurdity of Moorean assertion can be delivered, with little further explanatory cost, in terms of the absurdity of Moorean thought, then one seems to get both explanations parsimoniously”.

<sup>13</sup> Compreende-se o termo ‘mental’ aqui como sinônimo de ‘atividade psicológica’.

<sup>14</sup> Aqui pode surgir a questão de se o ato de asserir uma proposição é um ato eminentemente lingüístico, e nossa resposta é de que sim. Quem asserir uma proposição, asserir a alguém. Não parece haver sentido em asserir uma proposição a si mesmo. Tomada essa questão no último sentido, parece se estar falando, simplesmente, de um compromisso com a crença em uma dada proposição (ou, com a verdade de uma dada proposição). No entanto, resta saber em que medida esse comprometimento ‘psicológico’ pode ou não ser destacado de uma determinada prática

requer que se trate do problema de maneira a explicar também o que há de estranho com *crença* em 1 e 2<sup>15</sup>:

(..) pensamentos de proposições mooreanas não são absurdos a menos que compreendam pensar que a proposição é verdadeira. Então a absurdidade permanece mesmo se a proposição não é asserida. Assim a absurdidade dessas crenças também precisa ser explicada. (WILLIAMS, 1998, p.284-5)

Um cuidado especial é destinado a compreender o acesso que temos (e como relatamos) a nossa vida psicológica, particularmente no sentido de como pensamos (e asserimos) o verbo doxástico *crer* na primeira pessoa do presente do indicativo. É tarefa identificar o uso *categorico*<sup>16</sup> que se faz nesses casos que parece distinto, por exemplo, de seu uso em terceira pessoa, quando se “(...) pode falar e pensar sobre a vida psicológica de outra pessoa” (MORAN, 2001, p. 72) sem absurdidade (qual a razão dessa discrepância?).

Contudo, é importante deixar claro que apresentar essa condição, quando se destacam possíveis cenários de investigação, não quer dizer que estejamos afirmando a necessidade de pesquisas independentes para tal fim. Essa parece ser uma característica das soluções herdeiras da leitura mooreana do problema. Pelo fato de que se deve investigar um ‘pensamento’ de proposição Moore-paradoxal, tenta-se solucionar o PM, por exemplo, com auxílio de *Teorias da Justificação Epistêmica*, como é o caso em De Almeida (2001, 2007)<sup>17</sup>, em um âmbito exclusivamente mental. A análise, sob esse ponto de vista, procura definir como uma crença deve

---

lingüística, o que certamente é apropriado perguntar-se no âmbito de resposta a essa condição.

<sup>15</sup> O que é notado em Sorensen (1988), Shoemaker (1996), Williams (1998), De Almeida (2001) e Moran (2001) e, recentemente, em Williams e Green (2007).

<sup>16</sup> O que significa um uso categorico da expressão ‘eu creio que p’, em primeira pessoa, é objeto de investigação no quinto capítulo, e lá pretendemos esclarecê-lo.

<sup>17</sup> De Almeida (2001) incluiu uma condição de análise que assevera que se deve considerar, pela crença absurda, o agente doxástico irracional, a *Condição R*, da racionalidade epistêmica; em seu mais recente trabalho (2007), a prerrogativa é a mesma: mostrar que a crença em 1 e 2 não pode ser racionalmente sustentada, embora a condição R não seja mencionada explicitamente. Ou seja, tenta-se mostrar caminhos que, por um lado, garantam a racionalidade de agentes, e, por outro, quando não observados, façam dos agentes irracionais por serem incoerentes, como veremos no terceiro capítulo. Procuraremos mostrar por quais motivos julgamos que esta última aproximação é demasiado forte como pretensão de solução ao PM.

ser racionalmente sustentada. Crê-se em 1 ou 2, então, é considerado um caso de irracionalidade. E, se é irracional crer em 1 e 2, então se tem, como conseqüência, um motivo para que seja absurda a sua correspondente asserção: trata-se o problema da relação entre as crenças absurdas de 1 e 2 e suas asserções por meio do princípio de “que o que pode ser (coerentemente) acreditado constrange o que pode ser (coerentemente) asserido” (SHOEMAKER, 1996, p. 76).

Para fins argumentativos queremos afirmar que esse tipo de aproximação não é o mais adequado. A linguagem é tomada no sentido puramente *designativo*, compreensão fortemente atacada por Wittgenstein nas IF na conhecida crítica à *Concepção agostiniana de linguagem*<sup>18</sup>. Ou seja, não se observa o *uso* de verbos epistêmicos: não há análise fora da linguagem, uma dificuldade que muitos comentadores parecem desconsiderar.

Podemos lembrar que há usos ‘coerentes’ de expressões na fala cotidiana que não implicam, por exemplo, um compromisso das pessoas que asserem com crenças ou alegações de conhecimento, como em ‘Eu pensei ter dito para você esperar no carro’ (MORAN, 2001, p. 71): aí há uma *função* lingüística específica. Do mesmo modo, há que se investigar a função específica do verbo epistêmico ‘crer’ em um sentido psicológico (e mesmo epistêmico) e lingüístico, porém, sem que com isso se tenha de postular domínios independentes de investigação para dar conta da absurdidade de 1 e 2 – as soluções devem ser *complementares*.

---

<sup>18</sup> De acordo com Glock (1996, p. 370), cinco teses estão associadas por Wittgenstein à Concepção Agostiniana de Linguagem: “a) cada palavra possui ‘um significado’; b) todas as palavras são nomes, isto é, sucedâneos de objetos; c) o significado de uma palavra é o objeto do qual é um sucedâneo; d) a conexão entre as palavras (nomes) e seus significados (referentes) se estabelece por uma definição ostensiva, que determina uma associação mental entre palavra e objeto; e) as sentenças são combinações de nomes”. Há duas conseqüências dessa concepção que são examinadas por Wittgenstein: “f) a única função da linguagem é representar a realidade: as palavras referem; as sentenças descrevem (PI, § 21-7); g) a criança só é capaz de estabelecer a associação entre uma palavra e um objeto por meio do pensamento, o que significa que deve possuir de antemão uma linguagem privada, para que possa aprender a pública (PI § 32)” (Id. Ibid.).

Em suma, ao se propor a Condição B não se quer separar radicalmente ‘universos’ de pesquisa. É preciso orientar a investigação de modo a “explicar de que maneira verbos como ‘crer’ que servem para descrever um estado mental de uma pessoa em seus usos na terceira pessoa e no passado perdem essa função e assumem um papel completamente diferente no caso do uso da primeira pessoa do presente do indicativo” (MORAN, 2001, p. 71-2), e também expandir-se a discussão de modo a proporcionar uma saída à absurdidade da asserção de 1 e 2.

Também é importante frisar que o cumprimento desta condição pressupõe que se possa explicar a característica ‘absurda’ de uma asserção e de um ‘pensamento’ de proposição Moore-paradoxal, mas também sua paradoxicalidade. Ou seja, não basta explicar por que é absurdo pensar ou asserir, em primeira pessoa, uma sentença Moore-paradoxal, mas por que aquilo que não é permitido em primeira pessoa não é nem absurdo, nem paradoxal, quando asserido e pensado na terceira pessoa do presente. Isso implicará a transmissibilidade de crenças de uma terceira pessoa para a primeira pessoa do indicativo, o que está mais bem explicado na Condição E, a seguir.

## **2) Segunda Condição: Condição C<sup>19</sup>**

*Deve-se identificar qual é o ‘aspecto’ contraditório de 1 e 2, sem que sejam, literalmente, identificadas como contradições formais.*

É comum relacionar-se uma sentença Moore-paradoxal, principalmente ao ser asserida, com um caso *padrão* de contradição, assim como a Lógica Clássica exemplifica a contradição em

---

<sup>19</sup> Chamamos essa condição de Condição C, indicando que é a condição da (c)ontradição: mostrar o que faz uma sentença Moore-paradoxal ‘parecer’ uma contradição.

sua forma padrão ( $p \ \& \ \sim p$ ). Porém, desde Moore, sugere-se que 1 e 2 não são contradições formais, pois, ao negá-las, não obtemos tautologias (SORENSEN, 1988, p. 15). Novamente, o compromisso se dá ao tentarmos esclarecer algumas propriedades do uso do verbo crer na primeira pessoa do indicativo – aspecto que conecta essa condição a Condição B – pois, é necessário investigar como este uso específico proporciona a uma sentença Moore-paradoxal a *aparência* de contradição.

Williams (1998, p. 284 e 288-9) propõe uma proibição ao fato de se tentar mostrar a simples equivalência entre uma sentença Moore-paradoxal e uma contradição. Seu ataque se dá principalmente a Linville & Ring (1991), os quais pretendem mostrar que é feito o *mesmo* movimento lingüístico ao asserir-se diretamente  $p$  e ‘eu creio em  $p$ ’, o que implicaria que 1 e 2 seriam contradições *disfarçadas*<sup>20</sup>. No que nos toca, será importante observar se a interpretação desses autores é coerente com a leitura wittgensteiniana do problema. Como destaca Williams (1998, p. 288), Wittgenstein, na carta a Moore, ao contrário daqueles intérpretes, parece admitir que sentenças Moore-paradoxais têm aspecto de contradições, mas não o são literalmente. Qual é, então, o *aspecto* contraditório de 1 e 2?

### 3) Terceira Condição – Condição E<sup>21</sup>

*As condições B, C serão necessárias para uma explicação do problema se é possível “explicar a posição das circunstâncias nas quais a absurdidade [e a paradoxalidade] desaparece[m]”* (WILLIAMS, 1998, p. 287). *Esta solução deve dar conta tanto do caso de 1, quanto de 2.*

---

<sup>20</sup> Este movimento é caro para leitores do tratamento dado por Wittgenstein ao Paradoxo de Moore nas *Investigações Filosóficas*, como Linville & Ring (1991), Malcolm (1995), Collins (1996) e, ao que tudo leva a crer, Heal (1994). De modo geral, tem-se que mostrar, para eles, que a asserção de  $p$  é equivalente à asserção de ‘eu creio  $p$ ’. Esse tipo de solução é fortemente atacado, como veremos no capítulo quarto.

<sup>21</sup> Condição E, nesse trabalho, indica a o cenário em que deve se desenvolver uma (e)xpliação do problema.

A satisfação mínima da Condição E diz respeito aos casos de 1 e 2. Mas, não somente a eles. Consideremos a seguinte dificuldade<sup>22</sup>: alguém pode asserir uma sentença, por exemplo, 3 – ‘Teu pai te ama, mas você não acredita nisso’, sem nenhuma absurdidade. Aqui, o caso é bastante semelhante a asserção na terceira pessoa, as pessoas parecem poder descrever as crenças das demais. Porém, se a pessoa a quem o pronome ‘você’ é *endereçado* acredita em 3, então *parece* acreditar ‘Meu pai me ama, mas não creio’, uma sentença Moore-paradoxal<sup>23</sup>. A pergunta seria então: por que os outros podem falar (o que acreditam sobre) de mim sem absurdidade, e eu não posso crer naquilo que manifestam sobre a minha pessoa? Se é verdade que notamos o problema somente na primeira pessoa do presente do indicativo, não é verdade que uma explicação deva estar centrada *apenas* nas razões (motivos) pelas quais não se pode ter garantias *individuais* para crer (e asserir) em 1 e 2. Devemos mostrar o que acontece com as nossas crenças quando, sem absurdidade, alguém nos endereça 3.

Em resumo:

- i) Necessita-se mostrar em que contexto a absurdidade de 1 e 2 desaparece, mas, ao mesmo tempo,
- ii) Por que há ‘verdades’ sobre mim que outros podem crer/asserir com justificação e que, ao serem endereçadas a mim, eu não pareço podê-las crer, com a pena de parecer crer em um absurdo (em contextos em que aparentemente seria plausível crer no que me dizem)?

Ainda é importante notar que fazer desaparecer a absurdidade de 1 e 2 requer oferecer uma solução que possa dar conta de ambas as formas de sentenças. Williams (1982, p. 37) sustentou que *não* dizem respeito à mesma coisa. Considerando que *normalmente* ao se asserir *p*

---

<sup>22</sup> Hintikka (1969, p. 91) tem sensibilidade para a questão. Sorensen (1988, p. 16) sistematiza o ponto. De Almeida (2001, 2007) discute o caso.

<sup>23</sup> Este exemplo é extraído de De Almeida (2001). O autor o sugere como um problema para o *confiabilismo* de Ernst Sosa (p. 55-6). Porém, encontramos-lo muito semelhante em Hintikka (1979, p. 125, nota 17).

é implicada a crença em  $p$  (cujas razões para a implicação são disputadas desde Moore), o que é asserido no primeiro conjunto contrasta com o que é asserido no segundo conjunto de 1 e 2: ‘não é o caso de que eu creio em  $p$ ’ e ‘creio que não é o caso de que  $p$ ’, respectivamente. No caso de 1, então, tem-se a tensão entre a crença em  $p$  e a ausência de crença em  $p$  e o prejuízo de que, acreditar-se em 1, seria sustentar uma *impossibilidade* lógica. Por outro lado, 2 é “logicamente possível, mas inconsistente”(WILLIAMS, 1982, p. 38)<sup>24</sup>. Acreditar-se em 2 é sustentar, como admite Williams, uma inconsistência no sistema de crenças.

Assim, agregado aos itens *i* e *ii*, temos um terceiro:

*iii*) Uma solução adequada deve responder satisfatoriamente aos casos de 1 e 2 (não necessariamente por meio de soluções distintas).

---

<sup>24</sup> Sorensen (1988), Williams (1996) e De Almeida (2001) propõem-se a estender a análise a outros casos de sentenças Moore-paradoxais não-evidentes. Conforme De Almeida (2001, p. 35), a atenção a esses casos *non-standard* nos faz perceber que também são absurdos, pois implicam os casos de 1 e 2, ou ainda “because some (but not all) believers cannot rationally have them as objects of belief”, além de que exemplificariam o mesmo tipo de ‘fenômeno’ que causa a absurdidade de 1 e 2. Aqui, nos contentaremos com uma explicação dos casos *padrão* – a mínima satisfação a essa condição. Se conseguirmos mostrar que 1 e 2 são absurdas e, se outros casos podem ser comparados a esses, nosso trabalho terá cumprido papel importante. Apenas um dos exemplos mencionados por aqueles autores merecerá tratamento especial, pois envolve a transmissibilidade de crenças da segunda para a primeira pessoa do singular, como se observa no item *ii*.

## CAPÍTULO II

### Restrições à abordagens *assercionistas* do PM

Nosso objetivo no presente capítulo é principiar o exame do PM na perspectiva aberta por Moore. Por isso, na primeira seção, examina-se como Moore diagnosticou o problema, bem como as limitações desse diagnóstico. A seguir, na segunda seção, o debate continua ao destacarmos discussões de autores que sustentam que haja uma *estrutura intencional da asserção*, os quais pretendem dar conta de uma lacuna na solução oferecida por Moore, a saber, A. P. Martinich, T. Baldwin (sua primeira solução), O. R. Jones e M. Welbourne<sup>25</sup>. Após, em consequência da rejeição deste tipo de solução *intencionalista*, apresenta-se uma solução parcial à asserção absurda de sentenças Moore-paradoxais onde se tenta deslocar o debate para a perspectiva da audiência, tentando-se diminuir o compromisso intencional da asserção: a solução assercionista ao PM de J. Williams.

Ao reconstruirmos o debate, tentaremos mostrar que as vertentes de discussão assercionista do PM, em geral, acabarão por mal-tratar o problema por diversas razões, mas, principalmente porque não se responde satisfatoriamente a Condição B, o que levará a ter de admitir soluções diferenciadas para a asserção e crença absurda em 1 e 2, o que se pretende evitar.

---

<sup>25</sup> Essas soluções, digamos assim, são predominantemente assercionistas, pois partem do universo das trocas inter-comunicativas em suas discussões, muito embora haja tentativas de explicar, como consequência das análises, o que há de estranho com crenças em proposições Moore-paradoxais, como será o caso em Baldwin, por exemplo, como veremos adiante.

## 2.1. O Paradoxo *em Moore*

Por que é absurdo asserir ‘Está chovendo, mas não creio’ ou ‘Está chovendo, mas creio que não está’? Compreender a absurdidade passa, em Moore, por se compreender certa propriedade do ato de asserir:

Se, por exemplo, eu assiro, em um determinado dia, que eu fui ao cinema na terça-feira precedente, eu *implico* (GRIFO NOSSO), asserindo isto, que, no momento da fala, eu creio ou sei que fui, embora eu não diga que creio ou sei isto. Mas, neste caso, é bastante claro que isto que implico não faz parte o que assiro, já que, se fizesse, então, de modo a descobrir se fui ao cinema naquela terça-feira, [alguém] necessitaria descobrir se, quando disse isto, eu acreditei ou soube que fui, o que claramente não é o caso (MOORE, 1942, p. 541).

Qual a natureza dessa *implicação*? Um esboço de explicação é sugerido pelo autor. Para Moore, a proposição implicada por asserções, uma em primeira e outra em terceira pessoas do singular, é a mesma. Acontece que, ao asserir a sentença em terceira pessoa, um falante se comprometeria apenas parcialmente com o ‘conteúdo’ da asserção, pois haveria só uma descrição possível do estado de outra, caso diferente da asserção na primeira pessoa do indicativo. Isso leva a uma espécie de *Tese da Generalidade da Asserção* (TGA): asserir implica certo *comprometimento* com o conteúdo da asserção (e, indiretamente, um compromisso com a verdade da proposição asserida), muito embora esse compromisso não esteja sendo asserido explicitamente. Ora, o que o falante implica ao asserir um dos conjuntos de 1 e 2 associado àquilo que asser explicitamente nos outros gera o absurdo. Aparte as diferentes apresentações do problema, indicando o estudo dos casos 1 e 2 nas distintas reflexões de Moore, se pode simplificar a tese deste modo<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> De acordo com Baldwin (1990, p. 227-8), Moore, no caso de 2, teria dito que “o que é implicado pela asserção de *p* é que alguém não crê que não-*p*”. Ora, ao dizer que se implica crença com a asserção de *p*, é razoável supor-se, *se supormos também que as crenças do falante são consistentes*, que não é acreditado que não-*p*.

Se Moore está correto ao afirmar que a questão diz respeito ao *uso* que fazemos de certas expressões na linguagem ordinária (MOORE, 1993, p. 210), a discussão pressuporia, então, ter de justificar a TGA. Moore tenta fazê-lo apelando a um exemplo. Se alguém asserisse ‘Bacon escreveu os livros de Shakespeare’ e, no dia seguinte, perguntado sobre, dissesse que ‘Eu não creio que Bacon o tenha feito, mas creio que Shakespeare de fato o fez’, a mudança no ‘pensamento’ desta pessoa não cancelaria a implicação de crença na proposição asserida no dia anterior. Pareceria estranho que sua resposta fosse algo como:

‘Sim, eu mudei de idéia desde ontem: ontem eu acreditava que Bacon escreveu as palavras de Shakespeare, e não creio nisso agora. Mas eu nego inteiramente sua proposição de que impliquei que acreditava nisso. Tudo que fiz ontem foi asserir que Bacon escreveu as palavras de Shakespeare, e fazendo isso não quis nem ao menos implicar que eu acreditava nisso’ (MOORE, 1993, p. 210).

Aqui, claramente há uma conexão entre asserção e crença que acabará por extrapolar a uma análise do diálogo propriamente dito. Somente ao se aceitar a implicação como indicativa de uma generalidade aplicada ao ato de asserir é que se oferece uma contradição no caso da asserção de 1: “há uma contradição entre o que é implicado e algo que é dito, embora não haja nenhuma contradição entre as duas coisas que disse” (1993, p. 210).

No entanto, tomar essa forma de argumentação deixa o flanco aberto a se ter de explicar o que há de absurdo no caso de 1 em comparação com outras sentenças que também identificariam uma posição dúbia do falante em relação àquilo que asserir. Sorensen cita, como exemplo, o caso de um ateu de uma aldeia que zomba dos fiéis dizendo ‘rezas funcionam!’. Aí, contudo, ao contrário do caso de 1, podemos facilmente identificar que não há paradoxo. A pretensão do ateu seria somente ironizar as práticas religiosas dos fiéis (SORENSEN.,1996, p. 285). Ou seja, uma explicação dessa natureza padece de uma fraqueza aparente, a violação que se seguiria de um

mau uso da linguagem não restringe, em Moore, a questão em termos definitivos. Não há um esclarecimento satisfatório para aquela ‘implicação’.

Pelo fato de Moore não explicar explicitamente o que significa uma asserção e de que modo há uma conexão da sentença asserida com as crenças do falante, suas considerações passam ao largo do cumprimento da Condição B. Não parece haver uma preocupação cuidadosa, nos trabalhos específicos de Moore sobre o problema, à absurdidade de se apenas pensar (crer) em uma sentença Moore-paradoxal. Interpretar caridosamente o ponto, contudo, seria confiar demasiado em sua compreensão da intenção comunicativa de falantes, de modo a oferecer sustentação à TGA.

O que caracteriza propriamente o ato de asserir para Moore? Para explicar o domínio específico de uma asserção dever-se-ia ser mostrar, como Moore tenta mesmo fazer (MOORE, 1993, p. 211), que haveria um contexto de uso do verbo crer que constrange falantes com o compromisso de crença no ‘conteúdo’ do que foi asserido. Admite que a TGA fosse uma coisa que “todos aprendem pela experiência” (Id., 1944, p. 176), uma matéria de fato, portanto. Só que daí se podem tirar conseqüências questionáveis.

Por exemplo, Moore parece sugerir que, ao reconhecermos um notório mentiroso, a TGA estaria cancelada: não acreditaríamos que o mentiroso, ao asserir *p*, estivesse implicando sua crença em *p*. Assim, se a audiência reconhecesse que o falante é um notório mentiroso (MOORE., 1993, p. 211) provavelmente suspenderia seu assentimento àquilo que diz. Provavelmente, pois o falante poderia, mesmo inadvertidamente, estar dizendo a verdade (WILLIAMS, 1996, p. 136). E, se a audiência é capaz de reconhecer a boa oferta – mesmo de quem possa vir – o falante teria sucesso na conversação. O que parece aceitável é não ser possível, na maior parte das vezes, reconhecermos mentirosos e outros tipos de falantes ‘não

usuais’ – “e mesmo se ele não é [um notório mentiroso], devemos ter uma razão especial para pensar que ele está mentindo nesse momento” (MOORE, 1993, p. 211).

Vamos supor, então, que o falante seja um mentiroso e não saibamos. Nesse caso, por que um mentiroso poderia dizer uma sentença Moore-paradoxal e aquilo que diz não se constituir em um absurdo? Embora a sinceridade do falante seja considerada importante no exame do problema<sup>27</sup>, pode-se observar que mesmo quando um falante está mentindo beneficia-se das propriedades do ato de asserção do modo como compreendeu Moore. Parece natural considerar que mentirosos queiram que suas audiências creiam nas mentiras que asserem, assim como creiam que eles acreditam naquilo que asseriram. Assim, a asserção de uma sentença Moore-paradoxal por um mentiroso (não reconhecido) parece tão absurda em sua boca quanto se asserida por uma pessoa sincera.

Alguma coisa a mais pode ser dita no sentido de mostrar a insuficiência da explicação de Moore em dar conta de nossa condição B. Como destaca Dall’Agnol (2007, p. 14), Moore, em um artigo publicado em 1903-4, já sustentara a tese de que quem asserir  $p$  implica que crê ou sabe que  $p$  é verdadeira. Se um falante, com a asserção de 1 ou 2 quisesse alegar conhecimento não poderia dar boas razões para a crença correspondente. Mas, de algum modo aqui o debate deveria ser deslocado, vista a tradição a qual Moore se encaixa, para uma investigação epistemológica de seu pensamento que enveredaria também para a análise da definição platônica de conhecimento, ou *tripartite*, tema que não pretendemos desenvolver nesse trabalho. É importante observar, ainda assim, que entre as implicações de se dizer que se sabe algo, para Moore, está a condição de ter “certa atitude mental em relação a este algo” (MOORE, 1903-4, p. 132). Ou seja, quem diz que sabe, ou crê, implica conhecimento ou crença no ‘conteúdo mental’ disso, e, portanto, que a crença-absurda em 1 e 2 deveria ser discutida também na esfera das crenças, o que não

---

<sup>27</sup> BALDWIN (1990) e WILLIAMS (1994, 1996 e, principalmente, 2007).

encontramos nos artigos de 1942 e 1944, nem no manuscrito sobre o paradoxo editado por Baldwin. O que realmente torna problemática a crença absurda em 1 e 2? Não está respondido. Ao contrário, a investigação está apoiada no conceito de asserção e requer a aceitação de TGA para um primeiro passo nesse sentido. Mas, novamente, como aceitar TGA implica tratar da intenção comunicativa de falantes, pois “uma pessoa ao dizer certas palavras assertivamente tenta fazer seu ouvinte acreditar que ele acredita na proposição expressa” (MOORE, 1993, p. 211), esbarramos nas dificuldades de saber a concreta intenção de falantes em uma asserção.

Contudo, não é somente a Condição B que não pode ser cumprida em Moore, aquilo que poderia satisfazer a Condição C não a cumpre, tampouco cumpre o item *iii* da Condição E. Pois, se parecia oportuno mostrar por que 1 se parecia a uma contradição, o que esbarra, diretamente, na dificuldade de se sustentar a TGA, a dificuldade aumenta para o caso de 2. A crença implicada no primeiro conjunto e a asserção explícita do segundo conjunto apontaria não para uma contradição nas crenças do falante, mas para crenças inconsistentes, um tipo diferente de ofensa Moore-paradoxal<sup>28</sup>. Talvez, então, seja pertinente dizer que o paradoxo descoberto *por* Moore permanece *em* Moore do mesmo modo como no princípio, o que noz faz, a seguir, continuar a expor como se pretende sair dessas deficiências em perspectivas afins àquela colocada pelo inglês.

---

<sup>28</sup> Como observou Williams (1994), estaríamos diante de um caso de inconsistência entre a crença implicada em *p* e a crença manifesta em não-*p*. Sorensen (1988) e De Almeida (2001) alertam para dificuldades de tratar o ponto em toda a sua dimensão. Voltaremos à questão adiante.

## 2.2. Outras abordagens assercionistas do Paradoxo de Moore<sup>29</sup>

A ausência de motivos satisfatórios para indicar a natureza de TGA suspende provisoriamente a aceitação do diagnóstico mooreano do PM. Porém, a discussão originada em Moore teve seguimento. Autores tentaram esclarecer *por que* parece haver uma contradição entre o que é *expresso* pelo primeiro conjunto (algo que de alguma forma o falante implica ao asserir) e o que é *asserido*, explicitamente, no segundo conjunto (SHOEMAKER, 1996, p.74), ou seja, procurando esclarecer a TGA de Moore:

precisa ser explicado em que sentido proferimentos assertivos, sinceros ou não, expressam crenças; e, em que sentido alguém que expressa uma crença está comprometido com e, diz-se implicar, a verdade da proposição que tem a crença expressada (SHOEMAKER, 1996, p. 74-5).

Aqui, o tipo de tratamento que Moore deu à questão envereda por uma análise dos atos-de-fala humanos, tentando-se compreender, ao menos parcialmente, seus funcionamentos. Ou seja, investiga-se a intenção dos falantes em uma asserção e as possíveis conseqüências de um ato-de-fala bem sucedido:

---

<sup>29</sup> Esta parte da discussão é fruto de minha pesquisa anterior. Parte dela encontra-se publicada na Revista Grifos/Chapecó, no ano de 1999. No entanto, sua inclusão aqui, com modificações, seja com simplificações ou acréscimos, tem agora outro propósito. Anteriormente, minha preocupação estava em mostrar que a discussão aberta por Moore, mesmo insuficiente, avançaria a pesquisa em uma direção que acabaria por oferecer uma resposta interessante ao PM, no sentido de mostrar que a absurdidade de se crer em proposições Moore-paradoxais, como adicional à discussão em termos de asserção, poderia ser investigada em uma perspectiva estritamente 'interna', pressupondo-se princípios epistêmicos que me vejo compelido a criticar nesse trabalho. Julgo, agora, exatamente o contrário: a perspectiva antes imaginada não é produtiva no exame do problema, e pretendo mostrar isso ao longo desse trabalho. Agradecemos ao Professor Cláudio de Almeida as sugestões e discussões à época, embora hoje nos afastemos da maior parte delas.

Se significado lingüístico é uma questão de ter intenções de ordens superiores para influenciar as crenças e conduta de uma audiência através de seu reconhecimento destas intenções, então uma asserção significativa precisa ser uma questão de pretender ou fazer com que a audiência creia a coisa asserida, ou fazê-la crer que alguém crê nisto, através de seu reconhecimento de que alguém tem essa intenção e, *em ambos os casos*, isto deve envolver pretender fazê-la crer que alguém crê nisto. Isto nos oferece uma explicação do sentido no qual alguém que assera algo, sinceramente ou não, expressa crença na coisa asserida (SHOEMAKER, 1996, p. 75).

Esse é o caso em A. P. Martinich (1980, 215-228) ao apresentar uma explicação ao paradoxo em linhas griceanas<sup>30</sup>. Assumindo os principais pressupostos do aparato da *Teoria das Implicaturas*, de Grice, ou seja, focalizando a intenção comunicativa de falantes, o autor sustenta que o paradoxo pode ser explicado se observamos que, se um falante assera uma sentença Moore-paradoxal da forma 1 querendo, com isso, atribuir-lhe algum significado, tem a intenção de comunicar a seus interlocutores algo que possui conteúdo contraditório.

O argumento inicial é de que podemos derivar uma contradição a partir daquilo que é dito (assertivamente) pelo falante num dos conjuntos, com o que é implicado (conversacionalmente) por ele no outro conjunto. Para que um ato-de-fala em uma asserção não seja defectivo deve-se garantir que *quando assera p o falante implica sua crença em p* (MARTINICH, 1980, p. 224). Essa observação, associada à *Máxima da Qualidade*<sup>31</sup>, quer dar conta de TGA: em 1, o falante frustra a sua audiência com o que assera. Ao violar essas duas ‘regras’, o falante produz uma contradição entre a implicação de crença em *p*, e a asserção explícita de descrença no segundo conjunto.

---

<sup>30</sup>O conjunto das máximas propostas por Grice é avaliado por Martinich (1980, 217-223). O autor propõe-se a defender as máximas da categoria da Quantidade em relação a algumas objeções que foram levantadas contra elas. Também, de acordo com o autor, as categorias da Qualidade e Relação, dadas algumas insuficiências que ele aponta neste artigo, são criticadas e substituídas por outras. A categoria do Modo aparece inalterada. Assim, a máxima da Qualidade que estaremos apresentando é aquela revisada por Martinich.

<sup>31</sup>“Be authentic: that is, do not knowingly participate in a speech act for which the conditions of successful and non-defective performance are not satisfied” (MARTINICH, 1980, p. 223).

Todavia, a lacuna aberta por Moore ainda não parece preenchida aqui. O próprio Martinich reconhece que Grice não concordaria com a suposição de que, ao asserir *p*, o falante implicaria conversacionalmente a sua crença em *p*, apenas deveria respeitar a *Máxima da Qualidade* não dizendo o que acreditasse ser falso. Portanto, necessitar-se-ia reescrever o padrão de inferência dedutiva, por parte dos ouvintes, das implicaturas conversacionais de Grice<sup>32</sup> para o êxito da explicação<sup>33</sup>, mostrando-se que a audiência reconheceria que um falante, ao asserir, crê no que asseriu.

Modificado ou não, o padrão de inferência proposto por Martinich apenas permitiria que a audiência reconhecesse que o falante parece se contradizer na asserção, mas a absurdidade da crença em 1 permaneceria sem explicação, pois “a contradição é derivada da suposição de que a sentença mooreana é não-defectivamente asserida, não da suposição de que é meramente acreditada” (SORENSEN, 1988, p. 20). Claramente a Condição B não é cumprida. Note-se também que não se diz por que é absurdo asserir esse tipo de sentenças em comparação com outras asserções absurdas, como ao asserir-se que ‘porcos voam’ (Id., 1988, p. 20). Poderíamos dizer que a audiência *deduziria* que o falante crê no que asseriu do mesmo modo como foi alegado por Martinich para o caso de 1? Não é provável. Ou seja, não se tem explicação nem para a crença em 1, nem para a absurdidade de sua respectiva asserção<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup>“He has said *p*; there is no reason to suppose that he is noting observing the maxims, or at least the CP; he could not be doing this unless he thought that *q*; he knows (and knows that I know that he knows) that I can see that the supposition that he thinks that *q* is required; he has done nothing to stop me thinking that *q*; he intends me to think, or at least willing to allow me to think, that *q*; and so he has implicated that *q*.” (GRICE, 1991, p. 310).

<sup>33</sup>“He has said that *it's raining*; there is no reason to suppose he is not observing the maxims, or at least the CP; he could not be doing this unless he thought that he *believed that it's raining*; etc” (MARTINICH, 1980, p. 225).

<sup>34</sup> Como Sorensen observou (1988, p. 20), a explicação de Martinich, se correta, falharia para o caso de 2. Isso porque Martinich não derivaria uma contradição na asserção, mas um caso de inconsistência.

No entanto, há tentativas de explicação que permanecem no âmbito dos atos-de-fala e que não estão comprometidas com teorias de implicaturas conversacionais do modo como a de Martinich<sup>35</sup>. Ainda assim, preservam a pesquisa da intenção comunicativa dos falantes, pois se fala de uma propriedade *intencional* presente no ato de asserir.

T. Baldwin (1990, p. 227-8) propõe-se a dar conta do problema respondendo a três questões: qual crença é implicada em uma asserção, como é implicada e como dessas duas questões surge uma solução ao PM. A principal dificuldade será explicar a segunda questão, como avanço em relação àquilo que propôs Moore. Baldwin (1990, p. 228) apóia-se em Burnyeat para tentar respondê-la. É proposto que a implicação suposta na TGA, “precisa surgir da intenção, constitutiva de um ato-de-fala assertivo, de alguém ao fornecer informação à audiência através do reconhecimento de que esta foi sua intenção” (Id., 1990, p. 228). Ou seja, quem asser, nesta perspectiva, deve implicar sua crença no que asseriu para que seja compreendido por sua audiência. Ao mesmo tempo, Baldwin também considera que um falante ao asserir pretende que sua audiência creia no que foi asserido, o que só seria possível mediante o ‘comprometimento’ com a atitude proposicional de ‘crença’:

Pois, já que uma pessoa não pode ser entendida querendo informar a alguém que *p* a menos que seja acreditado que ela crê em *p*, a intenção para ser então entendida inclui a intenção para que se considere que ela crê no que asser. (BALDWIN, 1990, p. 228)

Assim, o falante cumpriria ‘normas’ para que seu proferimento fosse considerado assertivo, o que incluiria a pressuposição, também, de sua *sinceridade*<sup>36</sup>. A asserção, pois, teria a função de ‘expressar’ algo para além de meras palavras, funcionaria aqui como uma espécie de

---

<sup>35</sup> Williams (1994) as denomina de ‘estruturas intencionais da asserção’.

<sup>36</sup> Como já mencionamos antes, Baldwin concede que, mesmo quando o falante está mentindo, beneficia-se da mesma intenção que seria constitutiva do ato de asserção.

‘marca’ – a implicação de TGA não se extrairia (como Moore já observara) das próprias palavras quando somente faladas, mas de uma ‘força’ que está presente no ato de asserir.

Ao asserir sentenças Moore-paradoxais, o falante estaria inadimplente às regras de construção de uma asserção bem sucedida em um ato de fala. Se o falante “pretende que a audiência acredite no que assere e pretende que a audiência reconheça que esta é sua intenção” (Id., 1990, p. 228), a audiência, reconhecendo estas intenções, seria capaz de perceber um *desacordo* entre o que é asserido diretamente pelo falante e o que é implicado pela outra metade da conjunção.

Em 1, a audiência seria capaz de reconhecer que o falante quer que ela acredite que ele crê em  $p$  e acreditará também no que o falante assere no segundo conjunto, que ele não crê que  $p$ . Assim, a audiência acreditará que o falante crê em  $p$  e que não crê em  $p$  simultaneamente. Em 2 não há contradição entre o que foi asserido no segundo conjunto com o que é implicado pela asserção do primeiro conjunto. Baldwin observa que, neste caso, há *inconsistência* entre a crença que é resultante da *asserção* no segundo conjunto com a crença que é implicada pela asserção do primeiro conjunto: “a absurdidade surge da aparente intenção do falante que a audiência deveria atribuir-lhe obviamente crenças inconsistentes” (Id.,1990, p. 229). Em ambos os casos, pois, o falante vem a frustrar suas intenções primárias.

Contudo, não está claro que Baldwin tenha avaliado corretamente algumas conseqüências de sua análise. Primeiro, a crítica de inconsistência, no caso de 2, não lhe seria suficiente para reprovar a conduta comunicativa de falantes. Jones (1991, p. 184) alerta para uma possível fugacidade da crítica de inconsistência oferecida por Baldwin, já que é “possível que alguém tenha crenças inconsistentes, mesmo contraditórias”. Interpretando a solução de Baldwin, observa que a audiência, no caso da asserção das sentenças da forma 2, poderia não somente atribuir crenças contraditórias ao falante, mas supor que o falante estaria, *conscientemente*, sustentando

crenças contraditórias. Esta possibilidade, se falantes pretendem sustentar a sua racionalidade, deveria, segundo Baldwin, ser eliminada, pois:

Pela mesma razão que um falante racional não poderá, conscientemente, asserir uma sentença Moore-paradoxal, parece claro que um pensador racional não poderá, conscientemente, sustentar uma crença Moore-paradoxal. Sustentar conscientemente uma crença é sustentá-la e estar consciente e, então crer, que ela é sustentada; e nenhum pensador racional acreditará que crê e deixa de crer a mesma coisa (o que é requerido pela crença consciente de que  $p$ , e de que ele não crê que  $p$ ) ou que crê e descrê a mesma coisa. (BALDWIN, 1990, p. 230)

De acordo com Jones, essa alegação não elimina a possibilidade de que a forma 2 do paradoxo permaneça sem explicação<sup>37</sup>. É insuficiente, segundo Jones, que possamos definir pensadores racionais como aqueles que, simplesmente, não sustentam crenças contraditórias. De acordo com o autor, Baldwin apenas permite que possamos, como sua audiência, no caso de 2, atribuir-lhe crenças contraditórias (JONES, 1991, p. 184). Ao que parece, nada impediria que um falante (irracional), ao asserir uma sentença Moore-paradoxal da forma 2, conseguisse algum sucesso com essa asserção. Segundo Jones, Baldwin não consegue denunciar por que motivo isto acontece.

---

<sup>37</sup>É necessária uma consideração aqui. Como aponta Williams (1994, p. 161), Jones não percebe que, de acordo com a definição proposta por Baldwin, não é somente o caso da absurdidade da asserção das sentenças da forma 2 que permanece sem explicação neste autor, mas, também, o caso da asserção de 1. Como é a intenção do falante que está em jogo, então no caso de 1 é pretendido que a audiência possua crenças contraditórias (pela intenção do falante – já que a audiência acreditará que o falante crê que está chovendo, o que é implicado pelo que o falante asserir no primeiro conjunto, e acreditará que ele não crê que está chovendo, através do que é asserido por ele no segundo conjunto); e, no caso da asserção de 2, como vimos, que a audiência deva atribuir-lhe crenças contraditórias. Assim, para Williams, “In (1) I intend you to have contradictory beliefs and in (2) I intend you to think I have them. In neither case it is a matter of the speaker intending an impossibility, given the possibility of contradictory beliefs” (1994, p.161). Todavia, em 1 pode ser pretendido, sim, que a audiência creia uma impossibilidade, pois *nem sempre* quando sustentamos crenças contraditórias podemos ser considerados racionais, nessa perspectiva, se é isto o que quer chamar a nossa atenção o autor. Williams poderia enfraquecer essa afirmação dizendo que ‘algumas vezes’ somos racionais ao crermos contraditoriamente. Isso já seria o bastante para criticar Baldwin.

Essa perspectiva parece originar-se no sentido que Baldwin atribui ao verbo ‘asserir’. Para o autor, asserir não deve ser considerado um verbo de sucesso<sup>38</sup>. Ou seja, há possibilidade de que seja feita uma asserção de sentença Moore-paradoxal que, dado o reconhecimento de que foram frustradas as intenções primárias, seria apenas considerada uma asserção *sem sentido*, já que “ao interpretar atos lingüísticos, empregamos o princípio de que uma pessoa deveria tentar tanto quanto for possível dar sentido para as vidas daqueles que buscamos entender” (BALDWIN, 1990, p. 229). A idéia subjacente parece ser a de que haveria um ‘lance’ equivocado no jogo de troca de informações no caso do PM, portanto, deixando à audiência a alternativa de *buscar ou não* uma interpretação diferente para a asserção do falante. Mas, em caso positivo na interpretação, haveria ou não, então, as condições colocadas para se falar no êxito de uma asserção? Ou melhor, por que chamar de *asserção* uma fala que não cumpre as regras para um ato de fala assertivo bem-sucedido (já que poderia ser reinterpretado)?

De certo modo essa questão é notada por Jones (1991). Para este autor, a ‘Tese da Crença Implicada’<sup>39</sup>, de Baldwin, permite que uma ‘interpretação caridosa’ de um ouvinte possa garantir-lhe sucesso na obtenção de uma informação de fonte duvidosa:

Suponha que eu pergunte a alguém que se encontra perto de um cruzamento qual o desvio que eu necessito pegar para chegar à Cardiff, e ele diz "aquela é a estrada, embora eu creia que não seja". Eu pareço tão crédulo, quanto ele irracional, e o tomo pela palavra. Eu reconheço as intenções do falante e, conforme a elas, creio o que ele pretende que eu creia. Eu, então, escolho e ajo sobre aquela parte da informação que é relevante às minhas necessidades, ignoro o resto e, devidamente, chego à Cardiff. O que está errado com isto? Mais especificamente, por que deveria crer a segunda parte da informação [tale], diminuindo minha aceitação da primeira parte, deste modo destruindo a intenção do falante? (JONES, 1991, p.184-5)

---

<sup>38</sup> Baldwin, aqui, reporta-se a uma classificação de Ryle (BALDWIN, 1990, p. 229), para quem, por exemplo, ‘persuadir’ seria um ‘verbo de sucesso’.

<sup>39</sup> Esta é nossa tradução para a expressão ‘Implied Belief Account’.

Essa possibilidade está aberta? Por que, então, o motorista deveria selecionar a primeira parte da informação em detrimento da segunda? Veja-se, seleciona a ‘parte da informação que é relevante as minhas necessidades’. Isso tornaria o problema trivial. Embora sempre seja importante verificar-se o contexto em que alegações de crença são produzidas, é importante observar-se *para que* tal informação seja relevante. Se o motorista quer chegar à cidade de Cardiff, em que confiaria, na asserção do primeiro conjunto, na qual está implicada a crença do falante, como reconhece Baldwin, ou na asserção explícita de que crê no contrário? Nesse caso, se não posso confiar no falante, dada uma suposta evidência para o fato de sua irracionalidade, o que me garantiria selecionar uma das partes da asserção em detrimento da outra? Aqui, não parece claro que Jones esteja correto em afirmar que a proposta de Baldwin simplesmente permitiria o contra-exemplo supracitado. O erro, ao invés disso, e que é repetido por Jones, é atrelar o sucesso da comunicação a *intenções* pré-determinadas dos participantes do diálogo.

Embora Jones esteja correto ao dizer que Baldwin não faz a leitura adequada daquilo que significa uma asserção, sua ‘Tese do Conhecimento Implícito’<sup>40</sup> (IKA) não permite uma saída adequada à tensão. Jones busca desenvolver uma idéia levantada pelo próprio Moore: quando asserir uma sentença, um falante implica que crê ou sabe que *p* (MOORE, 1993, p.211). Para Jones, o objetivo de alguém, ao asserir, não é instilar a audiência a crer que o falante acredita no que asseriu, mas, sim, garantir que “a intenção básica [de uma asserção] é a transferência de conhecimento por testemunho, [...] a audiência necessita reconhecer que o falante *sabe* a verdade daquilo que asserir” (JONES, 1991, p. 185).

Na leitura de Jones essa propriedade estaria cancelada no PM; no segundo conjunto, o falante asserir que crê que não é aquela a estrada que leva à Cardiff. Todavia, o motorista pode supor “(...) que há uma alguma razão para que creia desse modo” (Id., 1991, p. 185), o que faz

---

<sup>40</sup>Jones (1991, p. 185). Esta é nossa tradução para a expressão ‘Implied Knowledge Account’.

com que venha a duvidar de seu conhecimento sobre o assunto. Deste modo, o falante frustraria a sua intenção (primária) de transmitir conhecimento, razão que faria da asserção desinteressante ao motorista. E, a validade de IKA também pretende ser assegurada para o caso de 1, em uma tentativa de solução única:

Este é, então, um modo apazível de IKA que fornece uma explicação clara do Paradoxo de Moore em *ambas* as formas. Alegar a crença de que não- $p$  tanto quanto negar a crença em  $p$  tem o mesmo efeito de enfraquecer a autoridade do falante, deste modo frustrando sua intenção primária (Id., 1991, p. 186).

Entretanto, é importante notar que a audiência raramente está em posição de determinar as razões que fazem um falante crer em tal e tal, como observou Welbourne (1992), o que cancela a simples aceitação à solução de Jones: “crer em um falante não é, como filósofos tendem a pensar, suscetível a uma simples análise em termos de aquisição de crença” (WELBOURNE, 1992, p. 238). Qual é a razão (ou razões), por exemplo, que faz com que A creia que  $p$ ?

Talvez aqui o cenário tenha de fazer referência à máxima da epistemologia contemporânea que reza que se devem investigar mecanismos que garantam a procura por crer em proposições verdadeiras e não crer em falsas, tornando um sistema de crenças tanto mais coerente quanto possível; contudo, como é aceito, *nessa* perspectiva, que alguém pode crer sem razão no ‘conteúdo’ de uma sentença Moore-paradoxal e ela permanecerá sendo absurda, um ato de fala bem sucedido necessita, ao contrário, não apenas da garantia de que o falante tem conhecimento de que  $p$ , mas de um ‘retorno’ para o que foi comunicado, o que faz Welbourne desenvolver uma solução ao PM, segundo ele, “bastante wittgensteiniana” (Id., 1992, p. 239). O que se está querendo supor em Welbourne parece ser a presença de *regras* para que a transmissão de conhecimento possa ocorrer.

Em primeiro lugar, Welbourne aceita que na maior parte dos casos é assumida a sinceridade de falantes ao transmitir conhecimento – no que concorda com Jones: esta seria a característica predominante em atos de fala. Para o autor, é importante também que o falante cumpra uma das condições para ter conhecimento de que  $p$ : ter a crença em  $p$ . Entretanto, mais do que desconfiar das razões que fazem com que o falante tenha essa crença, como era o caso em Jones, é o assentimento da audiência ao que foi comunicado que garantirá, para Welbourne, o sucesso de sua informação. Os ouvintes precisam assentir ao que foi asserido, dizendo ‘creio em você’ ou ‘não creio em você’:

Primeiro, isso envolve o entendimento, da parte daquele que crê, de que o falante tem uma intenção griceana, embora, *pace* Grice, uma intenção para ser reconhecida como pretendendo *comunicar conhecimento* ao invés de *instilar uma crença*; segundo, isso envolve a *aceitação*, da parte daquele que crê, de que realmente o falante tem o conhecimento que pretende que se reconheça que pretendeu comunicar – o conhecimento de que  $p$ . (Id., 1992, p. 238)<sup>41</sup>

No caso de asserções de sentenças Moore-paradoxais a audiência é capaz de suspeitar da sinceridade do falante, e sequer terá o direito de dizer ‘creio’ ou ‘não creio nisso’. Por que isso ocorre? Ao asserir que  $p$ , o falante quer fazer com que a audiência saiba que  $p$ , o que é, para Welbourne, uma intenção primária em um ato de fala. Mas, simultaneamente declara que não crê, no caso de 1, ou crê no contrário, no caso de 2, uma confissão, para o autor, de insinceridade

---

<sup>41</sup> Welbourne sustenta a significatividade do princípio que diz ‘Se A crê que B sabe que  $p$ , A crê que A sabe que  $p$ ’ (1992, p. 238). Isso realmente se passa sempre assim? Parafraseando o princípio: ‘Se João crê que Pedro sabe que a Lua é um satélite, João crê que sabe que a Lua é um satélite’. Esse parece ser um problema sintomático na solução de Welbourne: o que está querendo afirmar quando diz que a intenção primária de um falante é comunicar conhecimento? De que ‘conhecimento’ está falando? Certamente, se apenas creio em  $p$ , por quais razões forem, se existirem, e se utilizo a noção de conhecimento forjada desde Platão, é certo que não se aceita que tenho conhecimento de que  $p$  somente tendo a crença em  $p$ , essa crença necessita estar bem assentada e ser verdadeira. Contudo, aceitar esse princípio, nesse contexto, é abrir a discussão com o externalismo, quando se diz que a justificação de uma crença depende de que se tenha uma *fonte confiável*, tese bastante controversa. Como Welbourne não faz as observações necessárias a esse respeito, e, ao mesmo tempo, coloca como condição ao sucesso de uma comunicação a crença de um falante no que asserir de modo a transmitir conhecimento daquilo que asseriu, sua solução padece dos devidos esclarecimentos para tanto e de um efetivo posicionamento a esse respeito.

(Id.b , 1992, p. 239): o ‘lance’ estaria fora das ‘regras’ de uma asserção, não se caracterizando propriamente em uma fala informativa (*telling*).

Pode-se notar, assim como em Williams (1994), que quaisquer das três explicações ao paradoxo, acima expostas, falham, pois todas elas consideram necessária uma investigação das *intenções* dos falantes numa asserção. Williams dá exemplos de situações em que as intenções sejam elas primárias ou secundárias, não estão presentes, ou não são cumpridas, em muitos casos de asserções<sup>42</sup>: “o ouvinte, raramente, está em posição de saber a correta descrição de uma asserção” (WILLIAMS, 1994, p. 163).

Por outro lado, certamente o ‘lance’ lingüístico de quem pronuncia uma sentença Moore-paradoxal implica uma análise da formação de crenças de uma pessoa que deve constranger o próprio ato de asserir, o que permanece aberto nas três soluções acima descritas. Em Baldwin, a solução está atrelada a um enfoque estritamente paliativo, o falante tenta ser criticado mediante pretensões de informar a alguém que *p*, independentemente de estar constrangido a ter de explicar o que há de absurdo com a crença em 1 e 2 (mesmo com a suposição de que necessitaria ter boas razões para crê-las, o que não se cumpriria sem que estivesse ‘consciente’ das crenças que possui).

Embora Jones chame a atenção para o fato de falantes ‘irracionais’ supostamente poderem alcançar sucesso com asserções absurdas, o que segundo ele estaria permitido em Baldwin, já que exigir ‘racionalidade’ exigiria mais do que simplesmente acusar alguém de ter crenças contraditórias, coloca o ouvinte na ingrata tarefa de determinar por quais razões o falante estaria acreditando em um absurdo, o que certamente foge ao controle das audiências em atos de fala. A saída poderia ser, então, assumir a participação efetiva da audiência no reconhecimento de que

---

<sup>42</sup> Contra-exemplos às soluções de Baldwin, Jones e Welbourne podem ser encontrados em WILLIAMS (1994, p. 160-3).

uma asserção envolve a transmissão de conhecimento, transferindo-lhe a função de assentir às pretensões comunicativas de falantes, quando mesmo assim um falante estaria imune à crítica, pois não se aponta as razões que fazem com que *ele não* possa assere um absurdo. Mas não é só isso.

De acordo com Williams (1994, p. 163-4), Welbourne é o único, entre os demais, que observa a importância do problema deve passar pela perspectiva dos ouvintes. Porém, conforme o autor, Welbourne não analisa o problema corretamente. Welbourne deveria ter de aceitar que um falante não deve assere algo que ele sabe que a audiência não poderá reconhecer como conhecimento, ou seja, ele não irá assere algo que, antecipadamente, sabe que desqualificará a sua própria intenção. Todavia, supondo-se que sua intenção seja realmente gerar controvérsias, é isso que ocorre.

Mais uma objeção: Welbourne sustenta que é necessário que a audiência *aceite* que o falante *sabe* sobre aquilo que assere e que isso é condição necessária para que ela creia no que ele assereu. Porém, como observa Williams, quando o falante assere ‘choverá logo’ a audiência é capaz de reconhecer que esta alegação não se constitui em algo forte como *conhecimento* – o que aponta para uma fraqueza aparente na própria compreensão de Welbourne sobre aquilo que é ‘ter conhecimento de *p*’ (veja nota 41, acima). Além disso, suponha-se que cinco minutos depois começa a chover. A audiência, por sua vez, dada sua resignação diante da alegação do falante, não vê motivos para desconfiar de sua sinceridade, terminando por acreditar no que assereu, quando falha a noção de Welbourne de intenção primária de transmitir ‘conhecimento’. O sucesso dessa asserção, pelo menos, não passa por essa condição.

A história de tratar o PM no âmbito dos autores mencionados acima encontra refúgio, ainda, na tentativa de solução *assercionista* de Williams. Para o autor, deve-se enfraquecer a análise em termos de diferentes intenções dos falantes em uma asserção, “porque não há uma

estrutura intencional comum a todos os tipos de asserção” (WILLIAMS, 1996, p. 135) que possa explicar corretamente a absurdidade de 1 e 2. Portanto, o autor concentra-se, principalmente, nas *conseqüências* de uma asserção mal-sucedida em virtude de se aceitar algumas características importantes, segundo ele, para o sucesso de atos de fala. A análise, então, passa à perspectiva dos ouvintes<sup>43</sup>.

Para Williams, quando alguém asserir *p*, normalmente expressa sua crença em *p* (1994, p. 164 e 1996, p.136), já que “o que lhe possibilita considerar-me sincero e verdadeiro é a pressuposição não-cancelável da experiência que insinceridade e falsidade são excepcionais” (1996, p. 136). Assim, assevera que *em geral* os falantes dão-nos a justificação para pensar que estão dizendo a verdade (e, com isso, para serem considerados sinceros)<sup>44</sup>. Disso segue-se uma definição para asserção: “Alguém asserir *p*, se e somente se, esta pessoa expressa a crença que *p* com a intenção de causar uma mudança epistêmica relevante no conhecimento de uma audiência real ou potencial” (WILLIAMS, 1996, p. 147).

Em outras palavras, ao asserir, o falante não quer simplesmente fazer com que sua audiência creia no que disse, mas, proporcionar o conhecimento de que *p* (WILLIAMS, 2007, p. 110). E, para o autor, isso é possível somente se a audiência reconhece a sinceridade dos falantes. Mesmo sustentando essa propriedade do ato de asserção (o que, em primeira instância, não o afasta completamente de Baldwin, Jones e principalmente de Welbourne, já que há uma intenção de ser acreditado é fazer com que haja uma mudança epistêmica nas crenças da audiência), a preocupação do autor está em determinar o que acontece com ouvintes quando alguém lhes asserir uma sentença Moore-paradoxal.

---

<sup>43</sup> Segundo o autor, de maneira eficaz, diferentemente dos erros que apontou em Welbourne.

<sup>44</sup> No caso de que eu seja um mentiroso e queira fazer com que minha audiência creia em *p*, e no caso de que ela não reconheça minha conduta de mentiroso, apenas terei sucesso com essa asserção se ela pensar que estou sendo sincero, o que manteria, nesse caso, o que denomina de condição para *crer em mim* (WILLIAMS, 2007, p. 110).

Para Williams, quem assere uma conjunção, assere seus conjuntos (AC): ‘Se assiro que ( $p$  e  $q$ ), então assiro que  $p$  e assiro que  $q$ . Assim, quando alguém assere 1 e 2, assere, no primeiro conjunto,  $p$ . Com isso, expressa-se a crença em  $p$ . Todavia, o falante assere, explicitamente, no segundo conjunto, que não crê em  $p$ , em 1, e que crê em não- $p$ , em 2. Portanto, a conjunção do que assere no segundo conjunto com a crença que expressa diretamente no primeiro conjunto faz com que, se a audiência vier a crer naquilo que asseriu, acreditará em uma *impossibilidade lógica*, no caso de 1, ou acreditará que o falante possui crenças *inconsistentes* em 2 .

Williams observa que, se uma pessoa acredita em um falante que assere uma sentença Moore-paradoxal da forma 1, é a racionalidade dessa pessoa que estará comprometida. Este é um motivo suficiente para não crer nesse falante. Assim, a atitude epistêmica que essa pessoa deveria tomar, em prol de sua própria racionalidade, seria a de suspender a crença naquilo que o falante asseriu. Já, por outro lado, se ela acreditar no que o falante asseriu em 2, ela terá motivos para *suspeitar*<sup>45</sup> que ele é irracional:

Ao asserir, eu ofereço-lhe a justificação para que você creia em mim, em outras palavras, para crer que eu estou, sinceramente, dizendo a verdade. A condição da sinceridade é necessária, já que, se você sabe que estou inadvertidamente dizendo a verdade em uma tentativa fracassada para lhe enganar, você acreditará no que eu *digo*, mas você não acreditará *em mim*. Mas, quando a asserção é Mooreana, a oferta é sem valor. De fato, isto oferece a justificação para *não* crer em mim [no caso de 1], ou para *não* crer em mim sob a suposição caridosa de que sou minimamente racional ao não sustentar crenças contraditórias [no caso de 2] (WILLIAMS, 1996, p. 137).

É reconhecido que, *a priori*, nada proibiria o fato de que a audiência pudesse crer no falante, mas que isso teria custos: “estar preparado para adquirir crenças contraditórias ou atribuí-las a mim” (WILLIAMS, 2007, p. 111). Essa observação faz com que o autor pressuponha que é

---

<sup>45</sup> Embora a audiência possa reconhecer que o falante asseriu crenças contraditórias, tendendo a suspeitar de sua irracionalidade, como já chamamos a atenção, essa suspeita não lhe impõe, necessariamente, o rótulo de irracional. A crítica de inconsistência, segundo De Almeida (2001, p. 42-3), será parcial se algumas distinções não são realizadas, assunção que discutiremos no terceiro capítulo.

necessário evitar asserções de sentenças Moore-paradoxais, pois, com um *mínimo de reflexão*, nos daríamos conta de que cancelariam nossa *intenção* (para sermos considerados sinceros falantes da verdade) comunicativa, o que nos faria “praticamente irracionais” (Id., 2007, p. 111) – uma pressuposição que chama de *caridosa*.

Basicamente, sua solução assercionista depende de duas coisas: da aceitação de AC e do fato de que ouvintes confiam na sinceridade de falantes, pois estes têm um motivo para asserir: fazer-nos crer, em seu papel de ‘falantes da verdade’ (*truth-tellers*), que crêem no que dizem, para que possam nos levar a ter conhecimento de que *p* (Id., 2007, p. 110). No caso de assegurar o princípio AC não se vê maiores problemas: quem asserir uma conjunção, asserir seus conjuntos. Mas, o segundo compromisso é mais problemático.

Por que há confiança demasiada na pressuposição da sinceridade de falantes? Observe-se que é assumido que se a audiência percebe que o falante “está inadvertidamente dizendo a verdade em uma tentativa fracassada para lhe enganar”, então o êxito do ato de fala poderá estar garantido mesmo que a audiência não venha a crer no falante, ela acreditará no que diz, mas não nele. O que houve de errado com essa asserção? Aparentemente cumpriu-se a tarefa de uma asserção, para Williams, que é a de causar mudança epistêmica nas crenças do falante, embora cancelando a afirmação de que “a condição da sinceridade é necessária”. Destarte os fins aos quais vinculo a informação que me foi asserida, o que interessa é que ela serviu-me de algum modo. Frustra-se a condição da sinceridade e, mesmo assim, o ato de fala pode ter algum valor. Mas, pode ser dito mais sobre isso.

Williams admite que haja dois contra-exemplos possíveis ao modo como apresentou sua solução à asserção absurda de uma sentença Moore-paradoxal. Neles, “eu *não* pretendo fazê-lo pensar que estou sinceramente dizendo a verdade” (WILLIAMS, 2007, p. 111), o que, como vimos, é fundamental para sua solução em termos assercionistas. Vejamos.

O dois contra-exemplos mencionados são chamados por Williams de ‘dar corda’ (*wind you up*) e ‘duplo-blefe’ (*double-bluff*). No primeiro, eu promovo *intencionalmente* a asserção do contrário de algo que você (e acreditando no mesmo que você!), com certa garantia, sabe que acontece, com o intuito de gerar uma discussão – a minha intenção seria, para Williams, “levá-lo a crer que estou *sinceramente asserindo uma falsidade*” (2007, p. 111) de modo a lhe deixar irritado. No segundo, eu, que sei que sou reconhecido por você como um mentiroso, assiro algo que é verdadeiro de modo a fazê-lo pensar, erroneamente, que se dá o contrário, ou seja, digo a verdade sem ser sincero, pois sei que você sabe que sou mentiroso e que com isso provavelmente acreditará no contrário.

Segundo Williams, ele estaria preparado para responder ambas as objeções. Ao primeiro caso, rebate que a discussão só se manteria se você, ainda que enganado, pensasse que estou sendo sincero. A questão, então, não seria mais estarmos mantendo a controvérsia original, embora, como diz Williams, eu pudesse continuar tentando incomodá-lo. Concorde que é a condição da sinceridade que ainda permitiria que a controvérsia continuasse mantida, muito embora não haja vínculo, nesse caso, da sinceridade do falante com a verdade daquilo que asseriu – além do fato de que o falante sabe que não está sendo sincero com seu interlocutor. Mas, vejamos o exemplo prático que o autor oferece.

Diz ele que o falante assera que ‘a Coréia [do Norte] não possui armas nucleares’, mesmo sabendo ele da crença de seu interlocutor no fato de que há armas nucleares na Coréia, além de que comungam a mesma crença: o faz então unicamente para gerar uma controvérsia. Se for o interlocutor, o que pensarei sobre sua asserção? Que você está sendo sincero (mesmo asserindo uma falsidade, como supõe Williams, o que aparentemente não sei) – e que, portanto, crê no que assera – ou que está, como se costuma dizer, ‘tirando uma com a minha cara’? Vamos supor a primeira alternativa, e que, com isso, sejamos caridosos com o falante. Permito que exponha sua

‘tese’ controversa acerca da questão e vejo se vale a pena assegurar aquilo que julguei ‘exótico’ em um primeiro momento. Isso realmente depende – e de modo fundamental como quer Williams – de que se tome a *sinceridade* do falante como condição para lhe atribuir a crença no que disse?

Pensemos em outro exemplo correlato. Minha afilhada de oito anos chega da escola e assero o contrário daquilo que sei ser um princípio da geometria. Pergunto-lhe o motivo que a fez asserir desse modo, e me responde que foi o que disse sua professora de matemática. Nesse caso, embora seu intuito *não* pareça ser o de gerar uma espécie de controvérsia comigo, concentrar-me-ei apenas no erro que cometeu (o que poderá nos proporcionar um debate) ou darei valor ao debate apenas por aceitar sua sinceridade (e ela parece ser sincera) ao asserir (algo falso), e disso devo *pressupor* que crê no que diz?

Vamos supor ainda que, sabendo de meus interesses no estudo da geometria, minha afilhada, mancomunada com a professora, combinou asserir-me aquilo com o objetivo de gerar controvérsia, assim como no contra-exemplo discutido por Williams. O que pode mudar minha perspectiva nesse caso? O que queremos defender é que sinceridade não é o ponto principal para o sucesso de um ato de fala, não é uma *condição*, mas sim que podemos ser compreendidos e compreender aquilo que nos dizem (asserem) independentemente de julgarmos se A ou B é sincero ao asserir – o que realmente importou se Lula foi sincero ou não ao dizer que a CPMF necessitava ser mantida, sua sinceridade, ou a implicação da taxa sobre o contribuinte e a economia nacional?

Colocar a sinceridade como uma condição central para atos de fala parece mais sedutora no caso do duplo-blefe: ao asserir *p*, quero que você acredite erroneamente no contrário, embora eu saiba que tenho a crença em *p*. Para Williams, aí precisamente está o sentido de ‘duplo-blefe’. Considera que tentar fazer você pensar que *não* estou sendo sincero é uma atitude *parasítica* diante da expectativa que tem de pensar que *normalmente* sou sincero:

Assim uma descrição de tal asserção inclui o fato de que, quando assiro *p* para você, eu pretendo levá-lo erroneamente a crer que sou insincero porque *sei que normalmente o farei pensar que sou sincero* (WILLIAMS, 2007, p. 111).

Ao analisarmos esse contra-exemplo, quase somos tomados do desejo de assentir que a condição da sinceridade é necessária em atos-de-fala. Williams (2007, p. 111) expõe o seguinte cenário: alguém me pergunta se os *pubs* estão abertos. Resolvo, pela primeira vez, sabendo que sou reconhecido por Y como mentiroso, asserir algo que é verdadeiro, que estão abertos, tentando fazer Y pensar que estão fechados: “aqui minha intenção é levá-lo a crer que estou *insinceramente asserindo uma falsidade*” (Id., 2007, p. 111). Note-se, contudo, que o falante sabe que é reconhecido como mentiroso. Então, *nesse* caso, sabendo que é um notório mentiroso, sei que tenho que desconfiar de *quase* tudo o que diz<sup>46</sup>. Por isso, posso suspender minha crença no que disse, muito embora ele tenha asserido, insinceramente, algo verdadeiro, o que de fato não sei *ainda*. Nosso ataque, então, poderia seguir sobre as conseqüências de se constituir uma *generalização* para assegurar que, diferentemente desse caso em que sei que o falante é mentiroso, sempre pressuporei que falantes são sinceros em uma asserção.

Todavia, talvez seja o momento de nos perguntarmos sobre as pretensões de Williams com esta proposta. A que a condição da sinceridade está atrelada no autor? Pode-se notar que, ao responder aos dois contra-exemplos, pretende associar o sucesso de uma asserção a uma espécie de *confiança*, se assim podemos chamar, presente em um acordo tácito entre falantes e ouvintes ao participarem de atos de fala. Para *confiar* no falante, devo pensar que ele crê no que asserir, que é sincero, é isto que quer o autor. Por outro lado, quando sou eu o falante, *devo* saber que não

---

<sup>46</sup> Como já observamos, se reconheço que um falante é mentiroso, mas considero sua oferta, mesmo que tenha sido inadvertidamente asserida, boa para meus propósitos, eu acreditarei no que disse e não nele.

posso frustrar essa condição básica, pois sou capaz de realizar um *ato reflexivo* que me permite antecipar o fracasso de uma possível asserção que venha a realizar<sup>47</sup>.

É isso que aconteceria, para Williams, no caso de uma asserção de sentença Moore-paradoxal vinculada ao contra-exemplo ‘dar corda’; nele, não seria possível manter a divisão de opinião, pois “estou em posição de ver que você não poderia achar que sustento uma crença mooreana a menos que pense que fui irracional” (Id.Ibid.). Ou seja, para que você pense que fui irracional ao asserir, você tem que pensar que quis ser sincero, que tive a intenção de asserir o que asseri – a intenção de ser considerado um sincero falante da verdade. O adjetivo *irracional*, aqui, utilizado em um sentido prático, quer dizer que o falante infringiu uma espécie de regra. Não seguir a regra se constitui, portanto, para Williams, na negação da condição da sinceridade como condição para se crer no falante. Mas, seria possível mostrarmos que erros práticos, dessa natureza, violam regras de uso de palavras e expressões, sem que para isso tenhamos de postular o cumprimento de uma intenção primordial (atrelada a certas pressuposições constitutivas de uma asserção) como quer o autor?

Por exemplo, em que a tal intenção primordial contribui, efetivamente, para o caso do duplo-blefe? Nele, como reconhece Williams, “quando minha asserção de duplo-blefe é mooreana, *eu não sei tal coisa*<sup>48</sup> (grifo nosso), porque não há um caso normal no qual eu possa adequadamente tentar fazer você pensar que sustento uma crença mooreana” (Id. Ibid.). Ou seja, seria precisamente nesse sentido que defende que “não posso racionalmente crer o que asseri” (Id. Ibid.).

---

<sup>47</sup> “It may doubted, however, whether an assertor who does not plan to be believed is thereby severely practically irrational. After all, one might feel sure, under interrogation, that the authorities think her guilty, and yet maintain her innocence with no intention of being believed. Further, it is not clear that the assertor of a Moorean sentence as Williams conceives her is always in a position to see that her plan to be believed is bound to fail. Perhaps she thinks it a reasonable bet that her interlocutor will simply take her at her word and find her inconsistent. In that case it is not clear that her Moorean utterance is severely practically irrational (WILLIAMS & GREEN, 2007, p. 28).

<sup>48</sup> A saber, “eu sei que normalmente o farei pensar que sou sincero” (WILLIAMS, 2007, p. 111).

Em primeiro lugar, o que seria propriamente um ‘caso normal (usual)’? Vamos supor que a oferta do falante pudesse ter certo valor no caso de uma asserção de proposição Moore-paradoxal. Apesar de reconhecê-la como exótica, ainda assim poderia não me comprometer (necessariamente) com uma crença contraditória, como quer Williams (no caso de 1). Suponha-se que um falante assera ‘Sou ateu Graças a Deus’. Desconhecendo a intenção que teve ao asserir (bem como não dando relevância ao fato de estar sendo sincero ou não – poderia até supor que está ‘inconscientemente’ sendo sincero, revelando alguma ‘verdade’ sobre si – caso se queira assim assumir), percebo que há no que disse certo ‘conteúdo contraditório’. Reconhecendo que é um ateu confesso, e que com isso não crê que Deus exista, também percebo que, ao afirmar que ‘é ateu *Graças a Deus*’, que pode ter (inconscientemente) a crença de que Deus existe. Essa assertiva cancelaria parcialmente a pressuposição de que poderia proporcionar uma ‘mudança epistêmica’ naquilo que acredito e mesmo sei sobre ele, forjando-me uma crença absurda. Mas, o tomo pela palavra, ou seja, assumo sua asserção no sentido de que eu, como crente, antes de simplesmente considerá-lo de algum modo irracional (bem como precavido ante *me* tornar irracional), possa inferir que já não tem tanta certeza assim sobre a inexistência de Deus, o que pode ser bom para meus propósitos de convertê-lo. Esse cenário, assim como muitos que se dão na fala ordinária (que não são normais, no sentido dado pelo autor) é um cenário possível. Então, as razões de Williams para identificar o motivo pelo qual essa asserção poderia ser desprezível cancelam meu julgamento sobre o que o falante asseriu (a mim)? Pois deveriam! Afinal, como uma pessoa, no cenário proposto por Williams, pode asserir um absurdo e, mesmo assim, ainda haver alguma perspectiva de entendimento entre nós?

Do modo como as coisas estão colocadas por Williams nada é vedado por aquilo que se considera como uma das propriedades fundamentais do ato de asserir: a confiança na sinceridade de falantes como condição para que alguém venha a crer que eles acreditam no que asserem; em

outras palavras, embora pareça que na maior parte das vezes possamos dizer que pessoas são sinceras em atos de fala, a sinceridade não é a questão de maior relevância quando se trata de dissolver o PM. Devemos mostrar que alguma *regra*, e em que condições, não legitima esse uso, muito embora essa regra não seja apontada corretamente pelo autor.

Em segundo lugar, o fato de não poder crer naquilo que asserti (tampouco sustentar, em certos contextos, exatamente aquilo que me asseriram, como no exemplo acima) não acontece em virtude de um fracasso decorrente de uma intenção primordial presente em atos de fala, como foi destacado pelo autor, pois a pergunta agora não deve se dirigir ao resultado de minha asserção a qualquer audiência, mas a mim mesmo (por que não posso, nessa perspectiva, crer no ‘conteúdo’ de uma sentença Moore-paradoxal?). Essa é uma peculiaridade de uma posição filosófica adotada para solucionar o PM que necessita dividir-se em duas análises distintas: incorrer neste exame é ter de dar duas soluções ao problema, mostrar o que há de absurdo em assertir e em se crer no ‘conteúdo’ daquilo que é assertido, ou seja, não respeitar a nossa Condição B.

### CAPÍTULO III

#### O PM como crença absurda em J. Williams, C. de Almeida II, J. Hintikka e T. Baldwin II

Nosso objetivo nesse capítulo, em suas duas primeiras seções, é examinar propostas de solução ao PM que privilegiam explicações mentalistas (psicológicas) para a absurdidade de se crer no ‘conteúdo’ de sentenças Moore-paradoxais. As primeiras soluções (e seus autores) a serem comentadas, a saber, as de J. Williams e De Almeida, parecem estar associadas a uma concepção de filosofia que atribui à linguagem uma função simplesmente designativa, privilegiando a existência de um universo independente da linguagem, um universo das crenças de uma pessoa, que pode ser investigado independentemente do uso que se faz deste conceito psicológico *na* linguagem.

Em outras palavras, se pudermos ter um acesso privilegiado à esfera de nossas crenças, e, se tivermos como realizar um escrutínio de boa parte delas, poderemos encontrar certo tipo de crenças que nos tornam, sob esse ponto de vista, *irracionais*. Assim, o esforço de advogar sobre essa tese é ter de mostrar mecanismos que garantam a crença em proposições verdadeiras e nos protejam da crença em proposições falsas<sup>49</sup>, ou seja, elevar a discussão a um nível onde o conceito de racionalidade ganha um forte *status* epistêmico.

A pesquisa dos autores mencionados se concentra, então, em modos de estabelecer restrições às crenças em proposições Moore-paradoxais, assim tentando mostrar por que, em suas perspectivas, e por razões diferentes, aquele que tem crenças dessa natureza deve merecer o

---

<sup>49</sup> Como a caracterizamos, uma conseqüência desse tipo de análise estaria, ao menos de um modo geral, associada ao princípio oferecido por Shoemaker, citado acima, que faz depender a coerência na linguagem da coerência do sistema de crenças de um sujeito qualquer, muito embora nem todas as soluções discutidas procurem realizar adequadamente essa passagem, como é o caso em De Almeida.

rótulo de *irracional*. De modo geral, nossa crítica se concentrará sobre determinados princípios epistêmicos que utilizam em suas soluções; tentaremos mostrar que, com o uso desses, aquelas explicações vêm a admitir compromissos demasiado fortes, com isso, não oferecendo uma solução razoável ao PM.

Na terceira seção, insistimos na questão da dificuldade de se explicar o PM com o auxílio de princípios epistêmicos analisando, então, a solução de Jakko Hintikka ao problema. Tentaremos mostrar, por um lado, que a solução de Hintikka necessita assegurar uma noção de inconsistência que pode se mostrar inadequada a partir de alguns contra-exemplos práticos. Por outro lado, tentaremos mostrar que a referida solução também falha no que diz respeito a explicar a relação entre a absurdidade da crença em uma proposição Moore-paradoxal e sua respectiva asserção, principalmente por requerer que se pressuponha a intenção de falantes em asserções, posição da qual já nos afastamos no primeiro capítulo.

Na última seção, examinaremos a segunda proposta de solução ao PM oferecida por T. Baldwin (2007). Reconhecendo as dificuldades de sua primeira tentativa (1990), analisada antes em nosso trabalho, o autor se propõe a dar conta do problema sustentando uma solução baseada no que irá chamar de *concepção normativa da crença*, derivada do conceito central que propõe, a saber, o *juízo*, solução que pretende sustentar tanto para as crenças absurdas em proposições Moore-paradoxais, quanto para as asserções das respectivas sentenças. Baldwin tenta se afastar das dificuldades colocadas às soluções que utilizam princípios de lógica epistêmica para tentar dar conta do PM. No entanto, embora esse pudesse ser um mérito de sua exposição em relação às primeiras soluções a serem analisadas aqui, nesse capítulo, não está claro que tenha tido completo êxito nesse ‘afastamento’, como pretendemos mostrar. Além disso, sua solução, além de falhar ao explicar a absurdidade de 1 e 2, deixa intacto o aspecto paradoxal de nosso problema de pesquisa.

### **3.1) O PM como crença absurda em J. Williams**

J. Williams talvez seja o autor que mais escreveu sobre o PM de que temos notícia. Inicialmente, era característica dos trabalhos do autor estar centrados em abordagens assercionistas do PM, ou seja, tentava explicar o PM como um caso de asserção absurda, como foi visto no primeiro capítulo. Entretanto, posteriormente, admite que absurdidade permaneça se 1 e 2 são apenas ‘pensadas’, o que o faz explicar a absurdidade da crença Moore-paradoxal em concomitância com uma explicação à absurdidade da correspondente asserção. Quer dizer, fazendo justamente o que pretendemos evitar com nossa Condição B.

Ao desenvolver seus argumentos, encontrou soluções distintas que vêm a culminar, em maior e menor grau, com aquilo que propõe em seu mais recente trabalho, publicado em 2007. É sobre esse trabalho que centraremos, então, nosso exame agora.

#### **3.1.1) A solução de J. Williams à absurdidade de uma crença Moore-paradoxal**

A solução que Williams tenta desenvolver é apresentada na forma de uma dedução lógica, cujo objetivo é mostrar, por meio de uma *Redução ao Absurdo*, que uma pessoa não pode crer em uma proposição Moore-paradoxal sob pena de ser impossível, para ela, ter *justificada* essa crença. Para tanto, utilizar-se-á de algumas regras básicas de inferência da lógica clássica e três outros princípios, a saber:

Para o caso de 1:

JD – (Distribuição da Justificação): Se estou justificado ao crer em uma conjunção, então estou justificado ao crer em ambos os conjuntos:  $B_j(p \ \& \ q) \rightarrow (B_jp \ \& \ B_jq)$ ;

EP – (Princípio de Evans): Se estou justificado ao crer em p, estou justificado ao crer que creio em p:  $(B_jp \rightarrow B_jB_jp)$ ;

Rat – (Impossibilidade de se estar justificado em crenças contraditórias): Se estou justificado em crer em p, então não estou justificado em crer em não-p:  $(B_jp \rightarrow \sim B_j \sim p)$ ;

Segue-se a prova:

1. $B_j(p \ \& \ \sim B_jp)$	Hipótese para RAA
2. $B_jp \ \& \ B_j \sim B_jp$	1, JD.
3. $B_j \sim B_jp$	2, &E
4. $B_jp$	2, &E
5. $B_jB_jp$	4, EP
6. $\sim B_j \sim B_jp$	5, Rat.
7. $B_j \sim B_jp \ \& \ \sim B_j \sim B_jp$	3,6, &I – Contradição
8. Não é possível $B_j(p \ \& \ \sim B_jp)$	1-7, RAA.

Ou seja, Williams sustenta que 1 pode ser verdadeira, mas, não é possível crê-la com justificação. Isso tenta satisfazer aquela que denominamos de Condição C, isto é, mostrar o que há de ‘semelhante’ entre uma sentença Moore-paradoxal e uma contradição formal. Ambas apontam, para Williams, modos de se ser irracional na crença. A diferença está justamente no fato de que “eu sou culpado de uma severa irracionalidade semelhante a uma contradição ao sustentar uma crença Mooreana, a despeito do fato de que o que acredito poderia ser verdadeiro” (2007, p. 100), ao contrário de uma contradição, que é falsa por definição. Notar essa peculiaridade forçaria a pessoa, em prol de sua racionalidade, a revisar sua crença, salientando, conforme Williams, a crença de que não crê que  $p$  (2007, p. 101).

Para o caso de 2, Williams utiliza na prova os princípios JD e Rat, mas propõe um princípio análogo a EP, a saber:

AEP – (Análogo ao Princípio de Evans): Se estou justificado ao crer em  $p$ , então estou justificado ao crer que não creio em não- $p$ :  $(B_j p \rightarrow B_j \sim B \sim p)$ ;

Segue-se a prova:

1. $B_j (p \ \& \ B \sim p)$	Hipótese para RAA
2. $B_j p \ \& \ B_j B \sim p$	1, JD.
3. $B_j B \sim p$	2, &E
4. $B_j p$	2, &E
5. $B_j \sim B \sim p$	4, AEP.
6. $\sim B_j \sim B \sim p$	3, Rat.
7. $B_j \sim B \sim p \ \& \ \sim B_j \sim B \sim p$	5,6 &I – Contradição
8. Não é possível $B_j (p \ \& \ B \sim p)$	1-7 RAA

Aqui, a justificação também está vedada, assim como em 1<sup>50</sup>. Para fugir da irracionalidade, nesse caso, seria obrigado a revisar minha crença, “salientando minha crença de que não está chovendo” (2007, p. 102).

Esta exposição permite que Williams esboce uma definição para o que constituiria uma crença Mooreana: “Qualquer crença é Mooreana somente no caso de que seu conteúdo seja (i) uma verdade possível que (ii) não constitua irracionalidade no crente, mas (iii) é impossível estar justificado naquela crença” (WILLIAMS, 2007, p. 103).

---

<sup>50</sup> Williams se propõe a analisar outros casos de sentenças Moore-paradoxais, oferecendo-lhes provas semelhantes a estas. Como salientamos na exposição das condições de análise, nos contentamos, aqui, apenas com os casos de proposições Moore-paradoxais *padrão*, como 1 e 2, por isso não apresentaremos suas provas para os demais casos. Também, por aquilo que pretendemos criticar adiante, a saber, nossa restrição às discussões que veiculam a possibilidade de crenças de segunda ordem, não entraremos na discussão acerca dos casos iterados sugeridos por Sorensen (2000), para quem a absurdidade diminui no caso de 1 (iterado) e se mantém no caso de 2 (iterado). Williams tenta mostrar que, de acordo com sua proposta de solução, ambos os casos iterados permanecem vulneráveis à crítica de absurdidade, oferecendo provas para tanto. Confira em Williams (2007, 103-10).

A primeira condição procura apontar para a diferença entre uma crença Moore-paradoxal e a crença em contradições formais; a segunda condição procura excluir casos de crenças cuja verdade não causa nenhuma irracionalidade para a pessoa: no exemplo de Williams, ‘Está chovendo, mas eu creio que está chovendo sem justificação’; a terceira condição pretende excluir casos de crenças que poderiam ser sustentadas com alguma justificação: nos exemplos de Williams, ‘Eu não estou asserindo nada agora’ e ‘Eu tenho ao menos uma crença falsa’<sup>51</sup>.

Passemos, então, ao exame de sua proposta de solução, procurando identificar seus pontos nevrálgicos e os compromissos que tem de assumir em função deles.

### **3.1.2) Analisando a solução de Williams**

Central no exame da proposta de solução de Williams é sua pressuposição de que há um modo (especial) de acesso às nossas crenças que é (normalmente) imune ao erro. Sua tarefa é tentar mostrar que esse acesso não se constitui em nada ‘misterioso’, e, assim, recolocar o problema da *introspecção* por meio de uma defesa daquele que denominou ‘O Princípio de Evans’ (EP), enunciado acima, e absolutamente necessário nas provas para os casos de 1 e 2, cujo objetivo é mostrar que ninguém pode crer com justificação no ‘conteúdo’ dessas proposições.

Propor-nos-emos a mostrar, a seguir, que não podemos aceitar EP, e, com isso, que não temos uma explicação razoável, em Williams, aos casos de 1 e de 2.

Antes mesmo de analisarmos a defesa que faz de EP, é importante notarmos o que propriamente Williams caracteriza como um ‘erro’ substancial em nossas crenças. Aqui, propõe um contraste entre erros perceptivos cometidos na formação de crenças, os quais são *honestos*, segundo ele, e aqueles erros que são *epistemicamente censuráveis*, a saber, os erros sobre nossas

---

<sup>51</sup>Esta última retoma a argumentação envolvida para esboçar o que se chama de Paradoxo do Prefácio.

próprias crenças derivados de um ‘desleixo’, sem assim podemos chamar, de nossa capacidade intelectual.

Erros na formação de crenças derivados de erros perceptuais são aqueles, por exemplo, em que formo a crença de que está chovendo ao ver gotas de chuva pela minha janela, as quais, de fato, vêm do ar condicionado de meu vizinho<sup>52</sup>. Já erros epistemicamente censuráveis são aqueles em que supostamente meus atos contradizem uma determinada crença que venha enunciar publicamente, por exemplo, ao dizer que creio que as mulheres não são inferiores aos homens. Williams observa que embora eu seja absolutamente sincero ao asserir, a asserção pode ser falsa diante dos atos com os quais me comporto diante das mulheres (e, provavelmente, sem algo forte como ‘meu conhecimento’). Aqui o papel de uma terceira pessoa seria relevante, ela poderia estar ‘em melhores condições’ para observar a minha má conduta (WILLIAMS, 2007, p. 95). Esse é justamente o ponto que faz Williams buscar uma solução “que justifi[que] minhas crenças sobre minhas próprias crenças” (2007, p. 94), e o pretende fazer defendendo EP, garantindo que a introspecção possa funcionar melhor (*para mim*) que a observação que meus interlocutores fazem *sobre* mim.

Williams quer assegurar que sua solução não dependa de que haja uma ‘faculdade de introspecção’ que garanta minhas crenças de segunda ordem aparte do que garante minhas crenças de primeira ordem. Ao contrário, o que pretende é mostrar que o que garante minhas crenças de segunda ordem, ou seja, minhas crenças de que creio em determinadas proposições, é o mesmo que garante minhas crenças de primeira ordem (2007, p. 98). Esse é o momento então,

---

<sup>52</sup> Para esses casos, Williams apresenta exemplos em que nosso aparato sensorial esteja funcionado perfeitamente, ou mesmo alterado por razões quaisquer (WILLIAMS, 2007, p. 93).

para o autor, de defender que o que garante uma crença de segunda ordem é o fato de estarmos justificados em crer em uma dada proposição, pois, segundo EP<sup>53</sup>:

*- Se estou justificado em crer em  $p$ , então estou justificado em crer que creio em  $p$ .*

A defesa do princípio se faz necessária, pois, como vê Williams, embora na maioria dos contextos pragmáticos a asserção de uma sentença e a asserção de que se crê na correspondente proposição sejam tratadas equivalentemente, haveria alguns contextos em que seriam distintas. Para o autor, se alguém me pergunta se os barzinhos estão abertos e respondo que ‘creio que estão, mas não me responsabilize’, certamente aquela pessoa não terá a resposta procurada, já que está mais interessada em saber se os barzinhos estão ou não abertos do que em minha crença se estão ou não (2007, p. 95)<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Williams, para chegar a EP, faz uma leitura daquilo que chama de ‘A Regra de Evans’, a saber, “If I am in a position to assert that  $p$  then I am in position to assert that I believe that  $p$ ” (2007, p. 94). Para assegurar que a regra possa funcionar como princípio e para rejeitar o caso de que asserções que não são sinceras, como mentiras, possam ser aceitas no escopo da regra, propõe que seja lida como “se estou em posição de sinceramente asserir que  $p$  (em outras palavras, para asserir que  $p$  na crença de que  $p$ ), então estou em posição de asserir sinceramente que eu creio em  $p$  (em outras palavras, para asserir que eu creio em  $p$  na crença de que creio em  $p$ )”. Observa, também, que só poderia estar em posição de realizar asserções sinceras estando justificado em realizá-las: “what I have in mind is roughly captured by the proposal that if I have a justified belief then I have formed and sustained it in a reliable way and I have no reason to doubt the reliability of the way I have formed or sustained it” (2007, p. 94). Entretanto, o que seria ‘uma maneira confiável’ de sustentar uma crença? Certamente Williams faz referência à percepção, à memória, à inferência dedutiva e indutiva (2007, p. 96). Mas, qual é o critério para que possam ser tomadas como ‘garantias’ a uma crença obtida de modo ‘confiável’? O autor não esclarece.

<sup>54</sup> Notemos que Williams distingue, nesse ponto, o fato de se  $p$ , a saber, os barzinhos estarem ou não abertos, e a crença de  $S$  em  $p$ , para a qual ele não tem evidências satisfatórias. Nesse caso – é o que Williams pressupõe – eu afirmar que ‘creio que estão abertos, mas não me responsabilize’ não é resposta satisfatória à pergunta ‘Os barzinhos estão abertos?’. Mas, eu poderia responder a meu interlocutor simplesmente que não sei se os barzinhos estão ou não abertos? Qual o valor de meu ‘creio’ nesse exemplo? Por que notar que, na maioria de contextos pragmáticos, como diz Williams, “ (...) any justification I have for a sincere answer to the question of whether  $p$  will be precisely the same justification for a sincere answer to the question of whether I believe that  $p$ ” (2007, p. 95), e nesse caso é diferente? O interlocutor evidentemente não está interessado em minhas crenças, mas em saber se os barzinhos estão abertos, correto. Mas, isso não mostra que o que está em jogo, nesse exemplo, é a verdade de  $p$  antes da minha crença (justificada) em  $p$ ? Em outras palavras, para uma resposta a essa questão necessitamos compreender como se dá o *emprego* do verbo ‘crer’ em alguns contextos-chave, particularmente na perspectiva de primeira pessoa.

A defesa de EP, então, passa a ser construída mediante a sustentação do seguinte argumento:

(P1) Todas as circunstâncias em que estou justificado em crer em  $p$  são circunstâncias que tendem a me fazer crer que  $p$ ;

(P2) Todas as circunstâncias que tendem a me fazer crer em  $p$  são circunstâncias nas quais estou justificado em crer que creio que  $p$ ;

---

(C) Todas as circunstâncias em que estou justificado em crer que  $p$  são circunstâncias nas quais estou justificado em crer que creio que  $p$ .

A defesa de P1 parte do pressuposto de que posso estar justificado ao crer em uma proposição, pois, por exemplo, tenho percepções confiáveis a esse respeito: “este é o sentido em que ‘ver é crer’” (WILLIAMS, 2007, p. 95). Williams atribui a P1 uma razão essencial ao sucesso pragmático da justificação, isto é: “se circunstâncias nas quais estamos justificados em nossas crenças não fossem aquelas que tendem a fazer com que as formemos, então seria difícil explicar o valor prático da racionalidade” (Id. Ibid.).

Parece claro que aqui se poderiam levantar objeções quanto à confiança na percepção, seja no aparato de uma pessoa em plena saúde ou mesmo cujo aparato perceptivo tenha sido alterado por razões quaisquer<sup>55</sup>. De todo modo, independentemente desses casos especiais que se venha a levantar, a crença que formo, só a formo, para Williams, se tiver algum bom motivo ou evidência para tanto. Por exemplo, se por qualquer motivo vier a suspeitar que não possa confiar em minha percepção visual, terei motivo para não ter a crença de que está chovendo.

Entretanto, deve-se ter cuidado para não ‘aumentar a carga de P1’. Por exemplo, se sou perguntado sobre se está chovendo, olho para a janela e vejo o temporal assolando o vidro da sala e digo: ‘É, está chovendo’; digo isso do mesmo modo que ao dizer ‘Creio que está chovendo’. A

---

<sup>55</sup> Duas objeções a P1 que giram em torno disso são respondidas por Williams na quarta seção do texto que estamos analisando. Confira em Williams (2007, p. 97-8).

crença que tenho de que está chovendo não se afasta da percepção originária da chuva, *não* me coloca em um estado privilegiado em relação ao fato de que está chovendo que é ‘diferente’ da percepção de que cai chuva lá fora.

Este é o ‘sinal de alerta’ para se rejeitar a premissa P2 de Williams. O que Williams parece querer alegar é que, se me encontro em determinado estado, isto é, se tenho a crença em determinada proposição, e essa crença se deu em circunstâncias adequadas, são essas mesmas circunstâncias que funcionam como inferência indutiva para que pense que estou naquele estado, para estar justificado a crer que creio na proposição: “circunstâncias que tendem a me fazer crer que está chovendo, tal como parecer ver chuva, me dão boa razão indutiva para pensar que eu venha a crer que está chovendo” (WILLIAMS, 2007, p. 95). Esse ‘movimento’, para Williams, não é ‘consciente’, apesar de a indução me estar disponível. Quais as conseqüências dessa análise?

Vamos supor que a evidência de ‘ver’ água caindo na janela de meu apartamento me fez adquirir, em muitas circunstâncias, minha crença de que, naqueles casos, estava chovendo. Esse é realmente um motivo para que, toda vez que olhe pela janela de meu apartamento e veja água na janela (como das outras vezes em que chovia) venha a acreditar que terei a crença de que está chovendo? Vamos supor que já tenha me dado conta de que inferências indutivas diretas não são imunes ao erro, apesar de estarem sempre a meu dispor (2007, p.96), como salienta Williams. Assim, em determinado dia, resolvo olhar pela janela para saber se minha impressão (atual) de chuva se deve ao fato de realmente estar chovendo lá fora, mas constato que minha vizinha está lavando a sacada de seu apartamento, jogando, com isso, água em minha janela. A crença que formo, nesse caso, não é de que está chovendo, mas de que minha vizinha está lavando sua sacada, ainda que tivesse razões (inconscientes?) para crer que estivesse chovendo antes de ir à janela, pois a aparência da água na janela era a mesma de quando estava chovendo.

Além do mais, o procedimento que me deu segurança na crença atual (de que minha vizinha está jogando água em minha janela) é o que garante (ou tende a garantir) verdadeiramente o sentido prático de minha racionalidade. Eu não ‘descobri’, *aparentemente* diante das mesmas circunstâncias, que estava *em* meu estado de crença na presença da chuva – e, então, que tinha base confiável para adquirir a nova crença correspondente –, mas, sim, adquiri a crença de que a vizinha estava jogando água no vidro de minha janela<sup>56</sup>.

Williams assegura que não tenho de ter *clareza* de que todas as circunstâncias que tendem a me fazer crer que *p* são circunstâncias nas quais estou justificado em crer que creio que *p* (2007, p. 95-6). Contudo, ao tentar analisar a pertinência ou não dessa premissa devo ‘trazer à luz’, ou seja, ter *clareza* de que realmente as coisas ocorrem dessa forma, ao contrário, de que maneira cuidaria de minhas crenças, ou melhor, de que estaria justificado em crer que creio que *p*? Se for possível aceitar essa condição<sup>57</sup>, então terei de considerar *infalíveis* todas as crenças nas quais estou justificado, o que coloca um problema à conclusão (C) do argumento de Williams, a saber, que todas as circunstâncias nas quais estou justificado ao crer que *p* são circunstâncias nas quais estou justificado ao crer que creio que *p*. Vejamos.

---

<sup>56</sup> No argumento em defesa de EP, Williams toma o cuidado de usar o verbo ‘tender’ ao invés do verbo ‘ser’ na exposição de suas premissas, mas não na conclusão. Estaria em dúvida a respeito de se suas premissas garantem a conclusão?

<sup>57</sup> E devo aceitá-la, pois de que ela me adiantaria para solucionar o PM se não soubesse que as coisas se passam assim? Ao lermos a recente publicação de De Almeida (2007, pp. 54-5), encontramos a mesma sensibilidade para essa questão (muito embora haja discrepância nos argumentos que se colocam a seguir, aqui, e em seu trabalho). Basicamente, observa o autor que a solução de Williams, além de reconhecer a utilidade do *Princípio de Distribuição das crenças sobre a conjunção* para construir os argumentos para a absurdidade dos casos de 1 e de 2 (como denomina, os argumento anti-1 e anti-2), *depende* da seguinte alegação, a qual deveria, para Williams, garantir a racionalidade de um agente epistêmico: “(W) You rationally believe that *p* only if there is no simple and compelling argument that we can reasonably expect you to be aware of the effect that your believing that *p* is either self-falsifying or ensures the presence of contradictory beliefs in your doxastic system”. Isto é, De Almeida sugere que a explicação deva ser *evidente* ao agente, mesmo quando em solilóquio, o que sustenta não haver em Williams; em outras palavras, (W) é fundamental a Williams, embora sua solução não possa cumpri-la satisfatoriamente. Veja em De Almeida (2007, pp. 53-8).

Suponhamos que a evidência de ver chuva pela janela me fez crer com justificação que estava chovendo e, agora, ao analisar a conclusão (C) de Williams, tenho *clareza* disso, ou seja, posso (indutivamente) dizer que estou justificado ao crer que creio que está chovendo, pois, ao ‘saber’ de meu estado, tendo a repetir a crença de que está chovendo diante das mesmas circunstâncias, isto é, ao ver ‘chuva’ pela janela outras vezes. No entanto, ter clareza do procedimento me coloca em posição de poder estar justificado nele. Isto é, ao ‘ter clareza’ disso, e, portanto, que estou justificado ao crer que creio que está chovendo, estou justificado ao crer que estou justificado ao crer que creio que está chovendo, e assim sucessivamente toda a vez que vier a ‘ter clareza’ das ‘conexões confiáveis’ de que fala Williams (2007, p. 96), as quais *devem* poder ser estabelecidas<sup>58</sup>. Quer dizer, estou imune ao erro em qualquer crença quando inicialmente tive ‘boa’ evidência para estar justificado na proposição correspondente, quando estava *justificado* naquela proposição, se tinha ‘clareza’ acerca de EP.

Embora a crítica a EP seja suficiente para bloquear a solução de Williams para o caso de 1, constringendo sua solução ao PM, de modo geral, uma crítica bastante semelhante pode ser oferecida contra a aceitação do ‘Análogo do Princípio de Evans’ (AEP), utilizado pelo autor para mostrar porque não posso crer com justificação em uma proposição da forma 2. O argumento de Williams para o princípio análogo é o seguinte: (P1) Todas as circunstâncias nas quais estou justificado ao crer que *p* são circunstâncias nas quais eu tendo a não crer que não-*p*; (P2) Todas as circunstâncias nas quais eu tendo a não crer que não-*p* são circunstâncias nas quais eu estou justificado ao crer que não creio que não-*p*; (C) Todas as circunstâncias nas quais estou justificado em crer que *p* são circunstâncias nas quais estou justificado em crer que não creio que

---

<sup>58</sup> De acordo com Williams & Green (2007, p. 17), Vahid observou que, por ser a conclusão do argumento de Williams uma instância de sua primeira premissa, “(...)on the basis of that argument we may construct a valid sorites for a highly implausible conclusion that ‘All circumstances that justify me in believing that *p* are circumstances that justify me in believing that I believe that I believe that ... I believe that *p*’, ou seja, uma conclusão semelhante àquilo que observamos aqui.

não-*p*. No caso de P1, se tenho evidência adequada para crer em uma dada proposição, provavelmente não tenha a crença no contrário, pois “se o modo que formo crenças não é absurdo, então não tendo a formar crenças contraditórias” (WILLIAMS, 2007, p. 101). Provavelmente, pois, ainda sem ter ‘clareza’, posso ter ‘outra’ evidência adequada que me sirva para crer no contrário (e, se não tenho ‘clareza’, não tenho como ‘checar’ meu sistema de crenças). No entanto, mesmo admitindo-se a plausibilidade de P1, não se pode admitir a plausibilidade de P2 pelas mesmas razões já apresentadas, ou seja, ainda que P1 fosse absolutamente funcional, eu só teria justificção para crer que não creio no contrário com o preço de considerar AEP infalível, agora sobre crenças que não tenho! Então, a conclusão do argumento está sob suspeita da mesma forma.

Assim, a assunção de que “o princípio [EP] também explica porque eu normalmente sou a melhor autoridade sobre minhas próprias crenças” (WILLIAMS, 2007, p. 96) é enfraquecida. Williams pretende mostrar que a evidência adequada que tenho para crer que está chovendo é simplesmente verificar se está chovendo, ao passo que a percepção de que está chovendo não faz com que *você* possa pensar que eu creio que está chovendo. Você teria de observar minha conduta para concluir que, assim como você, e na mesma circunstância, eu provavelmente teria a crença idêntica, estando sempre passível de cometer erros (em relação àquilo que percebe *sobre* mim) em virtude disso.

Entretanto, minha garantia de acesso privilegiado às minhas crenças, a ‘nova’ forma de introspecção, minha pretensa justificção de segunda ordem, se explica somente com o preço de aceitarmos um cenário que pede, para garantir EP, uma espécie de infalibilidade. Sem fazermos uso de EP, estamos nas mesmas condições de falibilidade, que atacam a ambos, tanto a mim, quanto a você. Ambos estamos em posição de cometer o que Williams chama de ‘erros honestos’ na formação de nossas crenças, aqueles provocados por erros perceptuais.

E o que dizer dos erros epistemicamente censuráveis dos quais nos falou Williams? Aqui, o autor valida o método terapêutico de terceira pessoa. Para descobrir a discrepância entre uma crença que sustento e a ação que realizo, a qual é diferente da crença enunciada, você pode me chamar a atenção. Retomando o exemplo de Williams, se enuncio que creio que as mulheres não são inferiores aos homens, você poderia rebater: ‘Não é verdade, olhe como você as trata!’. Assim, isso me forçaria a ter de ‘observar’ minha conduta não verbal em busca da crença reprimida de que creio que as mulheres são de fato inferiores aos homens, forçando-me a revisar minhas crenças para garantir minha racionalidade e minha conduta em público (WILLIAMS, 2007, p. 97).

Esse procedimento é consistente, segundo Williams, com tudo o que foi dito acerca de sua defesa ‘não-misteriosa’ da introspecção. De acordo com EP, ‘se estou justificado em crer que  $p$ , então estou justificado em crer que creio que  $p$ ’. No exemplo acima, não tenho justificação para crer na proposição ‘as mulheres não são inferiores aos homens’ e por isso também não tenho justificação para crer que creio naquela proposição. No entanto, por termos de abandonar EP pelas razões já expostas, não temos um *plus* a mais que garanta a revisão de nossas crenças de um modo ‘mais confiável’ do que simplesmente o confronto direto daquilo que dizemos crer com as supostas evidências que nos levam àquela crença. Em outras palavras, ter justificação para crer em uma dada proposição não é ter justificação de segunda ordem para a crença nessa proposição. Isso coloca os erros que Williams denomina de epistemicamente censuráveis em posição de igualdade com erros perceptuais, pois a justificação para quaisquer crenças que eu venha a formar, em ambos os casos, estará sempre passível de erro.

Williams (2007, p. 97) argumenta que caso não venha a agir de acordo com EP, tornar-me-ei profundamente irracional, pois terei de empregar constantemente métodos terapêuticos de terceira pessoa. Mas, se não tenho o suporte da introspecção, na forma de EP, terei de encontrar elementos que garantam minha racionalidade no próprio universo das trocas inter-comunicativas, em diferentes contextos lingüísticos. Ou seja, ‘ser racional’ é sempre um predicado que passa (ou deve passar) pelo domínio público, e não um predicado ‘psicológico’ que possa atribuir, silenciosamente e com total segurança, sobre mim.

### 3.2) O PM como um caso de incoerência em De Almeida

Aqui, assim como procedemos em Williams, analisaremos a solução mais recente ao PM oferecida por De Almeida (2007). Em sua primeira tentativa de solução ao problema, publicada no artigo *What Moore’s Paradox is about* (2001), De Almeida sustentou que uma crença Moore-paradoxal seria um tipo de crença “para a qual não pode haver evidência não-bloqueada” (2007, p. 70)<sup>59</sup>, situando, como afirma, sua primeira oferta de solução no campo evidencialista da justificação epistêmica. Sua segunda solução, *Moorean Absurdity: An Epistemological Analysis* (2007), constitui-se sobre uma perspectiva internalista, fundacionista, de base não-evidencialista<sup>60</sup>. Essa seria mais eficaz, como adverte, para desqualificar, ao mesmo tempo em que se oferece uma solução ao PM, outras correntes da epistemologia contemporânea, cujo aparato conceitual supostamente não poderia dar conta de nosso problema de estudo aqui<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> “My first substantial claim here is that Moore-paradoxical proposition is one for which the believer can have *no non-overriden* evidence” (DE ALMEIDA, 2001, p. 44).

<sup>60</sup> Para um esclarecimento panorâmico desses conceitos, veja Moser, Mulder e Trout (2004), quinto capítulo.

<sup>61</sup> Além do propósito de solucionar o PM, De Almeida tenta mostrar que sua análise do problema acabará por desqualificar uma concepção externalista de justificação fundacionista, assim como epistemologias não-justificacionistas, aquelas para as quais a justificação epistêmica não é condição para se ter conhecimento proposicional. Esta discussão foge ao escopo de nosso trabalho. Para maiores esclarecimentos, veja De Almeida

O centro da discussão, e que particularmente nos interessa tratar, será desenvolvido sob o conceito de *incoerência*: “aquilo que resulta da inclusão de contra-evidência *efetiva* para uma proposição em seu sistema de crenças” (2007, p. 58). Isto é, quando uma determinada crença (*s*) é contra-evidência para outra crença que atualmente uma pessoa possua (*p*), então não é possível crer racionalmente, ao mesmo tempo, em ambas (o predicado ‘efetiva’ se aplica à contra-evidência (*s*), pois pode haver o caso de que se tenha a crença em outra proposição (*r*) que cancele a contra-evidência (*s*) para (*p*), assim eliminando-se a referida *incoerência*)<sup>62</sup>. Disso se segue que uma crença (em uma dada proposição) será *racionalmente* sustentada em um dado tempo (*t*), se essa mesma crença não é incoerente com outras crenças que eventualmente a pessoa possa ter em (*t*).

O próximo passo de De Almeida é estabelecer a relação entre os conceitos de *incoerência* e *inconsistência*. Como nota, a crença em uma proposição auto-contraditória torna a pessoa incoerente, já que essa crença é uma crença em uma proposição inconsistente, “e é costumeiramente pensado que inconsistência implica *incoerência*” (DE ALMEIDA, 2007, p. 59). Entretanto, observa que nem todo caso de inconsistência implicará que o agente é irracional, pois, costuma-se aceitar que há crenças inconsistentes que podem, ao contrário das crenças em proposições auto-contraditórias, ser racionalmente sustentadas<sup>63</sup>, ao passo que “todo caso de *incoerência* deve ser um caso de irracionalidade” (DE ALMEIDA, 2007, p. 60).

Assim, propõe-se a distinguir casos de inconsistências *fortes* e *fracas* para dar conta desse problema<sup>64</sup>. Para De Almeida (2007, p. 62),

---

(2007, p. 70-3).

<sup>62</sup> Dadas as crenças em (nas proposições) *p* e *s*, a verdade de uma delas torna provável a falsidade da outra, como adverte.

<sup>63</sup> Como se observa adiante, particularmente no caso de uma crença que esteja assentada na confiança que se pode ter em um lógico reconhecido, no exemplo oferecido pelo autor.

<sup>64</sup> Em seu artigo de 2001, De Almeida utiliza uma versão menos sofisticada dessa distinção (a última distinção aparece logo a seguir em nosso texto) para criticar a solução de Williams (1994) ao caso de 2, a saber: ao crer em

Um agente  $S$  é *fortemente inconsistente* em um momento  $t$ , se e só se, em  $t$ , ou há um conjunto não-vazio de proposições contingentes no sistema doxástico de  $S$  que logicamente implica a negação de alguma proposição no sistema ou  $S$  é RABID.

A primeira parte da disjunção no lado direito do bicondicional procura proteger o sistema de crenças de  $S$  de casos de crenças em contraditórios ou contrários lógicos, isto é, evitar que o agente torne-se incoerente ao agregar em seu sistema de crenças, por exemplo, a crença em uma proposição ( $s$ ) que seja contra-evidência efetiva para a crença de  $S$  em ( $p$ ). Já a segunda parte da mesma disjunção pretende evitar que  $S$  acredite em falsidades *funcionais-veritativas*, ou seja, que creia em instâncias de  $p \ \& \ \sim p$ , tornando-se, com isso, um RABID<sup>65</sup>.

Por outro lado, a crença em proposições não necessariamente falsas, apesar de trazer certo ‘custo’ aos agentes que pretendem crer em proposições verdadeiras excluindo a crença em proposições falsas (nesta perspectiva, um *plus* à virtude epistêmica), não fará das pessoas irracionais. Para De Almeida:

---

uma instância de 2, a pessoa sustentaria, em seu sistema de crenças, um caso de inconsistência (como apresentado ao final de nossa Condição E). Em síntese: para acusar a pessoa de irracional ao sustentar a crença em uma proposição da forma 2, Williams, para De Almeida, teria de considerar que há casos permissíveis (compreensíveis, inconsistências fracas) de inconsistência, por exemplo, a crença em uma proposição *prefactorica*. Ao contrário desses casos, a crença em uma instância de 2 seria um caso de crença que não pode, em hipótese alguma, ser racionalmente sustentada. Sem realizar a distinção entre inconsistências fortes e fracas, Williams não tem, para De Almeida, sucesso em sua solução. Confira em De Almeida (2001, p. 42-3).

<sup>65</sup>“(…) the believer who, by means of *Reprehensible Acquisition of Beliefs Instantiating Dysfunction* as characterized by No-RABIES, believes contradictions should properly be called ‘the RABID believer’ (DE ALMEIDA, 2007, p. 60-1), isto é, somente aquele agente que crê em falsidades necessárias vero-funcionais (NO-RABIES, *No-Rational-Belief-In-Explicit-Self-contradictions*), ao contrário de outras falsidades necessárias, as quais podem, para o autor, ser racionalmente sustentadas. Dois argumentos são apresentados em favor do fato de que a crença em um caso de NO-RABIES fará a pessoa se tornar (por ser fortemente inconsistente) incoerente. Primeiro, se toda a contradição vero-funcional implica (é logicamente equivalente a) uma instância da forma  $p \ \& \ \sim p$ , e, aceito o princípio de que a crença se distribui sobre conjunções, então *não* posso crê-la (ao menos, se quero ser racional), pois se deduz dessa crença a crença em  $p$  e também a crença em  $\sim p$  (o que pode, segundo o autor, ser provado mediante um número reduzido de regras do cálculo proposicional clássico). Segundo, pois “a contradiction logically implies its own negation. Thus, if, again, you stick with the closure principle, and if you can’t rationally believe both  $p$  and not- $p$ , because that offends against your most deeply held intuitions about what it is to be ‘incoherent’, you’ll find yourself led back to the conclusion that you can’t rationally believe a contradiction” (DE ALMEIDA, 2007, p. 61).

Suponha que um lógico bastante confiável alegue ter derivado  $p$  de certo conjunto teórico de axiomas. Mas, diferentemente do costume, cometeu um erro, e  $p$  realmente é uma falsidade necessária não-óbvia. Se você o toma por sua palavra e acredita em  $p$ , todos deveriam concordar que você o fez racionalmente (DE ALMEIDA, 2007, p. 60).

Isto é, a crença da pessoa no exemplo acima se encaixa na definição daquilo que De Almeida concebe como um caso de inconsistência *fraca*, passível de ser racionalmente sustentada:

$S$  é *fracamente inconsistente* em  $t$ , se e só se, em  $t$ , é logicamente impossível que toda proposição seja verdadeira no sistema doxástico de  $S$ , mas  $S$  não é fortemente inconsistente (DE ALMEIDA, 2007, p. 63).

Com a distinção entre inconsistências fortes e fracas, De Almeida oferece uma definição mais ampla daquilo que considera ser um caso de *incoerência*:

Você é *incoerente* em  $t$ , se e só se, em  $t$ , seu sistema de crenças torna provável a negação de alguma proposição no sistema, e, se você é inconsistente, você é fortemente inconsistente (Id., 2007, p. 63).

Na definição, observe-se que, no lado direito do bicondicional, pretende-se eliminar casos em que se possa adquirir alguma evidência contrária a uma dada crença que atualmente se possui, como vimos acima. Por exemplo, temos algumas evidências  $(r, q)$  para sustentar nossa crença em  $(p)$ , a crença de que  $X$  é culpado pela morte de  $Y$ . No entanto, se acreditarmos em nova evidência,  $(s)$ , a qual tende a nos fazer suspeitar que nossa crença em  $(p)$  não é correta, e, se não levarmos em consideração o efeito de  $(s)$ , nos tornamos, na perspectiva de análise proposta por De Almeida, incoerentes. Da mesma maneira, seremos incoerentes ao nos tornarmos fortemente inconsistentes, ou RABIDs, pois sustentamos uma proposição contraditória ou que implica uma contradição. Com a definição de incoerência em mãos, a estratégia de De Almeida passa a ser a

de mostrar por que uma pessoa que acredita em uma instância de proposição Moore-paradoxal carregará esse (mau) rótulo epistêmico.

### 3.2.1) A solução de De Almeida ao PM

Em síntese, para De Almeida, não é possível que uma pessoa possa crer em uma instância de proposição Moore-paradoxal e ser, ao mesmo tempo, racional nesse processo. Isso porque a pessoa será, no caso, *incoerente*. Com o apoio de seis teses e de regras do Cálculo Proposicional Clássico, tentará mostrar, por *Redução ao Absurdo*, a força de seu argumento nessa direção. Abaixo, apresentaremos as referidas teses e os principais argumentos (quando for o caso) que utiliza para sustentá-las.

- **Tese (a):** “Se me é racional crer que  $p$  em um momento  $t$ , então, em  $t$ , não me é racional sustentar alguma crença que seja contra-evidência efetiva (não-bloqueada) para a crença em  $p$  (à luz de tudo que acredito)” (DE ALMEIDA, 2007, p. 64).

A Tese (a) pretende proteger o sistema de crenças de uma pessoa de casos em que ela possa, por descuido intelectual, vir a agregar ao seu sistema de crenças uma crença que seja contra-evidência *efetiva* para outra crença que atualmente possua. Por outro lado, pode ser o caso de que seja mais racional para a pessoa crer nessa contra-evidência em detrimento da crença inicial; aí, então, pode-se dizer que “probabilificação<sup>66</sup> e racionalidade vem em graus (...)” (DE ALMEIDA, 2007, p. 65). O que não se pode é manter essas duas crenças simultaneamente, no mesmo tempo  $t$ , no sistema de crenças de uma pessoa qualquer; qualquer desleixo intelectual

---

<sup>66</sup> Assumimos, por questões práticas, esse neologismo aqui. Entenda-se ‘probabilificação’ no seguinte sentido: quanto mais provável for uma crença, quanto mais assegurada estiver, tanto mais racional será o sistema de crenças de uma pessoa.

dessa natureza, ainda que pequeno, faz com que, para De Almeida, a pessoa deva ser considerada incoerente (2007, p. 65).

- **Tese (b):** “Se me é racional crer que  $p$ , e  $p$  logicamente implica  $q$ , então me é racional crer que  $q$ ” (DE ALMEIDA, 2007, p. 65). Este é o chamado ‘Princípio do Fechamento Epistêmico’ – ‘The Closure Principle’.

- **Tese (c):** “É racional que eu creia que  $p$  somente se eu não acredito que me seja irracional crer que  $p$  ou creia que me seja racional crer que não- $p$ ” (Id., 2007, p. 65).

- **Tese (d):** “Se creio que  $p$  em  $t$ , então, em  $t$ , me é (*prima facie*) racional crer que creio que  $p$ ” (Id., 2007, p. 66).

Apesar de considerar que esta tese “não é irresistível” (Id., 2007, p. 66), as razões para a ‘irresistibilidade’ não estão ali colocadas como restrições à própria tese, mas chamam a atenção para o fato de que alguns ‘inimigos’ do fundacionismo não a aceitariam (o que não é objeto de nossa investigação, nem nos cabe reproduzir aqui). Adiante, tentaremos mostrar porque não consideramos que ela seja irresistível, como quer o autor, mas, simplesmente, que não julgamos que ela seja aceitável<sup>67</sup>.

- **Tese (e):** “Se creio que creio que  $p$  em  $t$ , então não me é racional crer que não- $p$  em  $t$  (e, se creio que creio que não- $p$  em  $t$ , então não me é racional crer que  $p$  em  $t$ )” (Id., 2007, p. 66)<sup>68</sup>.

- **Tese (f):** “Se eu creio que  $p \& q$ , então creio que  $p$  e creio que  $q$ ” (Id., 2007, p. 67).

---

<sup>67</sup> Confira em De Almeida (2007, p. 66). A crítica que iremos expor, se assim podemos chamar, será ‘externa’ ao debate mencionado por De Almeida nessa passagem (a saber, o autor a situa no interior da disputa fundacionismo x coerentismo). Isso, com todos os riscos de não ‘jogarmos o jogo’ entrincheirados.

<sup>68</sup> A tese vem defendida a partir de sete (7) premissas. Confira em DE ALMEIDA (2007, p.66-7).

A seguir, apresentamos as respectivas provas que oferece para os casos de incoerência derivados da crença em 1 e em 2, para, após, analisarmos as conseqüências de sua proposta de solução<sup>69</sup>. Considere-se, como pede o autor, que “dado que a crença é *ultima facie* racional se e só se é *prima facie* racional e não há contra-evidência efetiva para ela na vida mental do agente” (Id., 2007, p. 67), tanto 1, quanto 2, ao contrário, (devem ser) são casos de “irracionalidade sem qualificação” (Id., 2007, p. 67).

Abreviações utilizadas por De Almeida:

- Bp: ‘Eu creio que p’;
- Rp: ‘Me é (*prima facie*) racional crer que p’;
- RBp: ‘Me é (*prima facie*) racional crer que creio que p’;
- Bp & Rp: ‘Eu (*prima facie*) racionalmente creio que p’.

---

<sup>69</sup> De Almeida (2007, p. 56-7) estende sua análise a outros ‘possíveis’ casos de proposições Moore-paradoxais, digamos *não-padrões*, e, conseqüentemente, tenta provar, assim como nos casos de 1 e de 2, que quem acredita nessas proposições é incoerente no sentido precisado acima. Propõe um ‘teste’ para determinarmos se proposições são ou não Moore-paradoxais: seu ‘EP test’ – (‘embedding/past tense’), isto é, “how their instances with a past-tense (or future-tense) main verb in the second conjunct (...) manage to sidestep any sense of absurdity just like [1] and [2] do when subjected to the embedding/past tense test (...)” (2007, p. 57). A partir do teste, são agregados os seguintes casos de proposições Moore-paradoxais *não-padrões*: (iii) p, mas não é racional que eu creia em p; (iv) p, mas é racional que eu creia em não-p; (v) Eu não tenho crenças; (vi) Eu não existo (para os quais há uma justificativa correspondente). Como mencionamos em nossa condição E, nos contentamos com uma solução que dê conta apenas dos casos de 1 e de 2, portanto, não trataremos dos casos não-padrões mencionados por De Almeida. Isso se deve, em primeiro lugar, ao fato de que aquele ‘teste’, ainda que possa ser ‘certo’, é um teste *a posteriori*, e, por isso, sempre ‘outra instância’ de proposição Moore-paradoxal pode ser encontrada além das mencionadas (o que De Almeida parece reconhecer, quando afirma que sua solução não é *completa* – Cf. DE ALMEIDA, 2007, p. 56). Segundo, se 1 e 2 caracterizam o fenômeno como um caso de incoerência, e, se os casos não-padrões também são caracterizados desse modo, a prova sempre pode (deve poder) ser repetida para qualquer nova instância encontrada.

Prova para o Caso de 1:

- |                                     |  |
|-------------------------------------|--|
| 1. $B(1) \rightarrow Bp$            | Hipótese de (f)                        |
| 2. $Bp \rightarrow RBp$             | Hipótese de (d)                        |
| 3. $R(1) \rightarrow R \sim Bp$     | Hipótese de (b)                        |
| 4. $R \sim Bp \rightarrow \sim RBp$ | Hipótese de (a)                        |
| 5. $B(1) \& R(1)$                   | Hipótese para Redução ao Absurdo (RAA) |
| 6. $B(1)$                           | 5 Eliminação da Conjunção (&E)         |
| 7. $R(1)$                           | 5 &E                                   |
| 8. $B(1) \rightarrow RBp$           | 1,2 Silogismo Hipotético (SH)          |
| 9. $R(1) \rightarrow \sim RBp$      | 3,4 SH                                 |
| 10. $RBp$                           | 6,8 Modus Ponens (MP)                  |
| 11. $\sim RBp$                      | 7,9 MP                                 |
| 12. $\sim(B(1) \& R(1))$            | 5-11 RAA                               |

Prova para o caso de 2:

- |                                    |                   |
|------------------------------------|-------------------|
| 1. $B(2) \rightarrow BB \sim p$    | Hipótese de (f)   |
| 2. $BB \sim p \rightarrow \sim Rp$ | Hipótese de (e)   |
| 3. $R(2) \rightarrow Rp$           | Hipótese de (b)   |
| 4. $B(2) \& R(2)$                  | Hipótese para RAA |
| 5. $B(2) \rightarrow \sim Rp$      | 1,2 SH            |
| 6. $B(2)$                          | 4 &E              |
| 7. $\sim Rp$                       | 5,6 MP            |
| 8. $R(2)$                          | 4 &E              |
| 9. $Rp$                            | 3,8 MP            |
| 10. $\sim(B(2) \& R(2))$           | 4-9 RAA           |

### 3.2.2) Analisando a solução de De Almeida

Dividiremos nossa crítica à solução de De Almeida em três etapas. Em primeiro lugar, nosso objetivo será o de mostrar que, apesar de haver em De Almeida a distinção entre inconsistências fortes e fracas, a mesma perde sua força em virtude do modo como De Almeida pretende construir a diferença entre ambas. Em consequência, se essa observação se mostrar procedente, a definição de incoerência para o caso da crença em proposições Moore-paradoxais,

proposta por De Almeida, fica comprometida. Essa parte da crítica é *interna*<sup>70</sup> à solução do autor. Em segundo lugar, já em uma crítica *externa*, queremos saber se a referida solução pode dar conta de nossa Condição B, a saber, se compatibiliza a solução tanto para a crença, quanto à asserção absurda de 1 e de 2. Por fim, perguntar-nos-emos se a restrição ante o uso de princípios epistêmicos em uma solução ao PM, como advertem Williams & Green (2007), aplica-se à proposta de De Almeida.

Como vimos antes, uma pessoa é incoerente, para De Almeida, quando, em um dado momento  $t$ , alguma crença que possua torna provável a negação de outra proposição no seu sistema de crenças ou a pessoa é fortemente inconsistente, um RABID; e, nessa mesma classe de pessoas encontra-se aquele que acredita em uma proposição Moore-paradoxal. É esse aspecto, segundo De Almeida (2007, p. 64), que pode explicar a semelhança que proposições Moore-paradoxais têm com contradições, ou aquilo que se pede na Condição C: a pessoa ‘parece’ contradizer-se ao crer em uma instância de 1 e de 2, pois é incoerente do mesmo modo como se define acima, a saber, como um RABID.

Essa alegação é fundamental ao autor. Pois, caso não se tenha como marcar a diferença, em um dado contexto, entre acreditar em uma proposição logicamente falsa do tipo vero-funcional, a qual deve implicar uma proposição da forma  $p \ \& \ \sim p$ , e outras falsidades necessárias (não-vero-funcionais), pode ser o caso de que ela, ao crer em uma instância de proposição Moore-paradoxal, esteja sustentando uma inconsistência fraca, a qual pode, para De Almeida, ser racionalmente acreditada (ainda que com certo prejuízo) e não torna o agente incoerente. Nesse caso, ter-se-á uma crítica à solução que propõe.

---

<sup>70</sup> Os adjetivos *interna* e *externa*, utilizados para nossa crítica aqui, *não* fazem referência ao uso específico que possuem na teoria do conhecimento, a saber, no internalismo e no externalismo.

Entretanto, é possível desenvolver o argumento sem desqualificar *qualquer* possibilidade de uma distinção entre inconsistências fortes e fracas, mas desqualificando o *modo como* a distinção é proporcionada pelo autor. Uma alternativa é mostrar que, em certos *contextos*, a pessoa que crê em instâncias de falsidades vero-funcionais (um RABID, pois) está em ‘em pé de igualdade’ com aquele agente que crê (pode crer) racionalmente em falsidades necessárias não-vero-funcionais<sup>71</sup>, não-óbvias, ou seja, aquela distinção pode ser irrelevante em termos práticos.

Retomemos o exemplo de falsidade necessária não-óbvia oferecido por De Almeida, e que transcrevemos acima. Foi suposto que um lógico bastante confiável derivou, ainda que diferentemente do que faz habitualmente, uma falsidade necessária não-óbvia (não-vero-funcional). E, segundo o autor, você poderá crer racionalmente naquela proposição, justamente por ser o lógico bastante confiável. Agora, vamos supor que o mesmo lógico derivou – de outro conjunto de axiomas – uma falsidade necessária vero-funcional com fórmula molecular bastante complexa. Vamos supor que, do mesmo modo que antes, você permanece acreditando no lógico, e, portanto, vem a crer em uma falsidade necessária, porém vero-funcional, que implica uma proposição da forma  $p \ \& \ \sim p$ . Por que você deve ser irracional ao ter essa crença, já que ela o torna incoerente, segundo De Almeida, diferentemente do exemplo anterior? Por um lado, você, neste cenário, deveria ser capaz de, por meio de algum *critério*, reconhecer que está diante de uma falsidade vero-funcional para, a partir disso, poder oferecer a si próprio a distinção que realiza De Almeida entre inconsistências fortes e fracas. Só então estaria em condições de perceber que é fortemente inconsistente, e, assim, incoerente, evitando a crença indesejável. Pela

---

<sup>71</sup> Portanto, não necessitamos entrar no mérito da recusa de De Almeida em aceitar uma possível crítica a No-RABIES advinda da teoria clássica da validade, a qual “will have us believe that any necessary falsehood logically implies anything whatever, and may thus seem to offer a basis for attacking No-RABIES” (2007, p. 62). Se compreendemos bem, o que parece estar em jogo é a contra-intuitividade da implicação lógica quando o antecedente do condicional é falso, o que faz do condicional ser verdadeiro independentemente daquilo que está no conseqüente. Então, qualquer falsidade necessária, seja ela vero-funcional ou não, estando no antecedente do condicional, implica qualquer coisa. Confira as restrições de De Almeida (2007, p. 62) a essa possível objeção.

simples crença no lógico confiável, no entanto, você parece poder sustentar racionalmente a crença na proposição em questão, assim como naquela falsidade necessária não-óbvia no exemplo proposto pelo autor.

Alguém poderia dizer que você deveria, e que estaria em suas mãos, por exemplo, fazer um *Tableau Semântico* com vistas a descobrir que a proposição era de fato uma falsidade lógica, e que, portanto, como uma falsidade lógica vero-funcional, implicaria  $p \ \& \ \sim p$  – isso seria *decidível*. Mas, procedimentos como esse, a saber, de colocar em evidência as razões para crer (ou não) em qualquer proposição – procedimentos de preservação da verdade – deveriam, então, serem utilizados o tempo todo caso haja a pretensão de garantir que nossas crenças são sobre proposições verdadeiras e não falsas. Entretanto, observe-se que não foi isso que se deu quando se acreditou no lógico ‘bastante confiável’, o qual derivou uma falsidade necessária não-óbvia, no exemplo original, e uma falsidade necessária vero-funcional em nosso contra-exemplo.

Uma possível resposta de De Almeida à objeção seria dizer que sua análise se dá a partir de um ponto de vista *objetivo*, e, assim, alegar um ponto de vista “de acordo com o qual incoerência não precisa ser transparente à mente reflexiva apenas por introspecção e exercício de raciocínio” (2007, p. 63). Isto é, em De Almeida “a implicação lógica é um caso limite de probabilificação” (2007, p. 63); sendo assim, a questão é reconhecer que, dada uma crença em uma falsidade necessária vero-funcional, e se essa falsidade implica uma proposição da forma  $p \ \& \ \sim p$ , então o agente deve ser considerado um RABID, ainda que “seja incoerente sem saber” (2007, p. 63). Contudo, essa leitura tem um (alto) preço a pagar.

Em primeiro lugar, a questão aqui não pode cair simplesmente em matéria de probabilificação; pois, na maior parte das vezes, não estamos em posição de reconhecer quais são as conseqüências lógicas das nossas crenças. E, além do mais, está permitido (se não está permitido, *por que* não está?), em De Almeida, que se possa crer racionalmente em uma instância

de proposição Moore-paradoxal, do mesmo modo que se pode crer racionalmente em um falsidade necessária vero-funcional deduzida (ainda que por um erro excepcional) por um lógico confiável, simplesmente por reconhecermos sua ‘autoridade’, cujas conseqüências serão, como vimos antes, crer em uma instância de  $p \ \& \ \sim p$ <sup>72</sup>.

Em segundo lugar, reflete a escolha de De Almeida em tratar do problema aparentemente apenas como um ‘absurdo’<sup>73</sup>, deixando uma lacuna aberta às conseqüências de ser um ‘paradoxo’. A absurdidade é tratada pelo autor como um caso de crença que não pode ser racionalmente sustentada, que torna a pessoa incoerente, ainda que as conseqüências da análise, mostradas logo acima, não possam ser consideradas uma questão solvida.

Isto é, mostrar por que o problema ocorre quando o verbo crer é empregado na primeira pessoa do indicativo e não ocorre nem quando conjugado em terceira pessoa requer que a solução possa estar acessível à pessoa, e não apenas seja tratada de um ponto de um vista ‘objetivo’. Por exemplo, por que não posso crer em meu psicanalista que asseire  $q$ : ‘teu pai te ama, mas crês que ele não te ama’? Um tipo de perspectiva de terceira pessoa é empregado pelo psicanalista. Para ele, não há nada absurdo em asserir  $q$ . Como já apontamos, deve haver uma razão para que *não* seja absurdo que *ele* creia em  $q$ , como na perspectiva apontada por De Almeida, mas que *parece* absurdo que *eu* creia em  $q$ . Necessito, então, de uma boa razão para esclarecer a diferença? Sim, e essa razão tem que ser evidente *a mim*. Apenas desse modo dissolve-se o ‘paradoxo’<sup>74</sup>. Embora

---

<sup>72</sup> O ponto que nos causa estranhamento é o fato de a distinção entre inconsistências fortes e fracas ser construída com o auxílio de um argumento de autoridade, de certo modo. Pois, se há casos em que a autoridade de um determinado agente é motivo para que possa crer racionalmente em uma dada proposição que ele venha a sustentar, por que não posso generalizar o apelo a sua autoridade para outros casos? Entenda-se: a questão não é dizer que não pode haver uma distinção entre inconsistências mais comprometedoras, digamos, e outras que são menos. O estranho é contrastar uma análise estritamente concebida sob um ponto de vista lógico a uma questão de ‘confiança’, usada como critério.

<sup>73</sup> Isto nos foi chamado a atenção por Dall’Agnol. Por curiosidade: em seu trabalho de 2001, De Almeida refere-se ao problema como ‘paradoxo de Moore’ e em seu trabalho de 2007 como ‘absurdo de Moore’. Na análise de 2007, então, reconheceria que o tratamento ‘objetivo’ do problema apenas resolveria sua absurdidade e não sua paradoxalidade?

<sup>74</sup> Em seu artigo de 2001, De Almeida oferece uma definição para proposição Moore-paradoxal que procura

esse cenário seja tratado, ainda que brevemente, por De Almeida, não julgamos que sua análise à questão seja adequada. Vejamos<sup>75</sup>.

Retomemos nosso cenário. O seu psicanalista assere  $q$  para você: ‘teu pai te ama, mas crês que ele não te ama’. Para De Almeida, você não pode inferir que ‘meu pai me ama’ e crer racionalmente nisso, tampouco tomar  $q$  como “candidata a conhecimento” (2007, p. 72, nota35), a menos que creia, em primeiro lugar, em uma instância de 2 (‘Meu pai me ama, mas creio que ele não me ama’) – proposição que não pode, segundo o autor, ser racionalmente sustentada. Então, a nossa saída aqui, na perspectiva colocada por De Almeida, seria adotar uma postura ‘caridosa’ (se assim podemos chamar) com o psicanalista, podendo crer racionalmente que ele asseriu apenas ‘ $p$  e eu creio que não- $p$ ’, ou seja, realizando a suposição de que ‘o psicanalista apenas asseriu  $r$ : (‘Meu pai me ama e eu creio que ele não me ama’). Aceitando que uma asserção se distribui sobre conjunções, você poderia selecionar ‘o psicanalista apenas asseriu que meu pai me ama’, e, disso, inferir que ‘meu pai me ama’, no que poderia crer racionalmente. Essa seria, para De Almeida, “a rota alternativa da asserção do [psicanalista] para sua revisão de crença racional” (2007, p. 72, nota 35). Isto é, ‘pulo’ o momento em que fico constrangido a crer nessa

---

contemplar as proposições ‘endereçadas’, como  $q$ : “Uma proposição  $p$  é Moore-paradoxal para um agente  $S$  se e somente se  $p$  é absolutamente Moore-paradoxal para  $S$  [ou seja, apenas se não é uma contradição e é tal que a crença de  $S$  em  $p$  é injustificável] ou  $p$  é tal que, necessariamente, se  $p$  é endereçada a  $S$  e  $S$  crê  $p$ , então  $S$  crê em uma proposição absolutamente Moore-paradoxal em virtude de crer em  $p$ ”(2001, p. 54). Entretanto, mesmo parecendo reconhecer que esse fenômeno é essencial na discussão do PM, não aponta as *razões* de por que não posso crer em uma proposição endereçada, apenas diz que não posso crer em uma instância de  $q$  se não quiser crer em uma proposição absolutamente Moore-paradoxal, aquela para a qual quem crê “não pode ter uma evidência não-bloqueada” (2001, p. 33 – Abstract).

<sup>75</sup> Manteremos a estrutura do argumento de De Almeida, mas substituiremos o cenário apresentado. Lá, uma pessoa  $S$  faz uma visita em uma fábrica de eletrônicos ‘high-tech’, guiado por um cientista. Diante de uma janela,  $S$  observa uma linda paisagem e pensa que o tempo, diferente de como estava antes, ficou bom, como se diz, ‘de uma hora para outra’. No entanto, o cientista lhe diz que ‘Está realmente chovendo, mas você crê que não está’, pois a impressão de  $S$  seria equivocada, já que  $S$  não estava diante de uma ‘janela’, como pensava, mas de uma ‘formidável e realista tela de plasma’. Então, se  $S$  acreditar no cientista, acreditará ‘Está chovendo, mas creio que não está’, tornando-se incoerente: “So, that very mundane contingent proposition can’t both be true and rationally believed by *you*” (2007, p. 72, nota 35).

proposição ( $r$ ), como inicialmente, partindo diretamente dela, como se fosse aquilo que simplesmente o psicanalista asseriu.

Contudo, essa ‘interpretação caridosa’ da fala do psicanalista não resolve o problema. Primeiro, pois é *ad hoc*. O psicanalista não asseriu ‘apenas’  $r$ : ‘Meu pai me ama e acredito que ele não me ama’, mas  $q$ : ‘Teu pai te ama, mas acreditas que ele não te ama’. Segundo, o psicanalista pode ter boas razões para crer em  $q$ , digamos, advindas de sua constante observação de meu comportamento, de meus relatos pessoais, etc. É claro, é correto pensar que o psicanalista é capaz de me ajudar, pois assim ocorre entre as pessoas em consultórios psicanalíticos, bem como em todas as outras situações cotidianas de suas vidas que envolvam trocas interpessoais. Então, por que devo supor que asseriu ‘apenas isso’?

Vejamos bem, “você pode racionalmente crer ‘o cientista apenas asseriu ( $p$  & eu creio que não- $p$ )’” (DE ALMEIDA, 2007, p. 72, nota35). Bem, se essa for uma saída e “você pode vir a crer que  $p$  [meu pai me ama] racionalmente sem ter mesmo acreditado em uma conjunção Moore-absurda” (Id. Ibid.), então necessariamente você *deveria ser* capaz de saber que a crença em  $r$  o torna incoerente para realizar, primeiro, a *tradução* do que ele disse, e, depois, já com  $r$  à disposição, selecionar uma das partes da conjunção, como propôs o autor. Isso reforça um de nossos argumentos anteriores, a saber, que o agente deve poder reconhecer o que há de absurdo em asserir (crer) ‘Meu pai me ama, mas creio que não me ama’, e, portanto, ‘saber que é (está sendo) incoerente’, ao contrário do que sugeriu De Almeida (2007, p. 63). Em resumo: alguma regra que permita (ou restrinja) a transmissibilidade de crenças da segunda para a primeira pessoa do indicativo não é indicada pelo autor. E, talvez isso mostre que o problema permanece sem explicação em De Almeida, particularmente por ser uma leitura *exclusivamente* de primeira pessoa, cuja solução *objetiva* não nos ajuda muito em termos práticos.

Essa mesma observação nos permite afirmar que a Condição B não é satisfeita em De Almeida. Ela apenas pode ser satisfeita se o caráter paradoxal do problema é acessível à pessoa: ela deve saber por que as outras pessoas podem ter boas razões para falar (pensar sobre) de suas crenças e ele não as têm quando fala (crê sobre) de si próprio. Deve ser *minimamente* (ao menos) capaz de saber que, pensando ou falando, o uso que se faz do verbo crer é distinto em primeira e terceira pessoas. E, de algum modo, o que se pensa ou se fala sobre si lhe terá valor *apenas* com essa distinção esclarecida. Mas, como o problema é tratado exclusivamente na perspectiva de ‘um pensamento’ de proposição Moore-paradoxal, e, pior, analisado de um ponto de vista ‘objetivo’ – isto é, o agente pode ser incoerente sem saber – como é possível explicar uma asserção absurda de proposição Moore-paradoxal que possa realizar?

Por isso, aceitar o princípio de Shoemaker, a saber, *o que pode ser (coerentemente) acreditado constrange o que pode ser (coerentemente) asserido*, não tem sentido aqui. Aceitar o princípio é conceber que uma “asserção é, *inter alia*, uma manifestação ostensiva da crença” (WILLIAMS & GREEN, 2007, p. 12). Contudo, se não posso saber as razões que cancelam minha crença em uma dada proposição e não tenho como saber por que não posso acreditá-la e ser racional, ao passo que outros podem acreditar na mesma proposição ‘sobre mim’ sem absurdidade, o que me impede (no sentido prático) de asserir proposições Moore-paradoxais? Como chamamos a atenção na exposição de nossa Condição B, a relação pressuposta no princípio não pode ser tomada em um sentido trivial, algum critério deve justificar o seu uso, e este critério não possuímos em De Almeida. As razões para explicar o ‘absurdo’ na crença transpõem-se à asserção apenas se há uma boa razão para sabermos disto, isto é, se podemos explicar o aspecto ‘paradoxal’ de 1 e 2.

Por fim, resta fazer algumas considerações sobre o uso de princípios epistêmicos em soluções ao PM. Williams & Green (2007, p. 11) observam que há princípios epistêmicos que são aceitos sem críticas, como é o caso do Princípio da *Distribuição de Crenças sobre a conjunção*: se  $S$  crê que  $(p \ \& \ q)$ , então  $S$  crê que  $p$  e  $S$  crê que  $q$ , isto é, se  $S$  crê na conjunção, crê nos seus conjuntos. Por outro lado, é difícil aceitar que alguns outros princípios epistêmicos tenham razoável aplicação prática. Vejamos dois casos, como ilustração, em De Almeida.

Em primeiro lugar, a sua Tese B: “Se me é racional crer em  $p$ , e  $p$  logicamente implica  $q$ , então me é racional crer que  $q$ ”. Ora, são muitas as circunstâncias práticas em que não sabemos (ou não podemos) reconhecer as conseqüências de nossas crenças. E são muitos os motivos para isso, por exemplo, falta de atenção, interesse, motivação, etc. A Tese B, por seu turno, parece destinada exclusivamente a pensadores ideais, que são capazes de analisar as conseqüências lógicas daquilo em que atualmente acreditam. Por isso, é difícil generalizar a aplicação do princípio. O rebate, aqui, poderia ser dizer que se está procurando determinar as condições necessárias e suficientes à racionalidade epistêmica, e que a tarefa pressupõe precisar o debate ao melhor nível epistemológico. Entretanto, é difícil ver como posso ser *efetivamente* racional (em que circunstâncias isso realmente ocorre) ao crer em  $s$ , digamos, quando creio racionalmente em  $p$ , e, sem saber,  $p$  implica  $q$ , que implica  $r$ , e que implica  $s$ , e, portanto, é racional que eu creia em  $s$ <sup>76</sup>.

A Tese D, de De Almeida, também mostra que uma análise ‘objetiva’ da racionalidade pode ter lá outras restrições práticas. Aceitar que “se creio que  $p$  em  $t$ , então, em  $t$ , me é (*prima facie*) racional crer que creio que  $p$ ” é sustentar um princípio cuja aplicação prática é duvidosa.

---

<sup>76</sup> Uma alternativa seria dizer que a pessoa ‘deve’ ver a implicação, o que nada mudaria aqui, já que não possuímos nenhum mecanismo que nos garanta ‘poder ver’ todas as implicações de nossas crenças atuais. A concepção de racionalidade que se propõe a desenvolver por meio de princípios como esse se revela, por isso, exclusivamente teórica, sem a contraparte prática que seria necessária para a assunção do mesmo.

Williams, como foi visto anteriormente – ao ilustrar o que seria, para ele, um erro epistemicamente censurável – sustentou haver uma discrepância entre uma crença que sustento em um determinado momento e o modo como *ajo* em relação àquilo que digo acreditar. Posso acreditar, por exemplo, que tenho a ‘mente aberta’ em relação à igualdade entre homens e mulheres e, no entanto, comporto-me com elas como um ‘machista’; isto mostra que “poderia crer que mulheres são inferiores aos homens sem acreditar que creio isso” (WILLIAMS & GREEN, 2007, p. 11). A mesma circunstância serve também, para os autores, para rejeitar minha crença de segunda ordem sobre o fato de as mulheres não serem inferiores aos homens.

### **3.3) A solução de Hintikka ao PM**

Recorrer a princípios de lógica epistêmica, ainda que em um cenário epistemológico, tal qual traçado por De Almeida, distancia a análise do PM de suas conseqüências práticas (aplicabilidade dos princípios), do modo como estamos expondo nesse capítulo. Uma solução extrema nesse cenário, e que foi fortemente criticada, foi a de J. Hintikka, forjada na década de sessenta. Como discutiremos a seguir, muito embora Hintikka tenha se esforçado para mostrar que há aplicações práticas de sua lógica no âmbito da comunicação humana, ou seja, para além de uma discussão meramente abstrata, também não cumprirá certos aspectos que julgamos essenciais contidos em nossas condições de análise.

Em 1962, J. Hintikka publica um livro de Lógica Epistêmica chamado *Knowledge and Belief*, onde se propõe a oferecer uma lógica para o uso desses termos, conhecimento e crença. Destaca-se, na obra, sua tentativa de apontar critérios de *consistência* para a sustentação de

crenças e para a alegação de conhecimento por parte das pessoas. É em torno desse horizonte que se desenvolvem e se ampliam os temas presentes no livro<sup>77</sup>.

Para Hintikka, de um modo geral, *consistência* pressupõe que, dado tudo que uma pessoa possa saber, se é possível o caso de que  $q$ <sup>78</sup> e  $q$  não invalida as pretensões de conhecimento anteriores dessa pessoa, então ela *sabe* (Ihe é possível saber, ao menos) que  $q$ , pois não há estado de coisas inconsistente com o fato de que  $q$  seja verdadeira e eu diga que o saiba (HINTIKKA, 1969, p. 16-32). Esta noção, que primeiramente é aplicada àquilo que se diz *saber*, também é aplicada àquilo que se diz *crer*. Em linhas bastante gerais, se uma nova crença é acrescentada ao sistema de crenças de uma pessoa e essa crença não faz com que ela tenha de renunciar a nenhuma outra de suas crenças, e se suas crenças forem consistentes, então a nova crença será permitida, não a tornando inconsistente. A essas duas pressuposições fundamentais somam-se outras regras e princípios que não serão tratados aqui.

Alguns esclarecimentos são necessários para que se possam compreender aspectos da noção de consistência adotada por Hintikka. Em primeiro lugar, há sentidos *usuais* dos verbos ‘crer’ e ‘saber’ que não são satisfeitos mediante a noção de consistência ofertada pelo autor; por exemplo, quando significam ‘ter a impressão de’, ‘ser consciente de’, ‘conjeturar’. Esses usos, que chama de *secundários*, distinguem-se do uso *primário* daqueles verbos, uso esse em que se pode ter conhecimento de segunda ordem: ‘se sei  $p$ , sei que sei  $p$ ’ e ‘se creio  $p$ , creio que creio  $p$ ’ (HINTIKKA, 1969, pp. 23-26).

---

<sup>77</sup> Certamente uma análise geral da obra de Hintikka foge aos limites de nosso trabalho. Centrar-nos-emos em pontos que são cruciais para a apresentação da solução deste autor ao problema que nos interessa: o Paradoxo de Moore.

<sup>78</sup> Hintikka distingue entre *enunciado* e oração; nesse sentido, o autor defende critérios de consistência para *conjuntos* de enunciados. O enunciado é compreendido como o ato de expressar uma oração, podemos dizer que quase como *asserção*, pois são sentenças em que a pessoa *pode* crer, quando a pessoa diz ‘saber’ e/ou ‘crer’ determinada proposição.

Em segundo lugar, há regras importantes, do ponto de vista da lógica formal, que, segundo o autor, podem trazer problemas específicos para seu sistema. Hintikka aceita que se  $S$  sabe que  $p$ , então sabe (pode saber) as conseqüências lógicas de  $p$ . Se uma pessoa diz ‘eu não sei que  $p$ ’, então será considerada inconsistente se não tiver garantias de que  $p$  realmente não se siga de alguma de suas crenças. E pode realmente não ser imediata e óbvia a relação entre elas. Uma implicação entre crenças que seria perfeitamente aceitável na lógica de Hintikka poderia não ser evidente a uma pessoa quando uma crença, a crença que  $p$ , por exemplo, implica a crença que  $q$ : ela bem poderia crer com boas razões em um determinado axioma e não ser capaz de reconhecer suas implicações lógicas (HINTIKKA, 1969, p.29-30). Neste caso, seria difícil a crítica de inconsistência (pois, o predicado ‘ser consistente’ seria tomado em um sentido quase ou mesmo psicológico, como destaca Hintikka, não se constituindo no que pretende mostrar).

Para evitar mal-entendidos sobre o modo como se concebe consistência em seu sistema em comparação com um ‘sentido usual’ do termo que Hintikka propõe-se a falar de *defensibilidade*<sup>79</sup>, uma “imunidade a certas classes de críticas” (Id., p.24). A construção desse conceito, por sua vez, terá forte sentido de persuasão. Veja-se: o que se alega é que se pode mostrar – apontando as devidas implicações lógicas – que alguns enunciados são *indefensáveis*, pois “a característica geral dos enunciados indefensáveis é (...) que dependem, no que diz respeito a sua verdade ou falsidade, do fracasso (passado, presente e futuro) de uma pessoa ao tentar extrair, até determinado ponto, as conseqüências do que sabe” (Id., p.25). Exemplificando: sendo  $p$  um enunciado indefensável, e se uma pessoa diz a você que *não* sabe que  $p$  e você lhe mostra que  $p$  se segue de outros enunciados que sustenta, então será *irracional* da parte dela não concordar que  $p$  é conseqüência daquilo que sabe (e vale o mesmo para o que se diz crer), já que está sendo ‘persuadida’ a se dar conta da relação indesejável entre tais enunciados.

---

<sup>79</sup> Tradução para *defensibility*.

Hintikka constrói nos três primeiros capítulos de seu livro aquilo que, de modo bastante geral, foi sintetizado aqui com a idéia central que perpassará os vários princípios que o autor propõe em sua obra. No quarto capítulo do livro, entretanto, propõe-se a analisar alguns dos usos dos verbos saber e crer no sentido de colocar à prova seu aparato conceitual/semiformal. Entre eles está o ‘Problema de Moore’, como o denomina, que é, para ele, o problema de dizer, mas não crer.

### 3.3.1) A solução

Hintikka admite que uma proposição (enunciado, como prefere) Moore-paradoxal não é indefensável no sentido destacado antes. É necessário, para criticá-la, notar-se que “ao pronunciar [1], o que é violado não é um princípio de consistência lógica (defensibilidade), senão a suposição geral de que o falante acredita, ou de que ao menos pode acreditar no que diz” (HINTIKKA, 1969, p. 67), ou seja, apenas a *crença* em 1 torna o enunciado indefensável<sup>80</sup> e, aquele que crê, conseqüentemente, inconsistente:

1:  $(p \ \& \ \sim Bp)$

1':  $B (p \ \& \ \sim Bp)$

---

<sup>80</sup> Nesse sentido, um conjunto de enunciados é “doxasticamente indefensável para a referida pessoa proferir se e somente se a sentença ‘Ba (p1 & p2 & ... pK)’ es indefensável *simpliciter*” (HINTIKKA, 1969, p.71). A referência à pessoa a que o termo *a* se refere é necessária para evitar que se esteja descrevendo as crenças de outra pessoa, por exemplo, ‘creio que este é o caso: está chovendo e Moore não crê’. Como se percebe, nesse caso não há absurdidade, a menos que a pessoa seja o próprio Moore.

Assim, tornar-se inconsistente é uma *conseqüência lógica* de se *crer* em 1. O resultado de 1', a crença em 1, será a crença que *p* e a crença que não se crê que *p* (conjunto que obviamente possui a ausência da crença que *p*, já manifesta em 1).

Interessante é notar que Hintikka faz o esforço de mostrar as conseqüências práticas de uma *suposta* crença dessa natureza quando asserida em domínio público, ou seja, pretende que sua lógica tenha aplicação prática. De acordo com o autor, quando uma pessoa profere (ou escreve) um enunciado *doxasticamente indefensável*, como 1, dá o direito a sua audiência a inferir que ela não poderia, consistentemente, crer no que disse (HINTIKKA, 1969, p. 72) – em outras palavras, o falante dá às pessoas as pistas necessárias para que vejam que ele é inconsistente, pois acredita em uma proposição que implica uma contradição<sup>81</sup> em seu sistema de crenças.

### 3.3.2) Analisando a solução de Hintikka

Hintikka pôs muita confiança no fato de que o PM poderia ser resolvido no âmbito de sua lógica epistêmica, particularmente com a crítica da consistência, tomada como *defensibilidade*. Algumas restrições a este tipo de solução podem ser construídas de dois modos. Por um lado, analisando-se as conseqüências de uma lógica epistêmica/doxástica concebida para pensadores ideais, a qual, com e apesar dessa característica, ainda ser insuficiente para dar conta do problema no âmbito de um 'pensamento' de proposição Moore-paradoxal. Por outro lado, pode-se criticar a maneira insuficiente com que trata do problema no âmbito da asserção, pois comprometerá o cumprimento de nossa Condição B.

---

<sup>81</sup> Hintikka oferta uma dedução lógica, uma *Reductio ad Absurdum*, para provar sua solução ao Paradoxo de Moore, utilizando, para isso, regras apresentadas nos dois primeiros capítulos de *Knowledge and Belief*, as quais não são apresentadas e discutidas aqui. Veja em Hintikka (1969, p.69).

No que diz respeito ao primeiro caminho de crítica, cabe destacar há toda uma discussão de casos de inconsistência que poderiam ser permissíveis (SORENSEN,1988, p. 23). Por exemplo, a infalibilidade da sentença ‘Eu creio em ao menos uma proposição falsa’<sup>82</sup> faz com que “a suposição de que a crença de alguém é equivocada [e] conduz diretamente à contradição” (Id., 1988, p. 23) seja problematizada. Essa possibilidade choca-se com o ensejo do ‘exame’ das conseqüências lógicas daquilo que cremos, já que é razoável que uma das conseqüências do exame seja a constatação de que podemos sustentar uma crença falsa, dada à falibilidade de nosso sistema de crenças. Mas, esse não é o único caso que torna a lógica de Hintikka muito forte para criticar as crenças de uma pessoa qualquer.

Como vimos, a crença em 1 é indefensável, pois o falante não pode crê-la com a pena de ser considerado inconsistente – já que a crença em 1 é auto-refutável, como diz Hintikka, e conduz à sustentação de uma contradição. No entanto, esse argumento parece não poder cumprir a nossa Condição E – uma solução deve valer tanto para o caso de 1, quanto de 2. Observemos o mesmo procedimento da crença em 1 para o caso de 2:

2: ( $p \ \& \ B \sim p$ )

2':  $B (p \ \& \ B \sim p)$

Aplicado o operador de crença (B) em 2', tem-se a crença em  $p$  e a crença que se crê na negação de  $p$  (além da crença manifesta em  $\sim p$ ). Ou seja, não há crença em uma contradição, em uma *impossibilidade lógica* derivada da crença em 1, mas uma crença inconsistente *simpliciter*<sup>83</sup>. Contudo, pode haver contextos em que crer uma inconsistência seja permissível.

---

<sup>82</sup> Essa sentença é chamada de ‘prefactórica’, pois remete ao Paradoxo do Prefácio.

<sup>83</sup> Mortari (1999, p. 60) oferece uma prova lógica, semelhante a de Hintikka, para mostrar que de 1 se segue uma

Por essa razão, a crença em 2 não é, assim como a crença em 1, doxasticamente indefensável?

Hintikka não responde.

Talvez houvesse, então, a necessidade da classificação de tipos de inconsistências, como se propôs a fazer De Almeida (tentativa que problematizamos antes), e, entre elas, diríamos que há algumas que são permissíveis, outras que não o são. Ao contrário disso, deveríamos mostrar que tanto a crença em 1, quanto em 2 *não* seriam casos de crenças permissíveis, além de mostrar a equivalência entre ambas<sup>84</sup>. Entretanto, essa classificação enfraqueceria completamente o sistema de Hintikka, pois a permissividade (ao menos parcial) a qualquer inconsistência anularia a crítica de indefensibilidade<sup>85</sup>.

Isto nos leva a considerar uma das críticas que Hintikka recebeu: a de ter ofertado uma lógica construída para ‘pensadores ideais’. E é compreensível essa crítica, visto que, na maioria dos casos, não conseguimos saber quais são muitas das implicações lógicas de nossas crenças. Todavia, como descrevemos, o autor tinha a preocupação de deixar claro que se poderia ‘mostrar’, a partir das próprias crenças de uma pessoa, que a consequência de uma crença atual da pessoa poderia torná-la inconsistente. Mas, levar essa premissa a cabo requerer-nos-ia, aqui, a

---

contradição. No entanto, se a mesma prova lógica é feita para o caso de 2 não se chega a uma contradição, mas a uma inconsistência nas crenças de Cláudia, aquela que asseve uma proposição Moore-paradoxal.

<sup>84</sup> Sorensen (1988, p. 26) distingue entre inconsistências *diretas* ( $Bp \ \& \ B\sim p$ ) – crenças diretamente opostas uma a outra na mesma proposição - e *patentes*  $B(p \ \& \ \sim p)$ , a crença em uma contradição. Como se aceitam na lógica de Hintikka os princípios de que ‘se S crê uma conjunção, crê seus conjuntos’ e ‘se S crê  $p$  e crê  $q$ , então crê em sua conjunção’ essa distinção não caberia (além de que se poderia converter uma inconsistência direta em uma patente e *vice-versa*. No entanto, caberia ainda a pergunta pela plausibilidade do segundo princípio, bastante controverso). Ademais, a solução de Sorensen ao PM, que, por economia interna, não iremos discutir em detalhe aqui, pressupõe a plausibilidade de certos princípios cuja aplicação à esfera psicológica das pessoas é problemática, recaindo no mesmo horizonte de críticas que estabelecemos para Williams (na crença absurda), De Almeida e Hintikka. Por exemplo, o princípio de que a crença é fechada sob consequência lógica possui vários contra-exemplos, e o mesmo é crucial para aquilo que Sorensen quer mostrar em *Blindspots* (1988) e em seu trabalho de 2000. Para maiores informações, veja Sorensen (1988, 2000).

<sup>85</sup> Por outro lado, podemos dizer que Hintikka não cumpre a *condição C* – ou, caridosamente, apenas a cumpre parcialmente. Qual o aspecto semelhante entre a crença em uma contradição e a crença em uma proposição Moore-paradoxal? Diz-se que a crença em uma proposição Moore-paradoxal implica a crença em uma contradição, pois é uma crença indefensável, assim como a crença em uma contradição formal. A crença em 1, pois, seria uma crença que auto-refuta o falante. Mas, a mesma ‘crítica’ que é dada para o caso de 1 vale para o caso de 2 *em* Hintikka? Não há resposta, embora com o auxílio do princípio  $(B \ \sim p \ \rightarrow \ \sim Bp)$  se pudesse mostrar a equivalência entre ambos os casos, como nos chamou a atenção César Mortari. De toda forma, esse movimento não é realizado em Hintikka.

nossa onisciência lógica ou de nosso interlocutor! Além do mais, o que acontece quando não tenho o auxílio direto de outrem para me persuadir de que estou comprometido com uma (forte ou fraca) inconsistência?

Já no que diz respeito à relação entre a crença e a asserção absurda de 1 e 2, outras dificuldades aparecem. Por exemplo, um aspecto da Condição E que não é satisfeito em Hintikka é o da transmissibilidade de crenças, embora o autor tenha tentado realizar esse ‘esforço’ no capítulo onde discute o PM. Lembre-se: por que uma pessoa pode crer em alguma proposição sobre mim com justificção e eu não a posso crer sob pena de vir a crer no ‘conteúdo’ de uma sentença Moore-paradoxal? Hintikka reconhece que a transição da segunda para a primeira pessoa do indicativo é “espinhosa” (1969, p. 63). Para Hintikka, a pessoa a quem uma sentença como  $q$  ( $p$ , mas você não crê em  $p$ ) é endereçada deve ser informada que, apesar de ‘parecer’ defensável, não o é, e se constitui num caso *anômalo* (1969, p. 90-91), *anti-performativo* –  $q$  se converteria em falsa para quem escuta o que foi dito (no caso, para mim) e, para o falante, isso poderia muito bem ser verdadeiro.

É interessante notar que Hintikka condiciona a ‘anormalidade’ dos casos de segunda pessoa ao êxito (à intenção) de um ato-de-fala bem sucedido – nessas condições os enunciados seriam ‘inteligíveis’ – apesar de serem anti-performativos, “meios indiretos de permitir que alguém saiba que  $p$ ” (Id. Ibid.). Ora, essa é uma explicação que possui lá seus equívocos: em primeiro lugar, nunca estamos em posição de saber a real intenção de um falante ao asserir, muito embora possamos reconhecer que ‘parece haver’ acordos tácitos no ‘uso’ que fazemos da linguagem que pode ‘pressupor’ que falantes tenham essas ou aquelas intenções; em segundo lugar, não explica porque seria absurdo (indensável) que eu creia no que um falante fala *sobre mim*, já que está permitido, do modo como às coisas estão colocadas, que ele tenha êxito em sua conduta pragmática ‘anti-performativa’ (me fazer crer em  $p$ !). E, por último, se a ‘intenção’ do

falante era me fazer crer em  $p$ , então posso crer na instância de proposição Moore-paradoxal, o que parece que Hintikka não gostaria de aceitar.

Esses aspectos reforçam a aparente discrepância em se oferecer uma solução ao PM no âmbito de uma (forte) lógica epistêmica e se aceitar, assim como Hintikka também o faz, que no final das contas algumas razões pragmáticas, que inviabilizariam asserções de sentenças Moore-paradoxais, podem ser justificadas a partir de princípios epistêmicos/doxásticos. Ora, concordamos que é no *uso* da linguagem que devemos buscar uma solução ao PM. Entretanto, isso não deve implicar defender teses complicadas como a tese da introspecção, direta ou com ‘auxílio’ persuasivo, cujas conseqüências, para as trocas inter-comunicativas, faz com que tenhamos de aceitar a possibilidade de crenças de segunda ordem, cujos custos de tal aceitação já foram apontados em seções anteriores de nosso trabalho.

Em segundo lugar, as razões que nos levam a associar o problema a certas condições do uso da linguagem e, com isso, a falar da possibilidade de interlocução, contraria a compreensão daquilo que significa, *apenas*, ‘ter uma crença justificada’ no âmbito privado, em uma lógica como a de Hintikka. Isso se pode notar com o contra-exemplo  $q$ , onde aparentemente *deveria* ser possível a transmissão de uma crença da segunda para a primeira pessoa do indicativo, mas cuja impossibilidade (que é aquilo que Hintikka teria de mostrar para tornar coerente sua solução/explicação ao PM) permanece sem resposta aqui.

E o que mais impressiona, por fim, é a *negativa* de que *todo* enunciado indefensável se auto-refuta, que o *contexto* é fundamental para sabermos da necessidade de cumprir certas regras que podem apontar para a indefensibilidade de alguma de nossas crenças:

Não é sempre verdadeiro dizer que uma oração doxasticamente indefensável é auto-canceladora para a pessoa que a profere. Se isso sugere um contexto em que meramente contemplo uma possibilidade, o ato de proferi-la pode talvez servir para certo propósito (se, em um momento de reflexão, Oliver Cromwell tivesse dito: ‘Pelos pregos de Cristo! Devo crer que é possível: os escoceses estão corretos e eu não creio’, poderíamos entendê-lo). Uma oração doxasticamente indefensável torna-se absurda somente quando alguém a emprega para sugerir que acredita naquilo que diz; quando alguém trata de *professar* o que expressa (em algum dos sentidos do mundo) (HINTIKKA, 1969, p. 76).

Então, se vier a dizer uma sentença Moore-paradoxal, como sugere Hintikka, sob que condições alguém pode mostrar que realmente ‘pareço crer’ no que disse (quais critérios são necessários para a distinção de possíveis contextos onde pareço alegar crença no que disse e outros em que não)? Novamente, toda uma discussão sobre a determinação da intenção de falantes em asserções seria necessária aqui, e como vimos esse é um caminho de via tortuosa, para não dizer inviável; pois, de que modo se poderá saber que realizei uma asserção, se esse é o ponto, desse modo podendo ser persuadido a saber que a sentença asserida era *indefensável*?

### **3.4) Baldwin II: o PM e a concepção normativa da crença**

T. Baldwin recentemente (2007) revisou sua proposta de solução ao PM discutida em nosso primeiro capítulo. De modo específico, a revisão se faz necessária, para o autor, por dois motivos principais. Em primeiro lugar, porque reconhece que não podemos determinar com segurança a ‘verdadeira’ intenção de falantes em uma asserção: há muitas situações particulares que terminam por minar uma expectativa de solução em termos de intenções comunicativas de falantes, motes de sua tentativa de 1990. Em segundo lugar, pelo alto preço a pagar quando se trata de explicar a absurdidade da crença em uma proposição Moore-paradoxal em termos de ‘crença consciente’.

Estarmos conscientes de uma crença seria, para Baldwin, realizarmos um ‘movimento reflexivo’, quando seríamos capazes de perceber, em correspondente apelo às crenças de segunda ordem, que acreditaríamos em uma incoerência, no caso de 1, e uma inconsistência, no caso de 2, o que nenhum pensador ‘consciente’ deveria aceitar. Entretanto, “isso depende da capacidade para a autoconsciência reflexiva que é questionável e se aplica somente às crenças conscientes de um pensador devidamente reflexivo” (BALDWIN, 2007, p. 79)<sup>86</sup>.

A tarefa de Baldwin será, como veremos a seguir, tentar eliminar do prospecto de sua solução a questão das crenças ‘conscientes’, mostrando que simplesmente *ter* uma crença em 1 e 2 é algo comprometedor à racionalidade de agentes epistêmicos, solução que se pretende extensiva à asserção das correspondentes sentenças, particularmente de onde começa a investigação.

O primeiro passo de Baldwin é notar que muitas das chamadas ‘atitudes proposicionais’ visam à verdade como meta epistêmica. Essa é uma característica que inclui, por exemplo, a crença e as suposições. Entretanto, enquanto, em uma suposição, podemos nos afastar de um comprometimento, digamos, com aquilo que pensamos ser a verdade de uma proposição – não há absurdidade em asserir ou pensar que ‘está chovendo, mas suponho que não esteja’ – o mesmo não se daria em uma alegação de crença: “nós não podemos distanciar o modo como vemos nossas crenças da verdade de como as vemos” (BALDWIN, 2007, p. 79). Por isso, Baldwin propõe que se deva determinar em que tipo de ato há o compromisso do falante (e também daquele que crê em solilóquio) com a verdade de uma dada proposição, ato onde não é possível

---

<sup>86</sup> Baldwin considera que uma versão anterior da solução de Williams, analisada nesse capítulo, no entanto, publicada em 2006, seria uma defesa da versão que ele, Baldwin, sustentou no trabalho de 1990. Ter consciência de uma crença, nessa perspectiva, seria ter justificção para sustentar uma crença, o que não acontece, para Williams, tanto no caso de 1, quanto de 2. Contudo, pelas razões já apresentadas, não nos parece que Williams sustentou que se pode ter consciência, ou ‘clareza’, como chamamos, da impossibilidade de justificção na crença em 1 e em 2. E, justamente ‘ter clareza’ daquelas conexões confiáveis é o que coloca o maior problema para Williams e sua ‘nova forma’ de falar de introspecção, e mostra o preço que Baldwin teria de pagar adotando ‘versões’ da solução que ofereceu em 1990.

separarmos nossas crenças da verdade da correspondente proposição, como pode acontecer no caso de uma suposição. Para o autor, essa prerrogativa apenas pode se dar no *juízo*<sup>87</sup>.

Baldwin passa, então, a ‘limpar o terreno’ em torno do conceito. A primeira alegação é a de que o juízo *não* é um ato *performativo*, passo necessário para se distanciar de sua primeira solução, vista no segundo capítulo de nosso trabalho. Compreender o juízo como um ato performativo seria ter de admitir que, em atos de fala, os falantes comprometem-se com suas asserções de crença, pois a ‘força’ de sua asserção depende de que se agreguem predicados a eles, dos mais variados tipos, por exemplo, como o da sua *sinceridade*. Nesse caso, o aspecto de asserção depende de que o *elo* entre asserção e crença seja construído à base da sinceridade do falante. Como já observamos, sinceridade não parece ser uma condição (necessária) para atos de fala bem sucedidos, tampouco para comprometer um falante em uma asserção de sentença Moore-paradoxal. Entretanto, a rejeição de Baldwin à sinceridade como condição ao sucesso de um ato de fala passa pela rejeição de outra característica performativa de atos de fala, a *aceitação*.

O autor compreende que a aceitação é um ato público, quando alguém se compromete, diante de uma audiência, com a verdade de uma proposição que lhe foi sugerida à opinião. O caráter performativo de uma aceitação está em, propriamente, quando interpelado, responder se aceito ou não aquilo que foi dito, dizendo ‘sim’ ou ‘não’. Nesse caso, como chama a atenção Baldwin (2007, p. 81), “sinceridade não é pré-condição de aceitação”. Por exemplo, isso acontece se estou em uma determinada situação de tortura: posso dizer ‘sim’ sem ser sincero. Note-se, no entanto, que me comprometo, ainda assim, com a verdade da proposição, dado o domínio público em que aceitei a opinião de outrem. Ou seja, aceitação, em quaisquer atos de fala, só servirá como garantia de um vínculo efetivo da asserção com a verdade da proposição asserida caso se

---

<sup>87</sup> Nossa tradução para *judgment*.

apresente em uma situação em que o ato é *voluntário*, por exemplo, sem coerções de qualquer tipo (BALDWIN, 2007, p.81).

Ainda, o ‘vínculo’ entre a asserção e a verdade da proposição em atos de fala performativos também fica prejudicado quando, ao sabermos que nosso interlocutor aceitará determinada proposição que asserimos, – porque aceitação revela um comprometimento público com a verdade da proposição –, possamos fazê-lo sem sermos sinceros; ao contrário, nosso propósito pode ser a insinceridade. Essas são algumas razões que fazem Baldwin sustentar que “o caráter necessariamente público e convencional de um ato de fala performativo, tal como a aceitação, impede o mesmo de ser a base para uma compreensão de crença que explique o PM” (2007, p. 81).

São justamente essas observações que servirão de contraponto para Baldwin afirmar que o juízo não é (não deve ser) um ato performativo. No juízo, de acordo com o autor, não há uma separação entre a crença e a verdade da proposição, o que podemos realizar em uma suposição, tampouco padeceria das limitações performativas da aceitação. Um juízo ganha, em Baldwin, a função de expressão de um pensamento de primeira pessoa, ares de uma (frequente) “afirmação diretamente mental” (2007, p. 82). Isso implica que uma asserção será “um ato em que um falante compromete-se com a verdade daquilo que diz” (Id. Ibid.)<sup>88</sup>. Para a diferenciação de casos onde há a dúvida sobre se o falante não quer se comprometer com a verdade daquilo que diz, casos em que não parece asserir, a aceitação pública do dito deverá permitir que se avalie se ele consegue ou não se ‘destacar’ daquilo que afirmou<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> Baldwin sustenta que nem sempre asserimos o que dizemos, mas que na maior parte das vezes o fazemos (2007, p. 82).

<sup>89</sup> Observar possíveis conseqüências dessa alegação na nota 95, adiante.

Diferentemente de cenários performativos onde parece permitido encontrarmos subterfúgios que ‘destaquem’ o falante daquilo que disse, como no caso da aceitação mediante tortura, por exemplo, o juízo implica que, do ponto de vista da primeira pessoa, as razões para realizar o julgamento de uma determinada proposição serão as evidências que se têm para essa proposição. À objeção de que desejos e sentimentos poderiam ‘atrapalhar’ o juízo, no sentido de que encobririam evidências, Baldwin responde que apenas por meio de evidências que se obtêm razões efetivas para garanti-lo (2007, p. 83).

Para o autor, o juízo deve ser voluntário. Entretanto, deve haver uma diferenciação do juízo de outros atos que também são voluntários, e nos quais não há um comprometimento direto com a verdade de uma proposição, tais como a suposição. Na suposição, assim como em outras atitudes similares, “decidimos *o que* assumir” (BALDWIN, 2007, p. 83). No caso do juízo, “nossa decisão está limitada a decidir *se* crer em algo é o caso, se nos comprometemos com sua verdade” (Id. Ibid.). Se existir uma dúvida em relação àquilo que podemos ajuizar, então, para Baldwin, suspendemos o juízo e procuramos por melhores evidências. Contudo, de posse delas e ao ajuizarmos uma proposição, o fazemos voluntariamente.

A compreensão da função do juízo em Baldwin oferece um caráter normativo à crença, ou, em suas palavras, revela uma *concepção normativa de crença*, pois o juízo é um estado em que o agente mantém uma espécie de compromisso com a verdade de uma proposição. Esse compromisso, para Baldwin, torna-se manifesto quando se constitui em uma razão para a ação: “ele confia nisso para cumprir suas intenções” (2007, p. 84), e talvez não agisse se apenas fosse o caso ‘supor’ a verdade de uma proposição, “já que as razões práticas são causas para a ação,

segue-se que a concepção normativa da crença sustenta nossa convicção de senso comum sobre o papel causal das crenças” (Id. Ibid.)<sup>90</sup>.

### 3.4.1) A segunda solução de Baldwin ao PM

Baldwin constrói sua segunda solução ao PM justamente com o auxílio do caráter normativo da crença (CNC), a saber, quando, por meio da crença, é revelado um compromisso com a verdade da proposição. Esse ‘compromisso’, no âmbito da asserção, pretende dar conta de explicar por que, no sentido originado em Moore, um falante *implica* sua crença naquilo que asserere; ou seja, Baldwin, no âmbito dos atos de fala, pretende esclarecer a TGA (Tese da Generalidade da Asserção) de Moore.

O raciocínio é o seguinte: ao asserir, um falante compromete-se com a verdade de uma proposição. A crença, que tem função normativa, é o estado que garante esse comprometimento. Porém, ao asserir 1, o falante que se compromete com a verdade da proposição  $p$ , nega o comprometimento na segunda metade da conjunção ao dizer que não crê em  $p$ , o que constitui, assim, uma absurdidade “inerente” (2007, p.86) à asserção. Em 2, produz-se uma inconsistência entre ajuizar  $p$  e não- $p$  simultaneamente, o que não é absurdo, segundo Baldwin, simplesmente por serem comprometimentos inconsistentes, mas porque é uma “exposição deliberada a um compromisso que é obviamente inconsistente com outro compromisso com cuja existência o falante também se compromete” (BALDWIN, 2007, p. 86).

---

<sup>90</sup> Baldwin não associa sua concepção normativa de crença a concepções funcionalistas de crença. Para maiores esclarecimentos, veja Baldwin (2007, p. 84).

Baldwin também se propõe a dar conta da absurdidade de um ‘pensamento’ de proposição Moore-paradoxal. O ‘pensamento’ de 1 de uma pessoa qualquer é absurdo, pois a pessoa, ao ajuizar  $p$ , por exemplo, ‘está chovendo, mas creio que não esteja’, ajuíza que está chovendo e ajuíza que não crê que esteja chovendo, comprometendo-se com a verdade de ambas as proposições. O absurdo está, pois, em comprometer-se com a verdade de que ‘está chovendo’ e comprometer-se simultaneamente com a ausência desse compromisso (‘não creio que esteja chovendo’).

Em 2, o agente ajuíza uma proposição  $p$ , por exemplo, ‘está chovendo e creio que não esteja’. Nela, compromete-se com a verdade da proposição de que ‘está chovendo’ e, no mesmo ‘pensamento’, compromete-se com a falsidade dessa proposição (‘creio que não esteja chovendo’). Para Baldwin, o absurdo aqui não é apenas a questão do comprometimento com afirmações inconsistentes, mas o comprometimento com uma inconsistência *óbvia*, no mesmo juízo.

### **3.4.2) Analisando a segunda solução de Baldwin**

A segunda solução de Baldwin procura dar uma resposta simultânea à absurdidade de 1 e de 2 no âmbito da asserção e no âmbito de um ‘pensamento’ de proposição Moore-paradoxal, ambas as discussões centradas no conceito de *juízo*, o qual implica se falar naquilo que o autor chama de *concepção normativa de crença*. Nosso leitor poderia objetar que a colocação de Baldwin II estaria mais bem associada às soluções assercionistas apresentadas no primeiro capítulo (inclusive onde se inclui sua primeira solução) do que estar aqui. Entretanto, note-se que a ‘nova’ solução de Baldwin poderia cumprir uma das condições previstas à análise do PM nesse trabalho: sua solução aproxima-se de dar conta de nossa Condição B (ainda que não a cumpra

totalmente, como veremos adiante), pelo fato da simultaneidade da resposta oferecida à crença e à asserção de 1 e de 2, o que supera, em certo sentido, as soluções de Williams, De Almeida e Hintikka<sup>91</sup>, cuja extensão da análise da crença absurda em 1 e 2 às correspondentes asserções absurdas não é satisfatoriamente explicada<sup>92</sup>. No entanto, é importante dizer que o que parece ser oportuno ainda se mostra insuficiente.

Baldwin identifica como uma virtude de sua solução a possibilidade de apontar a causa do conflito presente em uma sentença Moore-paradoxal, seja pensada, seja asserida: a *crença implicada* de Moore deve-se ao fato de um agente doxástico/falante estar comprometido com a verdade da proposição e, tendo essa crença, no caso, uma função normativa, ou seja, manifestar o referido ‘compromisso’, é absurdo que se negue tê-lo, em 1, tanto quanto é absurdo ter o compromisso com a falsidade da proposição, em 2.

Para o autor, é difícil mostrar a eficácia de princípios epistêmicos quando utilizados para solucionar o PM, pois, devido à necessidade de que o problema seja explicado nos domínios do pensamento e asserção, eles não se mostram adequados quando julgados a partir de sua *aceitabilidade* no universo das trocas inter-comunicativas. A idéia subjacente é a de que princípios epistêmicos ficam restritos a explicações ‘mentalistas’ do problema, não tendo sua eficácia reconhecida quando aquelas proposições pensadas são asseridas.

Contudo, não está claro que Baldwin possa se afastar completamente pelo menos de um princípio epistêmico, a saber, (J) ‘Se A julga que crê que  $p$ , A crê que  $p$ ’, ou, caso pudesse, sua solução vem a se tornar insatisfatória. Uma leitura de (J) pode expressar a concepção normativa

---

<sup>91</sup> Pode-se dizer que a solução de Baldwin II funciona como um ‘elo’ entre o que criticamos até aqui e aquilo que queremos ofertar adiante.

<sup>92</sup> Essa crítica pode ser diretamente aplicada a Hintikka; De Almeida não se faz esse questionamento, apenas considera adequado o princípio de Shoemaker em seu trabalho de 2001, e Williams, como vimos, possui duas soluções distintas para o PM, uma para a absurdidade de um ‘pensamento’ de proposição Moore-paradoxal, outra para a absurdidade da asserção das respectivas sentenças, muito embora tenhamos podido criticar a ambas as tentativas, mostrando-as insuficientes aos propósitos que estabeleceu como metas.

de crença reivindicada por Baldwin: ao ajuizar, comprometo-me com a verdade da proposição e, com isso, implico que creio na proposição. Então, por exemplo, se ajuízo uma proposição como 2, comprometo-me com crenças inconsistentes.

Baldwin não quer fazer essa concessão e encontra um contra-exemplo para (J): “A pode julgar que crê que seu trabalho está indo bem; mas também pode ser o caso que subconscientemente ele não creia nisso completamente, de fato que ele sabe bastante bem que [seu trabalho] não está indo bem, e que a ansiedade que isso lhe provoca o leva a formar a crença ilusória de que [seu trabalho] está indo bem” (BALDWIN, 2007, p. 87-88). Para o autor, a característica desse contra-exemplo é revelar um possível traço de auto-decepção no juízo de A. Contudo, resta saber quais as razões que permitem com que Baldwin assegure que não faz uso de (J) em sua solução, pois, poderia ser alegado que, em uma conversação, independentemente da existência de quaisquer motivações inconscientes, publicamente A realizou um juízo, e, com isso, está comprometido com a verdade da proposição que asseriu<sup>93</sup>.

A essa observação, Baldwin (2007, p. 88) responde que, ao ajuizar que crê em *p*, um falante/agente doxástico compromete-se com a verdade da proposição. No entanto, e aqui repousa o problema, “este ato de comprometimento *não acarreta* (grifo nosso) que [a pessoa] esteja realmente comprometida com a verdade de *p*” (Id. Ibid)<sup>94</sup>. Porém, para que realmente o

---

<sup>93</sup> O cenário pode ser construído com muitas outras prerrogativas no âmbito da conversação, por exemplo, poderia ser o caso de que o chefe perguntasse a A, de posse de várias evidências, se seu trabalho estaria sendo bem realizado. Se A ajuizasse que ‘sim’, o chefe poderia, dadas as informações contrárias que possui, perceber que seria uma suposição afoita de A, e não propriamente um juízo. Nesse caso, o contra-exemplo faria sentido. Contudo, se o chefe não tivesse nenhuma evidência do (mau) trabalho de A, então a ‘aparência’ seria de um juízo. Por um lado, isso mostra a dependência que a solução de Baldwin tem do contexto onde asserções são realizadas para que possa ser efetivamente uma solução adequada ao PM no âmbito das trocas inter-comunicativas, mas esse ponto não é explorado pelo autor. Por outro lado, se A apenas ajuíza ‘mentalmente’ a proposição de que seu trabalho está indo bem, o ‘ato’, independente de motivações conscientes ou subconscientes, pode também ser considerado um juízo, muito embora mais tarde A possa, por meio de novas evidências, ou evidências mais adequadas, abandoná-lo.

<sup>94</sup> “Nor does my account of the absurdity of (2) presuppose any such entailment. Instead it points to the absurdity of embracing, within a single assertion or judgment, a commitment both to the truth of *p* and to one’s being committed to the falsehood of *p*; for even though this act does not entail that one is committed to the falsehood of *p*, it is absurd to commit oneself to having such a commitment just when one also commits oneself to the truth of *p*” (BALDWIN,

problema seja solucionado em toda a sua extensão, na perspectiva de Baldwin, o falante/agente doxástico *deveria* estar comprometido com a verdade de  $p$ , o acarretamento deveria ser efetivo. Tentaremos mostrar isso a seguir. As alternativas que parecem se apresentar são as seguintes: ou o agente doxástico/falante está comprometido com a verdade da proposição de que crê em  $p$ , e então se tem uma resposta ao problema que passa por (J), e, com isso, não há a desvinculação pretendida de princípios de lógica doxástica, ou Baldwin revela um traço importante na discussão daquilo que há de *absurdo* em se pensar/falar uma proposição Moore-paradoxal, mas propriamente o aspecto *paradoxal* de 1 e 2 permanece intocado.

Quanto à primeira alternativa, pensemos no caso de 1; 1 pode estar ‘disfarçada’ na seguinte proposição: ( $q$ ) ‘Sou ateu Graças a Deus’. Para que o falante/agente doxástico seja acusado de sustentar uma proposição Moore-paradoxal, na perspectiva de Baldwin, *tem* de ajuizá-la (essa é nossa posição). Vamos supor que, então, ela seja ajuizada, em pensamento ou publicamente. Ora, ao ajuizar ( $q$ ), o falante/agente doxástico está ajuizando indiretamente ‘Deus existe e não creio’. Ao ajuizar ( $q$ ), o falante/agente doxástico implica que está comprometido com a verdade de que ‘Deus existe’, mas nega esse comprometimento a seguir, e, então, voltamos ao ponto de partida. De algum modo, a pessoa deve saber das implicações de seu comprometimento com ( $q$ ), e só pode fazê-lo quando sabe que (J) ‘Se A julga que crê em  $p$ , A crê em  $p$ ’. Sabendo disso, não pode ajuizar ( $q$ ), com a pena de ajuizar aquilo que se considera um absurdo, e, então, não pode crer em ( $q$ ), tampouco comunicá-la. Contudo, para que possa ser ‘comprometido’ com um absurdo, o falante/agente doxástico deverá ter uma atitude de segunda ordem, por meio de (J), o que Baldwin não quer.

Se optarmos pela segunda alternativa, a solução de Baldwin parece não possuir mérito prático. Queremos saber por que não podemos pensar/asserir sentenças Moore-paradoxais, e, quando o fizermos, o que há de absurdo com esse pensamento (e, também, com a respectiva asserção) e por quais razões isso *parece* absurdo. Ora, ao mostrar que há no juízo um comprometimento com a verdade da proposição, Baldwin parcialmente indicaria um caminho na direção de uma solução adequada<sup>95</sup>. Só que esse percurso só se realiza quando o agente *sabe* que está infringindo alguma regra, ou seja, quando realmente possui (e está ciente) de seu comprometimento. Se não souber o que realmente está infringindo, o máximo que conseguimos é mostrar indiretamente a absurdidade de um pensamento de proposição Moore-paradoxal, mas não por que outros podem pensar (ou asserir) proposições sobre mim, e eu mesmo não posso, com a pena de, ao me comprometer com elas, cometer um absurdo nos moldes que nos colocou Baldwin.

Tomadas às coisas desse modo, essa crítica também pode ser levantada à primeira alternativa que oferecemos a Baldwin. Mesmo que Baldwin quisesse sustentar a necessidade de (J) para dar conta de sua solução, o aspecto paradoxal de 1 e 2 ainda permaneceria intocado. Pois, apesar de saber o que representa seu juízo sobre 1 ou 2, o falante/agente doxástico não saberia responder por que o absurdo perde seu caráter de absurdidade quando pensado/asserido por uma terceira pessoa. Isso deve apontar uma nova direção em nossa pesquisa. Não passa por uma constante necessidade ou fuga de princípios epistêmicos, mas por um olhar ao emprego de verbos como *crer*, e a implicação desse emprego na primeira e terceira pessoas fundamentalmente, bem como nas conseqüências que isso acarretará<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> Como se pretende clarear no último capítulo desse trabalho.

<sup>96</sup> Com diferentes implicações nos capítulos IV e V.

## CAPÍTULO IV

### ***A Concepção Apresentacional*<sup>97</sup> em quatro tentativas wittgensteinianas de solução ao PM**

Nos capítulos II e III procuramos mostrar a insuficiência de soluções ao PM que não cumprem as condições de análise do problema apresentadas no primeiro capítulo. De início, apontamos limitações às soluções assercionistas salientando duas (más) conseqüências daquelas aproximações: primeiro, ao postular regras para a asserção, lhes foi comum o apelo à intenção de falantes em asserções, o que, do ponto de vista das audiências, não é possível saber com correção. Segundo, as soluções assercionistas visitadas não dão conta de pensamentos de proposições Moore-paradoxais<sup>98</sup>, o que, por esse motivo, força o deslocamento de uma solução ao problema para o âmbito privado das crenças de uma pessoa ao se tentar mostrar o que haveria de ‘errado’ com as crenças em 1 e 2.

No terceiro capítulo, analisamos conseqüências dessa última lacuna, mostrando que soluções que utilizam (fortes) princípios epistêmicos como forma de normatizar sistemas doxásticos (e com isso apontar o erro de uma crença em proposição Moore-paradoxal) oferecem constrangimentos excessivos a uma análise satisfatória do PM. Também não fica claro por quais razões aquilo que se mostra ruim no âmbito das crenças implica erro no âmbito da fala (o que particularmente se nota em Hintikka e De Almeida). E, mesmo quando uma solução se pretende valer para a crença e a asserção de proposições Moore-paradoxais, como no caso de Baldwin II, a análise se mostra improdutiva, pois trata do problema apenas em seu aspecto absurdo, mas deixa aberta a lacuna para uma explicação de seu caráter paradoxal. Não deixar a lacuna aberta teria de

---

<sup>97</sup> Essa é nossa tradução para a expressão ‘Presentational View’, utilizada por R. Moran (2001). Agradecemos a sugestão de tradução à Janyne Sattler.

<sup>98</sup> Baldwin I até tenta realizar o movimento de ida (linguagem-crença): um falante (adequado) não iria sustentar (conscientemente) uma crença em proposição Moore-paradoxal (cujas críticas a essa posição já nos são familiares), porém, o movimento de volta à linguagem (crença-linguagem), justamente pela questão do ‘peso’ de se aceitar a consciência sobre nossas crenças, não é realizado.

ser, para Baldwin, aceitar novamente que a pessoa tenha de ter conhecimento de um princípio epistêmico, a saber, o princípio (J), e então novamente fazer uso de um princípio epistêmico problemático.

Cabe notar, no entanto, que, ao reconstruirmos o debate que parte de Moore, passarmos pelos assercionistas indicados no Capítulo II e pelas tentativas de solução mentalista (excetuando-se Baldwin II, que, por razões já mencionadas, também é discutido no Capítulo II) expostas no Capítulo III, quisemos realizar um escrutínio dos problemas que as referidas soluções têm de enfrentar e que, em nossa argumentação, tentamos mostrar insipientes. As críticas realizadas, é importante dizer, foram preferencialmente *internas*: mostramos os cenários propostos para soluções ao PM e indicamos possíveis lacunas nas análises. Agora, começaremos a procurar ‘erros’ de origem, de modo a identificar que tipos de cenários necessitam ser analisados de modo a evitar problemas como aqueles apontados anteriormente: aqui, pretende-se *começar* uma mudança de perspectiva na análise do PM.

Se até aqui a nossa proposta foi a de apresentar certo percurso que culminou com as críticas levantadas nos capítulos anteriores, começaremos, neste momento, a oferecer uma nova direção a nossa pesquisa. Como mencionamos no início desse trabalho, há o objetivo de tentar responder as nossas condições de análise com o recurso de alguns passos argumentativos a serem buscados em leituras de aspectos do chamado segundo Wittgenstein<sup>99</sup>. No entanto, primeiramente

---

<sup>99</sup> É importante advertir ao leitor que esse trabalho não tem como tarefa *reconstruir* o cenário das observações do chamado *Segundo* Wittgenstein. Contudo, algumas de suas reflexões posteriores serão importantes no sentido de esclarecer o nosso problema de pesquisa, ou seja, para discutir soluções ao PM. Cabe dizer que o ‘pano de fundo’ daquilo que Wittgenstein procurou fazer das IF com ecos em alguns de seus escritos posteriores foi criticar aquilo que se pode chamar de *concepção agostiniana de linguagem*, como já observamos antes. Uma assunção plausível que encontramos nas IF é que não há nada ‘essencial’ no uso que fazemos de certas expressões, aparte ser esse mesmo uso, em função de certos ‘parentescos’ comuns em certos *jogos de linguagem*, ou *semelhanças de família*, para sermos mais precisos, o que acaba por confundir a pesquisa em diferentes abordagens com raiz essencialista, se assim podemos dizer. Problemas filosóficos pretendem ser dissolvidos na medida em que se esclarece o funcionamento de certos jogos de linguagem, observando que a linguagem, assim como outras atividades humanas, é regida por *regras*: o que resta é poder saber como funcionam certas regras de uso em certos jogos de linguagem, particularmente as regras de uso do verbo crer na primeira pessoa do indicativo, que é o que nos interessa. Sabemos

tem-se que lidar com algumas das leituras chamadas ‘wittgensteinianas’ do PM já realizadas, mas que são atacadas pela fortuna crítica.

A tentativa de alguns autores, ao adotar uma perspectiva de solução ao PM em linhas wittgensteinianas, foi buscar mostrar que asserções de sentenças Moore-paradoxais *são* (ao invés de se constituírem em um problema que passa por uma análise de atos de fala e suas conseqüências no universo das crenças de um agente doxástico) *asserções contraditórias* sobre um mesmo assunto (*subject matter*). Em asserções de proposições Moore-paradoxais, nessa via, não há remissão a um falante que possui acesso especial as suas crenças quando asserere, não há remissão a um universo ‘mental’ de uma pessoa para explicar o papel da asserção. Em asserções de o verbo crer em primeira pessoa, como em ‘eu creio *p*’, o que há é uma maneira ‘disfarçada’ de asserir aquilo que poderia simplesmente ser asserido com *p*.

A argumentação passa por mostrar que o verbo crer não possui função auto-referencial, não diz ‘algo’ a respeito da vida psicológica do falante, não tem função de verbo psicológico (MORAN, 2001, p. 71). Nos exemplos 1 e 2, o que haveria em realidade seriam duas asserções contraditórias sobre o tempo, não uma asserção sobre o tempo e uma asserção sobre um estado mental do falante. De modo geral, as soluções a serem aqui apresentadas e analisadas, a saber, as de Linville & Ring (1991), Jane Heal (1994)<sup>100</sup>, Norman Malcolm (1995) e Arthur Collins

---

que há diferentes interpretações para *jogos de linguagem, formas de vida, semelhanças de família* e toda uma discussão possível acerca de que significa *seguir uma regra*, entre outras muitas expressões utilizadas por Wittgenstein em seus trabalhos posteriores. No entanto, consideramos que não será um empecilho o fato de não esclarecermos pontualmente esses ‘conceitos’, já que nosso trabalho não pretende realizar uma exegese do ‘segundo’ Wittgenstein. Mesmo sem trabalharmos com uma compreensão mais precisa de cada um desses conceitos, o contexto em que apresentaremos a discussão em torno do PM pretende eliminar esse tipo de lacuna. Particularmente, pois nosso interesse é notar *em que medida* algumas das observações wittgensteinianas são usadas para solucionar o PM, e como serão suficientes para tal tarefa. Para um panorama das diferentes compreensões e conseqüentes implicações associadas ao emprego que Wittgenstein faz daqueles conceitos e outras expressões, veja HACKER, P.M.S. *Wittgenstein’s Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1996 e GLOCK, h. J. *Wittgenstein. A critical reader*. Oxford: Blackwell, 2001.

<sup>100</sup> Jane Heal tenta mostrar que há, de fato, a característica de contradição em 1 e 2, porém, sem tomar a equivalência entre ‘eu creio que *p*’ e ‘*p*’ como modos idênticos de expressar a mesma coisa, já que não há, para a autora, se esse movimento é realizado, uma razão satisfatória para explicar por que “may a person not self ascribe such a belief state

(1996), possuem essa característica<sup>101</sup>. Esse modo de abordagem ao problema é denominado por Moran de *Concepção Apresentacional*, “já que a idéia central é que no uso de primeira pessoa do presente do indicativo, o verbo-frase ‘Eu creio’ não possui de fato nenhuma referência psicológica, mas é ao invés disso um modo de apresentar a proposição relevante” (MORAN, 2001, p. 71)<sup>102</sup>.

Cabe, contudo, analisar algumas características dessa posição e as referidas soluções a seguir. Nossa estratégia consistirá, em primeiro lugar, em apresentar argumentos centrais encontrados nas mesmas para, em segundo lugar, realizar-lhes uma crítica conjunta em uma seção final. Paralelamente, poderemos apontar problemas que eventualmente cada solução possua em particular, e aquilo que nos parece permanecer sendo alvo de críticas nessa leitura do PM, digamos, canônica, a partir do segundo Wittgenstein.

#### **4.1) Críticas à compreensão auto-referencial para o verbo crer**

Uma das estratégias comuns nos citados comentadores wittgensteinianos do PM consiste em apontar que o ‘erro’ que a tradição filosófica que remonta a Moore comete ao tratar do PM é identificar o verbo crer como um verbo psicológico, cuja função seria revelar ‘algo’ sobre o falante/crente, isto é, que o verbo crer possuiria função *auto-referencial*. Como originariamente o PM foi tratado por Moore no âmbito da fala assertiva, a problematização da asserção daquelas

---

while acknowledging its falsehood” (1994, p. 7). No entanto, irá tentar mostrar que há ‘outro modo’ de retirar ‘*p*’ de ‘eu creio que *p*’, o que a pode colocar, por esse motivo, entre os autores que sustentam a *Visão Apresentacional*, embora o faça de maneira mais sofisticada.

<sup>101</sup> Dentre esses autores, Collins não declara que sua solução ao PM é ‘wittgensteiniana’, muito embora sua estratégia revele peculiaridades comuns às demais soluções mencionadas.

<sup>102</sup> Embora, pelo modo de apresentação, pareça que os autores preocupam-se exclusivamente com a face do problema no horizonte da comunicação, alguns deles observam que os mesmos constrangimentos devem poder ser oferecidos a pensamentos de proposições Moore-paradoxais, em virtude de pretender que suas tentativas de solução sejam simultâneas a pensamentos/asserções de proposições Moore-paradoxais.

sentenças envolvia aceitar que o *desacordo* na asserção residiria não na fala propriamente dita, mas entre aquilo que está explicitamente asserido em uma das metades daquelas conjunções em contraposição à implicação de natureza psicológica advinda da asserção da outra metade da conjunção. Isto é, há um problema derivado de uma regra de uso em asserções: como ao asserir um falante implica crença naquilo que foi asserido, isso se choca com aquilo que é asserido explicitamente na outra metade da conjunção<sup>103</sup>. Aí residiria o *aspecto* ‘contraditório’ daquelas conjunções, muito embora 1 e 2 não fossem consideradas contradições no sentido literal da palavra.

Para Linville & Ring (1991), a confusão no trato do problema por essa via remonta a Descartes. Ao utilizar a dúvida como recurso necessário à garantia de uma primeira certeza, Descartes pretendia estar imune à hipótese do *Gênio Maligno*, evitar sustentar crenças construídas à base de impressões sensoriais. Contudo, o movimento necessário em busca de uma primeira certeza faz com que Descartes, para Linville & Ring (1991, p. 297), tenha de oferecer uma interpretação não-epistêmica da expressão ‘eu creio’ ao destacar crença de verdade. Caso contrário, se esse movimento não é realizado, Descartes, ao desacreditar que tivesse mãos, braços, etc., não estaria em um estado de descrença total, mas poderia ter a crença de que não possuía mãos, braços, pernas, etc., o que o deixaria “igualmente exposto ao erro” (Id. Ibid).

Esse procedimento é o que pretende legitimar a *introspecção*, a qual, ao destacar crença de verdade, deveria funcionar como forma de acesso privilegiado às experiências interiores, uma propriedade (atividade) *especial* da mente, já que nossos ‘estados mentais’ seriam “imediatamente acessíveis” (MOSER, MULDER, TROUT, 2004, p. 54), seriam estados

---

<sup>103</sup> O que leva à pergunta pela natureza dessa ‘implicação’, cujo cenário foi tratado no capítulo II, com conseqüências àquilo que tratamos no capítulo III.

*transparentes* à mente do sujeito, originando a chamada *tese da transparência*<sup>104</sup>. O acesso ‘interno’ funcionaria como uma *espécie de observação*, porém, no sentido de um ‘olhar’ interior, “que nos [permitiria] contemplar nossas próprias vivências psíquicas” (RIVERA, 1994, p. 110) de uma maneira mais confiável do que por meio de nossas impressões sensoriais.

O horizonte que tem como pano de fundo a tese da transparência faz com que as primeiras leituras do PM, assim como exposto anteriormente, tenham, então, essa espécie de ‘vício’ de origem, como identificam Linville & Ring. Se, por um lado, Moore admitiu que o falante parecesse estar se contradizendo em asserções de proposições Moore-paradoxais, muito embora não estivesse sustentando propriamente uma contradição – e, portanto, causando um problema *para* suas asserções –, por outro lado, proposições Moore-paradoxais poderiam ‘ocupar’ o pensamento, ser ‘pensáveis’: poder-se-ia imaginar um cenário em que as coisas se passam assim e eu não creio, e isso manteria sua possibilidade lógica (LINVILLE & RING, 1991, p. 299) – elas poderiam bem ser pensadas, apesar de não poderem ser asseridas sem absurdidade.

O cenário pouco nítido, entretanto, em que as coisas foram colocadas por Moore para identificar a tensão também permaneceria problemático para o ensejo cartesiano da introspecção. Linville & Ring realizam uma espécie de ‘objeção’ às *Meditações*, tentando mostrar que Descartes também estaria desafiado a mostrar o que há de absurdo com as proposições Moore-paradoxais: se a proposição ‘esta é uma mão’ é dubitável, enquanto que ‘eu creio que esta é uma mão’, para Descartes, é indubitável, ele teria de assegurar que há uma diferença semântica na asserção de ambas as proposições. No primeiro caso, ter-se-ia uma asserção sobre algo que está além da experiência interior do sujeito, já que pressupõe uma realidade exterior que lhe é

---

<sup>104</sup> Compreensão de ‘transparência’ que é distinta da *Condição da Transparência*, que será discutida no quinto e último capítulo de nossa pesquisa.

independente; no caso da segunda asserção, haveria uma descrição de um estado mental próprio do sujeito, e, pela constatação do *cogito*, indubitável – transparentemente acessível. Ora, em que medida uma asserção absurda de tipo Moore-paradoxal deixaria de ser absurda de acordo com esse raciocínio (que tensão surgiria entre algo que parece apontar para como as coisas estão, e, portanto, sujeito às condições de verdade, e algo que parece apontar como as coisas parecem estar – internamente – para uma pessoa)? Aqui se encontra o cerne da crítica à função auto-referencial para o verbo crer.

A sensibilidade para o ponto também é encontrada em Arthur Collins (1996). O autor dedica parte de seu artigo para tentar desqualificar diferentes teorias que postulam uma constituição ‘real’ para estados de crença, identificando o mesmo desafio que Linville & Ring propuseram como objeção a Descartes: “‘Eu creio que  $p$ , e não- $p$ ’ não expressaria uma atribuição auto-contraditória (...) se estados de crença tivessem uma constituição real nos crentes” (Id., p.315). Pois, se essa perspectiva é assumida, os conjuntos de 1 e 2 parecem adquirir certa independência lógica, já que não dizem respeito a mesma coisa – em um dos conjuntos, aparece ‘algo sobre’ o agente, enquanto que no outro conjunto algo sobre um certo estados de coisas  $p$ . A conseqüência é que ‘eu creio que  $p$ ’, não obstante, não necessitaria ser falsa, apesar de  $p$  assim se mostrar (minha crença de que está chovendo bem poderia ser verdadeira, por essa via, apesar de não estar chovendo ‘lá fora’). Essa, para Collins, é a razão que levou filósofos a procurar o ‘conteúdo’ da crença<sup>105</sup>, o que deveria justificar sua possível verdade, “pois expressa algo sobre o qual o falante está certo” (COLLINS, 1996, p. 317)<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> Conceber o verbo crer como um verbo auto-referencial origina, para Collins, uma discussão meramente teórica, uma espécie de ‘ilusão’ pseudo-científica. Confira em COLLINS (1996, p. 319).

<sup>106</sup> Malcolm (1995, p. 200) também identifica a origem do tratamento à questão oferecido por Moore de modo semelhante: “On the one hand these conjunctions strike us as nonsensical. On the other hand, it seems that they should not be nonsensical; for the two parts of such conjunction appear to be dealing with separated subject matters; they appear to be logically independent of one another. (...) As regards the conjunction ‘I believe it’s raining, and it isn’t raining’, one wants to say that the first part is about a mental state, while the second part is about the weather”.

Essa peculiaridade causa dificuldades mais largas a uma análise do PM. Motivou-se a re-colocação do problema posto pela aparente ‘distinção’ entre o ‘conteúdo proposicional’ e as condições de verdade da proposição quando a análise se volta exclusivamente ao *âmbito do pensamento*, quando se destacam universos de pesquisa (a saber, entre pensar e asserir proposições Moore-paradoxais, com isso não cumprindo a nossa Condição B), o que foi ressaltado no início desse trabalho como algo a se evitar. Pois, se crenças podem expressar ‘algo’ sobre o que falante está certo, então existem crenças que podem ser consideradas mais certas do que outras *no âmbito do pensamento*, pois seu ‘conteúdo’ tem mais sustentação do que outras, por aquelas estarem mais bem assentadas do que essas. Ao se colocar as coisas dessa maneira, se pode dizer que a relação entre o ‘universo mental’ de um agente, isto é, seu ‘sistema de crenças’, e as condições de verdade que se colocam a uma proposição será sempre problemática – já que essa proposição pode ser falsa, apesar de (aparentemente) essa crença poder estar bem assentada<sup>107</sup>. O contato com o âmbito do pensamento, pois, reserva a pretensão de ser um acesso privilegiado<sup>108</sup>.

O erário que essa tomada de posição carrega parece ser oriundo da pressuposição de que ‘estados’ de crença “são fenômenos que podemos observar em nós mesmos” (GLOCK, 1998, p. 116). O emprego da expressão ‘eu creio que  $p$ ’ confere significado àquilo que é dito, pois se considera a existência de processos mentais atuantes sempre que empregamos as palavras para nos comunicar (e, conseqüentemente, que deve haver uma lógica que discipline, internamente, a

---

<sup>107</sup> Por exemplo, em um cenário em que não pudéssemos ter garantias efetivas de que fosse possível que nossas crenças fossem verdadeiras (em algo como uma *Matrix*), nossas garantias para sustentá-las, caso não quiséssemos, sob esse ponto de vista, enfrentar o desafio cético posto pela questão, seria confiarmos na melhor justificação às mãos entre todas as crenças em proposições que podem, pelo cenário, serem todas falsas. É nesse sentido que a justificação de crenças é considerada como a única guia à verdade (Confira o trabalho inédito de Alexandre Meyer Luz, *O que é conhecimento*, inédito, 2004), o que convida a estabelecer padrões para uma (forte) compreensão de racionalidade, no sentido de garantir a adequada justificação das crenças de um agente.

<sup>108</sup> Como tentaremos mostrar no último capítulo, essa consideração não implicará que não haja contato algum com o pensamento por parte da pessoa, mas que o acesso possível que se pode ter não demanda privilégio.

‘vida’ mental do agente)<sup>109</sup>. A relação que se estabelece entre o interno e o externo, no caso, entre aquilo que é pensado por um agente e aquilo que é comunicado, é constituída mediante o fato de que há uma “simples manifestação exterior de processos imateriais que têm lugar no interior de nossa mente” (RIVERA, 1994, p. 109). É por isso que uma análise do PM deveria centrar-se no modo como compreendemos expressões como ‘eu creio’, na medida em que podemos extrair a compreensão apenas do *uso* que se faz delas, tentando “não pensar no entendimento [compreensão], sobretudo, como um ‘processo mental’” (WITTGENSTEIN, IF, §154, p. 52).

A compreensão do *uso* do verbo *crer*, particularmente em primeira pessoa, tende, sob essa visão, a enfraquecer a posição de que a compreensão pressupõe buscar “uma essência comum a todos os atos de compreensão que nos permita defini-la em termos de atos ou processos mentais e etéreos” (RIVERA, 1994, p. 112). O afastamento da posição auto-referencial se dá mediante a identificação de *critérios* de uso para a expressão ‘eu creio’, e esses critérios *não* estão condicionados à identificação de ‘conteúdos proposicionais’ de crenças (como se fossem uma espécie de *garantia* ao entendimento). Isto é, a análise da função psicológica atribuída ao verbo *crer*, particularmente em seu uso de primeira pessoa, da qual decorre para defensores da Concepção Apresentacional todo o mal-entendido da posição mooreana e afiliadas, será substituída por uma análise lógica, compreendida agora, em um sentido mais amplo, como *gramática filosófica*<sup>110</sup>. Sendo assim, a pergunta não será mais sobre ‘o que é uma crença’, mas,

---

<sup>109</sup> A linguagem, portanto, nada mais seria do que mera designação, “a natureza das coisas é independente a priori dos modos nos quais usamos a linguagem para falarmos delas” (LINVILLE & RING, 1991, p. 302). Cf. críticas a essa posição em Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, § 1-64.

<sup>110</sup> Compreender essa expressão em toda a sua extensão foge ao escopo de nosso trabalho, pois parece haver muitas implicações que o significado de ‘gramática’ ganha na filosofia de Wittgenstein, particularmente na segunda fase de seu pensamento. Minimamente, pode-se dizer que a preocupação de Wittgenstein foi identificar regras de uso para o emprego de palavras, expressões e mesmo estados e processos, identificando-se critérios para seus modos de utilização: “A gramática não nos diz como a linguagem precisa ser construída de modo a cumprir certos propósitos, de maneira a ter tal e tal efeito sobre as pessoas. Ela apenas descreve o uso de signos, mas não os explica” (WITTGENSTEIN, IF, 2001, § 496). Para uma apresentação de modos de compreensão da expressão, veja Glock (1996, p. 193-8).

sim, como *usamos* a expressão ‘eu creio *p*’. Para compreendermos a mudança de rota na investigação proposta pelos wittgensteinianos, podemos começar pela conhecida crítica de Wittgenstein à compreensão do que é uma asserção em Frege.

Frege (1997, p. 52) distinguiu, em uma asserção, o *ato* de asserir da *proposição* que é asserida. Por um lado, ao usar o signo ( – ), o autor pretendia indicar apenas meras idéias não-articuladas, por exemplo, ‘pólos magnéticos, atração’. Por outro lado, um pensamento, sujeito às condições de verdade, é indicado pelo sinal ( ⊢ ), ou *assertor*, querendo dizer que uma proposição só é asserida quando assinto que ela é verdadeira, por exemplo, em ‘Pólos magnéticos opostos se atraem’. Esse foi o modo encontrado por Frege para mostrar a passagem de um pensamento as suas condições de verdade (como garantia ao discurso científico). Ao lançar mão do assertor antes de uma proposição, pretendia-se indicar a passagem de uma simples suposição (pensamento) a uma *asserção*: o pensamento, na asserção, é julgado verdadeiro. Em diferentes discursos poderíamos ter o mesmo pensamento, que não seria subjetivo, como Frege afirmou, mas produto da cultura. *Asserir*, assim, seria um ato que julgaria o conteúdo da asserção, a proposição, diferentemente de outras relações que poderiam ser construídas a partir do mesmo pensamento, mas em outros contextos, como na poesia, onde não haveria asserções. Uma consequência disso é que Frege “[tomará] ‘chove’ como se fosse o mesmo conteúdo proposicional a ser asserido em ‘Chove’ e ‘Acredito que chove’ – a primeira sentença referindo-se a um estado da realidade, e a segunda a um estado mental” (GIANOTTI, 1995, p. 174). Qual o equívoco de se compreender a ‘lógica’ da asserção nesses termos?

Uma compreensão preliminar a esse ponto *costuma* ser extraída das *Investigações*, Parte II, Seção X. A asserção de ‘eu creio *p*’ pode revelar papel semelhante à simples asserção de *p*, cancelando a hipótese de que, observado o *uso* da expressão, uma asserção possa ser considerada o ato de *julgar* como verdadeiro um pensamento, o que está implicado na posição fregeana:

PPCA<sup>111</sup> - “Em realidade, quando digo ‘eu creio ...’ descrevo o meu próprio estado mental, mas esta descrição é aqui, indiretamente, uma asserção do fato acreditado” (WITTGENSTEIN, IF, 2001, p. 162).

Nessa leitura, uma *crença* seria, para Wittgenstein, compreendida como “um tipo de impressão sensível” (Id. Ibid.). Mas, o que significa ser um ‘tipo de impressão sensível’? Se, por um lado, é possível desconfiarmos de nossas impressões dos sentidos, por outro, alega-se não haver sentido nos auto-atribuirmos o engano em relação àquilo que dizemos acreditar:

Em certas circunstâncias eu descrevo uma fotografia de modo a descrever aquilo de que ela é uma foto. Mas então eu também devo poder dizer que a fotografia é uma boa fotografia. Assim, aqui também: “Eu creio que está chovendo e minha crença é confiável, assim eu confio nela” – Neste caso minha crença seria um tipo de impressão sensível (WITTGENSTEIN, IF, 2001, p. 162).

A metáfora é interpretada, na Concepção Apresentacional, como a impossibilidade de que, no discurso significativo, se possa ‘apontar’ para aquilo que é interno ao agente. Se isso fosse possível, então deveríamos estar de posse de uma espécie de fotografia: a questão é que se teria de aceitar que a crença (e conseqüentemente seu conteúdo), quando utilizamos a expressão ‘eu creio ...’, pudesse indicar correntemente o ‘substrato’ que está presente na mente do agente, o que poderia ser mostrado *nessa* fotografia. O equívoco, aqui, estaria no modo como se trata da esfera ‘psicológica’. Seria um erro supor que o tratamento da questão pudesse ser desenvolvido mediante um paralelo com a atividade da física, por exemplo (WITTGENSTEIN, IF, 2001, § 571, p. 128). O físico pode ver, ouvir, refletir e transmitir aquilo que observa nos fenômenos. Isso funciona como um critério. Entretanto, qual o *critério* de uso para o verbo *crer*? A ênfase para argumentação poderia ser: “Um ‘processo’ interno necessita de critérios externos” (Id. §580, p. 129).

---

<sup>111</sup>Leia-se PPCA como ‘Ponto de Partida para as alegações da Concepção Apresentacional’.

O argumento reivindicado é que muitas vezes nos confundimos e não notamos que pode haver ‘enredos’ gramaticais nos quais estamos metidos, particularmente no uso do verbo *crer*, cuja forma gramatical é idêntica a verbos como *cortar*, *mastigar*, *correr* (WITTGENSTEIN, IF, 2001, p. 162), proporcionando a ilusão de que, se quem *corta*, *corta* alguma coisa, quem *mastiga*, *mastiga* algo; ora, sendo assim, parece que quem *crê*, *crê* em algo, e esta crença é independente do próprio fato acreditado, assim como o que *mastigo* é diferente de minha boca e do ato de *mastigar*. Mas, isso seria aceitar que o critério para o uso do verbo *crer* em *primeira pessoa* é interno, já que os ‘outros’ não podem ‘enxergar’ aquilo que é acreditado (muito embora possam enxergar aquilo que estou *mastigando*). Na perspectiva da Concepção Apresentacional, isso será um erro conceber. A orientação dessa análise é destinada a mostrar que há um uso equivalente entre ‘eu creio que *p*’ e a asserção direta de *p*. Ora, se é assim, o critério de uso para asserções do verbo *crer* em primeira pessoa deverá ser idêntico à asserção direta de *p*; não fosse esse o caso, a Concepção Apresentacional não poderia gerar contradições a partir de sentenças Moore-paradoxais. A contradição só é gerada quando se assume que o significado de ‘eu creio que *p*’ e ‘*p*’ é idêntico, geralmente afirmando-se que o uso de ‘eu creio’, como radical sentencial, apesar de qualificar de certo modo o que foi dito (como veremos adiante, em Malcolm, por exemplo, afirmando que pode ter um uso hesitante a respeito de *p*), não tem significado distinto da asserção simples e direta de *p*.

Isso tem como conseqüência a rejeição de que a expressão ‘Eu creio que *p*’ possua *dois* papéis distintos, de modo a preservar a compreensão de que descreve um estado mental (MALCOLM, 1995, p. 200), isto é, em um uso, poderia dizer respeito *diretamente* à descrição desse estado, e, portanto, teria características internas, ao passo que *indiretamente* seria uma asserção sobre aquilo que está sendo acreditado; para Malcolm, essa seria uma leitura *distorcida* de PPCA (pois, tem a função de servir aos propósitos de uma defesa da função auto-referencial

para o verbo crer). Por um lado, qual a razão que faria com que ‘eu creio que  $p$ ’ reportasse um estado mental? Por outro, qual conexão haveria entre os dois papéis da expressão ‘eu creio que  $p$ ’? Novamente a metáfora da fotografia, empregada por Wittgenstein e citada acima, é trazida ao debate com o intuito de ‘desenredar’ o PM.

Ao asserir, o agente assegura, segundo Malcolm, que sua crença (concebida como um estado mental) é *confiável*, “uma representação confiável” (1995, p. 202). Poderíamos utilizar, em certas circunstâncias, uma fotografia para descrever aquilo de que ela é uma fotografia. No entanto, para Malcolm, ao passo que podemos desconfiar de nossas impressões sensoriais (posso errar ao supor a altura de um jogador de futebol, vendo-o das arquibancadas, por exemplo), não faria sentido desconfiar-se da fotografia no jogo de linguagem da asserção, já que não se possuiria nenhum critério externo que pudesse legitimar essa desconfiança: ao asserir, já assumo que a ‘imagem’ que possa estar contida na ‘fotografia’ é confiável: ao asserir que ‘creio que chove’ já possuo uma representação confiável do fato de estar chovendo. Isso quer dizer que o que significo, com essa expressão, é identifico àquilo que significaria ao asserir pura e simplesmente que ‘chove’.

A desconfiança sobre nossas crenças teria sentido se pudéssemos usar, como critério para nós mesmos, o modo como atribuímos (ou não) crenças a outras pessoas. Porém, para isso, costumamos observá-las, prestar atenção em suas ações, e então, a partir daí, fazemos inferências sobre aquilo que parecem acreditar. Agora, para que isso pudesse ser feito em relação a nós mesmos, em relação a crenças que nos atribuímos no presente, precisaríamos nos duplicar, para que nosso ‘outro’ indicasse que nosso comportamento parece confirmar que acreditamos naquilo

que asserimos, o que seria uma proposta exótica<sup>112</sup>. A seguinte passagem das IF costuma ser utilizada para ilustrar esse ponto:

Assim é como penso nisso: Crer é um estado da mente. Ele tem duração; e isso independentemente da duração dessa expressão em uma sentença, por exemplo. Assim, é um tipo de disposição em uma pessoa que acredita [*believing person*]. Isso me é mostrado no caso de outra pessoa por sua conduta; e por suas palavras. E desse modo, pela expressão ‘Eu creio ...’ tanto quanto pela simples asserção. – E o que se passa em meu próprio caso: como eu mesmo reconheço minha própria disposição? – Aqui me seria necessário ter notícia de mim como outros o fazem, escutar-me falando, para estar apto a retirar conclusões do que digo! Minha relação com as palavras é completamente diferente da dos outros (WITTGENSTEIN, IF, 2001, p. 252).

Em conseqüência, o uso da expressão ‘Eu creio ...’ na leitura Apresentacional é utilizado para rejeitar a hipótese fregeana de que uma asserção deve ser compreendida como a passagem de uma suposição (o pensamento, o conteúdo da asserção) a uma asserção, emitir-se um juízo sobre a proposição em questão. A expressão ‘eu creio que *p*’, como pretende identificar a Concepção Apresentacional, funciona de modo semelhante a simples asserção de *p*, pois não se pode dizer que há critérios (externos) que permitam descrever *como* o pensamento (a suposição) pode conferir força à asserção:

Quando você diz: Supondo-se que eu creia ...’, você está pressupondo toda a gramática da palavra ‘crer’, seu uso ordinário que você domina. – Você não está supondo um estado de coisas que, por assim dizer, é uma imagem que se apresenta sem ambigüidade a você, e assim que você possa acrescentar a esse uso hipotético outro uso assertivo diferente daquele ordinário. – Você não saberia de modo algum o que você estaria supondo aqui (i.e. o que, por exemplo, se seguiria de tal suposição), se você já não estivesse familiarizado com o uso do verbo ‘crer’ (WITTGENSTEIN, IF, 2001, p.164).

A Concepção Apresentacional nos pede para refletir sobre, no caso, os critérios de uso da expressão ‘eu creio ...’, os quais são colocados pela gramática do verbo crer, e essa gramática exclui a possibilidade de que algum elemento especial possa ser trazido no intuito de conferir um

---

<sup>112</sup> No quinto capítulo essa mesma questão será problematizada.

significado privado àquilo que foi asserido em primeira pessoa<sup>113</sup>. A suposição, quando colocada antes de qualquer verbo, deve indicar uma familiaridade prévia em relação à aplicação *desse* verbo. Por um lado, quando dizemos ‘supondo-se que eu corte a árvore’, a gramática de uso do verbo cortar já nos é familiar. E, quem corta, corta alguma coisa, como vimos, e o correto emprego desse verbo faz referência a um domínio público relativo àquilo que se pode cortar – isso funciona como critério. No caso do uso de verbos como cortar, “a relação entre uma asserção a correspondente suposição é que o que é asserido e o que é suposto é *a mesma*” (MALCOLM, 1995, p. 199), não há ‘nada mais’ sendo asserido. Distintamente, uma diferença apresenta-se no emprego da suposição ao verbo crer: aí não há identidade entre aquilo que é asserido e aquilo que é suposto; isso mostraria a diferença entre dizer-se ‘eu creio que *p*’ e ‘supondo-se que eu creia que *p*’, e essa diferença de emprego é lógica:

Mas seria correto dizer que ‘Eu creio que está chovendo’ *não* é a asserção que corresponde à suposição ‘Supondo-se que eu acredite que está chovendo’? Certamente não. Qual outra asserção seria a correspondente? Não há resposta. Nós precisamos simplesmente *aceitar* essa característica peculiar da gramática lógica do ‘eu creio’ (MALCOLM, 1995, p. 199).

A expressão ‘eu creio ..’, na Conceção Apresentacional, possui apenas uma função de informação, não de representação: o falante pode ‘relatar’, mas não descrever o que se passa em sua mente (GLOCK, 1998, p. 116). Ao dizer ‘creio que está chovendo’, informo a meu interlocutor que está chovendo, o que poderia fazer do mesmo modo simplesmente ao dizer ‘está chovendo’: aí, então, tem-se, nessa perspectiva, identidade de significado. Essa seria uma peculiaridade de verbos como ‘crer’, e assim parece *dever* ser aceito. Pois, se não há critério

---

<sup>113</sup> É exatamente argumentando sobre esse ponto que se costuma associar soluções ao PM à luz da Conceção Apresentacional aos argumentos de Wittgenstein contra uma *linguagem privada* (Por exemplo, veja-se o apêndice do livro de Luiz Hebeche, *O Mundo da Consciência: Ensaio a partir da filosofia da psicologia de L. Wittgenstein*, 2002). As mesmas críticas que se faz ao uso privado do verbo crer, sob essa leitura, podem ser estendidas a outros verbos psicológicos.

externo para validar aquele ‘algo mais’, suposto na suposição, assenta-se no uso da expressão um caráter apenas informativo, não descritivo de um aspecto mental.

#### 4.2) O uso do verbo crer em primeira e terceira pessoas

Por que, na Concepção Apresentacional, o verbo crer não pode ser utilizado em primeira pessoa para descrever o que se passa ‘na mente’ de uma pessoa? Aqui, como complemento às críticas à função auto-referencial para o mesmo, a resposta será complementada pela distinção de uso desse verbo em primeira e terceira pessoas, brevemente mencionada antes: “Eu digo sobre alguém ‘Ele parece crer ...’ e outras pessoas dizem isso de mim. Assim, por que nunca posso dizer isso de mim, nem mesmo quando outros dizem isso de mim com *razão*? – Então eu não posso me ver e ouvir? – Isso pode ser dito” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 163). Que tipo de considerações se costuma extrair dessa passagem?

Para Linville & Ring (1991, p. 303), quando asserimos a expressão ‘Eu creio que  $p$ ’, a única coisa que estamos fazendo é oferecer um veredicto sobre o valor-de-verdade de  $p$ , nada é dito sobre *quem* faz o veredicto. Ao contrário, quando dizemos que ‘ele crê em  $p$ ’, não utilizamos a expressão para oferecer um veredicto sobre  $p$ , isso não teria sentido, mas levantamos uma *hipótese sobre* a crença dessa pessoa. Algumas interpretações de por que essa peculiaridade se apresenta na gramática do verbo crer são correntes na Concepção Apresentacional.

Por um lado, o uso do verbo crer em relação a uma terceira pessoa é possível, pois observamos suas ações, seu comportamento. Por exemplo: se observamos nosso vizinho saindo de casa cedo da manhã com um guarda-chuva na mão, podemos inferir que ele acredita que vai chover, independentemente se nós mesmos tenhamos ou não a mesma crença. Aqui, não levantamos uma hipótese sobre o que acreditamos em relação à condição do tempo; inclusive,

podemos olhar pela janela nesse mesmo instante, observar o dia que amanhece e dizermos/pensarmos: ‘Hoje não chove de jeito nenhum, o vizinho deve estar louco!’. Por outro lado, essa mesma observação, quando inclinada a nós mesmos (na perspectiva de primeira pessoa), carece das mesmas oportunidades de observação, como discutimos antes: “já que a afirmação ‘eu creio que está chovendo’ não é baseada na auto-observação, a única observação que será provável sobre isso é uma observação do tempo” (MALCOLM, 1995, p. 203).

Outro suporte à leitura apresentacional é a hipótese de que, se existisse um verbo cujo significado fosse ‘crer falsamente’, esse verbo careceria de conjugação na primeira pessoa (WITTGENSTEIN, 2001, p. 163). Não haveria critério para indicar essa ausência de crença (como poderia mostrar que não creio em  $p$ ?), do mesmo modo que pareço vedado a *mostrar a crença* que tenho em  $p$ , se aqui se fosse pensar em uma descrição<sup>114</sup>. Com esse argumento pretende-se vedar a possibilidade de que a imaginação possa identificar um estado mental em que as proposições Moore-paradoxais façam sentido. Se houvesse uma fotografia em que, digamos, estivéssemos olhando para o céu e com um guarda-chuva na mão, uma terceira pessoa poderia olhar a fotografia e dizer (ou pensar): ‘W. crê que vai chover’, assim como o faria quando visse W. na rua com o guarda-chuva – mas isso não nos é possível fazer de nós mesmos. Supõe-se, comumente, que “mudanças no pronome produzem alterações meramente gramaticais do que lógicas naquilo que é dito ou asserido” (LINVILLE & RING, 1991, p. 301). A lógica da asserção da expressão ‘eu creio que  $p$ ’, por seu turno, indica que tem uso semelhante (funciona de modo semelhante) a asserção direta de ‘ $p$ ’. Pelo fato de que o uso, nas referidas asserções de ‘eu creio que  $p$ ’ e ‘ $p$ ’, é o mesmo, careceríamos de um critério que identificasse como a introspecção agregaria qualquer elemento novo para a significação de uma expressão.

---

<sup>114</sup> Essa leitura da referida passagem também será problematizada em nosso último capítulo.

A atenção para esse ponto tende a enfraquecer o uso canônico da expressão ‘A crê que  $p$ ’ como se, ao substituir-se a letra A, na fórmula, por qualquer pronome pessoal, se garantisse que o mesmo ‘conteúdo’ estaria sendo dito ou asserido em quaisquer casos. Se substituirmos A por ‘ele’, em ‘Ele crê que está chovendo’, não se fala sobre as condições climáticas, mas sobre a pessoa que é o sujeito da sentença. Desse modo, tende-se a generalizar a substituição para qualquer pronome, inclusive para o ‘eu’, sustentando-se que se fala, então, da pessoa, quando na verdade as condições lógicas para tanto escapam à possibilidade do relato pessoal de uma experiência ‘interior’.

É por isso, para a Concepção Apresentacional, que se costumou inclinar o uso do verbo crer à função auto-referencial, criando-se confusões, pois pareceria indicar-se um ‘aspecto mental’ sendo asserido, quando na verdade essa é uma constatação equivocada (LINVILLE & RING, 1991, p. 303). Por exemplo, posso asserir ‘eu creio  $p$ ’ com o intuito de gerar uma controvérsia (talvez sabendo que o assunto é de fato controverso), embora eu mesmo não tenha nenhuma dúvida respeito do que asseri. No entanto, ao se observar corretamente o contexto do proferimento, a possibilidade de que pudesse estar referindo alguma propriedade mental que seja diferente de  $p$  é, para os autores, excluída; a leitura da seguinte passagem das IF é trazida ao debate para se tentar ilustrar o argumento: “Não reconheça uma asserção hesitante como uma asserção de hesitação” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 164). Na leitura da Concepção Apresentacional, a hesitação *não* se refere à própria pessoa, no caso, mas à própria asserção. Por exemplo, se alguém me pergunta se acredito que Lula elegerá seu sucessor, respondo ‘Sim, acredito’, ou ‘Não, não acredito’. Para Linville & Ring (1991, p. 304), ao responder dessa forma não digo nada a meu respeito, mas tão somente sobre o fato de Lula eleger ou não seu sucessor, embora o que asseri me esteja *endereçado*: “que você tenha falado e desse modo aberto à

possibilidade de inferências serem feitas sobre você mesmo não é a mesma coisa que asserir algo sobre você mesmo” (Id. Ibid.).

Em algumas circunstâncias, quando estou sobre a pressão de um interrogatório, por exemplo, digo ‘creio tal e tal’ para me ‘safar’ de uma tortura (Id., p. 304-5). Nesse contexto, seria estranho que eu dissesse apenas ‘tal e tal’, pois não pareceria comprometer-me com o que gostariam os torturadores que me compromettesse (muito embora pudesse tê-lo feito sem prejuízo da informação que era buscada). É nesse sentido que é interpretado o seguinte comentário de Wittgenstein: “o jogo de linguagem do informar pode ser mudado de modo que a informação não sirva para informar o ouvinte sobre a questão, mas sobre a pessoa que dá a informação. Isso acontece, por exemplo, quando o professor examina um aluno. (Você pode medir para testar o metro)” (2001, p. 162).

Um aluno, quando responde a um teste oral feito pelo professor, enfatiza um resultado (que pode não ser o correto!) dizendo ‘creio que é tal e tal’. Uma pergunta que defensores da Concepção Apresentacional fariam, nesse caso, seria: quando o aluno diz que ‘crê que foi tal e tal’, essa informação diz *mais* respeito a um privilégio ‘mental’ que possui em relação ao conteúdo estudado, e menos em relação àquilo que caracteriza ‘tal e tal’? A resposta seria ‘não’, já que não há como duvidar da própria crença; então, em realidade, o aluno apenas fala de ‘tal e tal’ (muito embora a resposta não fosse ‘tal e tal’, diferentemente do que esperava escutar o professor, isso apenas indicaria um erro do aluno em seu teste de proficiência).

### **4.3) A Concepção Apresentacional em quatro soluções wittgensteinianas ao PM**

Explícita ou implicitamente, quatro comentadores do PM comprometem-se com o que expomos em 4.1 e 4.2, e se tenta mostrar que em realidade 1 e 2 são contradições ‘disfarçadas’, e, por isso, devem ser eliminadas pelo senso comum, assim como as contradições formais o são. O sentido mais amplo que parece ganhar o conceito de lógica, para esses autores, pressupõe a observação das *regras* que disciplinam o correto uso verbal da expressão ‘eu creio ...’, cancelando-se certo tipo de pressuposições que caracterizam o PM como um problema, quando, na verdade, se deve notar que o mesmo se dissipa ao atentarmos para o emprego correto daquela expressão. As quatro soluções a serem apresentadas, pois, podem ser colocadas no horizonte daquilo que se costuma associar ao ‘segundo’ Wittgenstein: a idéia de *terapia* filosófica, quando os problemas se mostram pseudo-problemas ao atentamos para o modo como a linguagem *funciona*.

#### **4.3.1) A solução de Kent Linville & Merrill Ring ao PM**

Se tivermos o cenário exposto em 4.1 e 4.2 à disposição, a solução de Linville & Ring (1991) é bastante simples de ser reconstruída. Os autores sustentam que a asserção de uma sentença da forma 1, como, por exemplo, ‘Está chovendo, mas não creio que esteja’, é uma asserção contraditória: ao asserir ‘eu não creio que está chovendo’ atribuo um veredicto sobre a chuva, o mesmo que faria ao asserir simplesmente ‘Não está chovendo’. A asserção de 1 equivale, portanto, a ‘Está chovendo e não está chovendo’.

O segundo caso analisado pelos autores não é propriamente o da sentença da forma 2 ('Está chovendo, mas creio que não esteja', por exemplo), como apresentamos, mas 'Eu creio que está chovendo, mas não está', uma asserção igualmente exposta ao 'erro' pela mesmas razões. Contudo, a prerrogativa também se pretende valer para o caso de 2, do modo como apresentamos, "pois minha asserção do último conjunto ['creio que não-*p*'] é também [considerada] uma asserção de não-*p*" (WILLIAMS & GREEN, 2007, p. 8), o que me faz asserir uma contradição do mesmo modo em 2. Portanto, o cenário que envolve este tipo de solução, ao associar a 'pretensa' absurdidade de 1 e 2 a casos de contradição, é preciso manifestar, explica o 'fenômeno' desconsiderando a proibição sugerida por J. Williams, referida na exposição de nossa Condição C<sup>115</sup>.

A argumentação utilizada para a solução está justamente baseada na rejeição à função auto-referencial para o verbo crer, bem como nas observações sobre as distinções de uso do verbo crer na primeira e a terceira pessoas do singular. Como Linville & Ring rejeitam que a expressão 'eu creio ...' possa dizer respeito a 'algo interno' sobre a pessoa, a TGA de Moore não tem valor explicativo algum. Para os autores, assim, não vale o princípio de que, ao dizer *p*, por essa razão creio que *p*: "dizer não implica crer, implica 'Ele crê': 'Ele disse *p*', assim (*ceteris paribus*) ele crê que *p*'" (1991, p. 306). Encontrar a relevância para TGA seria ter-se de construir um cenário onde pudéssemos nos dividir em duas pessoas distintas, e uma de nossas 'duas pessoas' se interessaria em descrever, tal qual fazem os outros sobre nós, a nossa crença:

---

<sup>115</sup> As conseqüências dessa tomada de posição começarão a ser esclarecidas na seção final desse capítulo e, posteriormente, em nosso capítulo final.

Se escutasse as palavras de minha boca, poderia dizer que outra pessoa falava por meio dela. ‘A julgar pelo que disse, *isso* é em que acredito’. Agora é possível pensar nas circunstâncias em que essas palavras fariam sentido. E então seria possível que alguém dissesse ‘Está chovendo e não creio’, ou ‘Parece que meu ego acredita nisso, mas isso não é verdadeiro’. Alguém teria de apresentar uma figura cujo comportamento indicaria que duas pessoas falavam por minha boca (WITTGENSTEIN, 2001, p. 164).

#### 4.3.2) A solução de Norman Malcolm ao PM

Na solução proposta por Norman Malcolm, novamente aquilo que foi pressuposto em 4.1 e 4.2 está valendo: há um uso diferente para o verbo *crer* em primeira e terceira pessoas. Na terceira pessoa, o verbo *crer* destina-se a realizar uma descrição daquilo que possivelmente se constitua como a crença de uma pessoa em um estado de coisas. Na primeira pessoa, o uso deste verbo é diferente, já que pressupõe que já se saiba sobre aquilo que se está asserindo, e “eu não tenho de inferir isso de minhas ações e palavras” (MALCOLM, 1995, p. 203) em seu uso corrente. Esse ‘saber da crença’, por seu turno, provoca certa circularidade se nos perguntamos sobre sua origem, pois, de nada posso, para Malcolm (1995, p. 203) inferi-lo, a não ser simplesmente dizer que sei que creio em certo estado de coisas.

Sendo assim, sentenças Moore-paradoxais serão consideradas auto-contraditórias, pois o que é sustentado em 1 e 2 equivale a ‘ $p \ \& \ \sim p$ ’. Uma característica da solução de Malcolm é a tentativa de explicar a *razão* da auto-contradição por meio de uma característica peculiar do uso corrente de asserções pré-fixadas pelo operador de crença, de modo diverso àquele de Linville & Ring.

Para Malcolm (1995, p. 197), usar a expressão ‘eu creio que  $p$ ’ em uma asserção significa estar *cauteloso* ou *hesitante* em relação a  $p$ . O exemplo dado para ilustrar esse uso é o seguinte: se não sei como está o tempo, e quero saber se carrego ou não meu guarda-chuva, peço a alguém que está próximo da janela para que observe o que se passa na rua. Logo após fazê-lo, supostamente receoso por não ter uma ‘conclusão’ sobre o que viu, a pessoa diz ‘Creio que está chovendo’. Tomo, então, sua asserção como expressão de cautela, e carrego comigo o guarda-chuva. Para o autor, levaria o guarda-chuva do mesmo modo se ela tivesse disto simplesmente ‘Está chovendo’.

Aqui, não se tem uma defesa de que sempre uma asserção será cautelosa ou hesitante, mas o ‘tom de voz’ empregado parece ocultar esse zelo: “‘eu creio ...’ é usado para executar a regra de tal tom de voz” (MALCOLM, 1995, p. 198). A sugestão é que o mesmo zelo poderia ser percebido se a pessoa dissesse ‘Pode ser que esteja chovendo’, ‘Talvez esteja chovendo’, etc., muito embora em outros contextos as mesmas sentenças possam ter uso diverso. O tom de voz pode mesmo ser usado, em certas circunstâncias, para indicar uma ênfase ao usarmos a expressão ‘eu creio ...’, mas determinar isso depende das condições contextuais em que a fala foi realizada.

#### **4.3.3) A solução de Arthur Collins ao PM**

A. Collins (1996) também se propõe a mostrar que 1 e 2 se constituem casos de contradição, apesar de nem 1, nem 2 serem contradições ‘em forma’. Sua análise, no entanto, depende menos (em estrutura) de uma crítica direta à função auto-referencial para o verbo *crer* do modo como apresentamos (a saber, como em Linville & Ring e Malcolm), apesar de indiretamente também poder mostrar que o problema não passa por uma defesa do conceito de

crença como um ‘estado privado’, já que uma crença será concebida como *risco epistêmico*: “na dependência de erro que é uma parte intrínseca do conceito de crença” (COLLINS, 1996, p. 308).

Quando alguém diz que crê em  $p$ , para Collins, está certo que  $p$  é o caso, e estará errado se  $p$  não for o caso. Esse é o risco epistêmico que o falante assume. O risco epistêmico pode ser expresso da seguinte forma:

RE<sup>116</sup>: Se  $p$ , estou certo sobre  $p$ , e se  $\sim p$ , estou errado sobre  $p$ .

Nota Collins que deve haver correlação em ER entre a dependência do erro e a propensão de se estar certo (1996, p. 309). Assim, conclui que, semanticamente, ‘Se  $\sim p$ , estou errado sobre  $p$ ’ também expressará a crença em  $p$ , que há equivalência entre as sentenças. Esse é o passo que permite com que Collins reescreva o caso de 1 da seguinte forma:

- 1: ‘Eu creio em  $p$ , mas não  $p$ ’

- 1RE: ‘Se  $\sim p$ , estou errado sobre  $p$ , mas não  $p$ ’

o que acarreta

- HM-P: Estou errado sobre  $p$ <sup>117</sup>, uma ‘herdeira de sentença Moore-paradoxal’.

---

<sup>116</sup> RE: Risco Epistêmico.

<sup>117</sup> Para se mostrar que a substituição vale para o caso de 1, como apresentamos, a saber, ‘ $p \& \sim Bp$ ’, a equivalência, seguindo a argumentação de Collins, requer maior ‘exercício’ de nossa parte. Reescrevendo 1 de acordo com RE: ‘ $p \& \sim (Se \sim p, estou errado sobre p)$ ’; 2. eliminando a conjunção em 1: ‘ $\sim (Se \sim p, então estou errado sobre p)$ ’; 3. Aplicando De Morgan em 2: ‘ $\sim p$  e não estou errado sobre  $p$ ’; 4. eliminando a conjunção em 3: ‘não estou errado sobre  $p$ ’; 5. Mas, se não estou errado sobre  $p$ , então,  $p$ ; 6. No entanto, também tenho ‘ $\sim p$ ’, por eliminação da conjunção em 3; assim, 7. ‘estou errado sobre  $p$ ’ na asserção de 1. Para o caso de 2, a prova não é possível, mostrando a dificuldade do autor em tratar desse caso.

Para Collins, ‘Estou errado sobre  $p$ ’, como herdeira de uma sentença Moore-paradoxal, traz consigo a característica de ‘parecer’ poder ser verdadeira, já que em circunstâncias ordinárias parece que falantes podem estar errados sobre aquilo que asserem. Aqui, pareceria que se ‘autoriza’ a possibilidade HM-P, assim como se pareceria autorizar a possibilidade de sentenças da forma 1, apesar de sabermos que a absurdidade contida em ambas deve ser explicada. Mas, se HM-P é absurda como 1, já que são consideradas equivalentes por Collins, por que, então, não se pode asseri-la? Em HM-P, há uma espécie de ‘avaliação’, segundo Collins, do julgamento que a pessoa que asserer realiza. Ao realizar esse julgamento, ela atribui um valor de verdade para  $p$ . Contudo, independentemente do valor-de-verdade que  $p$  possua (se  $p$  é ‘verdadeira’ ou ‘falsa’),  $p$  tem valor-de-verdade distinto.

O problema, para Collins, não diz respeito à impossibilidade de que alguém possa realizar uma avaliação sobre aquilo em que acredita. É possível que pessoas avaliem suas crenças e, após a investigação, descubram que estavam erradas sobre a crença que julgavam possuir. Contudo, essa avaliação não pode atribuir um uso da correspondente asserção ‘Eu estou errado sobre  $p$ ’, se ela diz respeito à crença *atual* que o falante possui após a avaliação: “É permitida ao falante essa retórica, embora qualquer pessoa entenda que o falante, de fato, *não considera que ele mesmo esteja errado*” (COLLINS, 1996, p. 310). A validação retórica da asserção de HM-P, portanto, não quer dizer que a crença atual esteja sob suspeita, mas que se avalia, nesse momento, o caso de se ter possuído aquela crença *anteriormente*. A correção de uso que se faria necessária para não se cair em um suposto ‘erro’ de emprego da asserção, superando o uso retórico (e equivocado de HM-P), seria asserir-se ‘Eu estava errado até agora’, e, portanto, que não mais estou *agora*. Caso contrário sugere-se que estou asserindo simultaneamente ‘verdadeiro’ e ‘falso’ para  $p$ , sustentando uma auto-contradição (muito embora a sentença não seja auto-contraditória em

forma), o que nada tem de absurdo ou paradoxal para o autor, pois contradições não são consideradas absurdas ou paradoxais, mas erros eminentes.

#### 4.3.4) A solução de Jane Heal ao PM

A solução de Jane Heal ao PM também pode ser incluída no campo da Concepção Apresentacional, mas é preciso fazer justiça à autora e dizer que ela pretende se afastar da maneira *padrão* com que, particularmente, Linville & Ring e Malcolm tentam apresentar suas soluções. Heal (1994, p. 7) opõe-se ao modo como se pretende neutralizar ou remover a expressão ‘eu creio ...’ naquelas posições, desse modo gerando contradições. Para a autora, se pode problematizar a demasiada confiança no fato de que podemos ter ‘evidência conclusiva’ para atribuir crenças a uma terceira pessoa (quando dizemos que A crê em tal porque se comporta desse e daquele modo), bem como a nós mesmos (ao se afirmar que há equivalência entre ‘eu creio em *p*’ e ‘*p*’ simplesmente): “O custo de adotar essa posição é representar quem pensa (e sua potencial audiência) tentando passar por alto todos os modos da crença – isto é, sua reconhecida falibilidade – o que gerou o paradoxo em um primeiro momento” (Id. Ibid.).

Vedar a dúvida em relação as nossas crenças, assim como se pretende com a crítica à função auto-referencial para o verbo crer (com isso, esclarecendo apenas *papéis* que possam ter os usos da expressão ‘eu creio ...’ na fala ordinária), pode recolocar, para Heal, uma das perguntas originárias da discussão sobre o PM: “Por que, por conseguinte, uma pessoa não pode auto-atribuir a si mesma um estado de crença no momento em que reconhece sua falsidade?” (Id. Ibid.)<sup>118</sup>. Segundo a autora, aquelas soluções não dizem nada a respeito disso<sup>119</sup>.

---

<sup>118</sup> Heal antecipa uma de nossas preocupações a serem expostas no capítulo seguinte, a saber, por que não podemos pensar e asserir sobre nós mesmos, assim como o podem fazer os outros sobre nós (particularmente sobre aquilo que

A suposta dificuldade procura ser resolvida, pois, assumindo-se que o uso da expressão ‘eu creio ...’ deve ser compreendida “*conjuntamente* com certas práticas de atribuição [da expressão]” (HEAL, 1994, p. 20) de modo a se gerar o aspecto contraditório mencionado antes. A suposição primordial é de que pessoas são treinadas a usar o verbo *crer*, elas são treinadas a serem crentes. Isso faz com que Heal necessite acomodar três teses (Id. Ibid.):

(A): a atribuição de crenças às pessoas se dá por meio de práticas observáveis em suas condutas;

(B): as pessoas são ‘treinadas’ a usar ‘eu creio que *p*’ de modo substitutivo ao emprego da simplesmente de *p* – elas não procuram critérios para a crença em *p*, e quando o fazem, buscam evidência apenas no estado de coisas *p* –; se a evidência já foi consolidada, as pessoas, para Heal, não checam nem o estado de coisas *p*, nem tampouco sua fala de ‘eu creio em *p*’;

(C): o uso da expressão ‘eu creio ...’ indica auto-atribuição, pois o falante satisfaz aquilo que está pressuposto em (A), e o faz com autoridade, em razão de sua sinceridade no ato-de-fala: “Assim, a inexistência de conduta apropriada é motivo para questionar a verdade da auto-atribuição de crença e ao mesmo tempo motivo para questionar sua sinceridade” (HEAL, 1994, p. 21).

De maneira a evitar que se questione se a pessoa, em caso de uso ‘inadequado’ da expressão, não cometeu o ‘erro’ em virtude de possuir “algum mecanismo auto-perscrutador inconsciente operando” (Id. Ibid.), a relação que Heal defende haver entre (B) e (C) se manteria em virtude de um tipo de *caráter performativo* no uso do verbo *crer* em primeira pessoa. A autoridade que daí advém se estabelece, nessa solução, por meio de uma característica

---

pensamos). Isso gera na perspectiva da Concepção Apresentacional uma ausência completa da autoridade de primeira pessoa (muito embora essa autoridade, como se pretende destacar, não se constitua em nenhuma forma de privilégio de primeira pessoa). Voltaremos a essa questão na próxima seção.

<sup>119</sup> Heal também chama a atenção à dificuldade de se tratar o caso de 1 naquelas interpretações: “(..) where ‘I do not believe that *p*’ is taken as a self ascription of ignorance as to whether *p*, then we do have a genuinely different conceptual structure. We could get some equivalence between ‘I do not believe that *p*’ and the claim that not *p* only by imagining our thinker or speaker to take him or herself to be omniscient. (‘What I am not aware of, is not there to be thought of’.) This looks several degrees madder even than a claim of infallibility” (1994, p. 7).

constitutiva de atos-de-fala, e não por uma defesa epistemológica de um acesso de primeira pessoa. Aqui, uma resposta pretende ser derivada da sinceridade de falantes em asserções:

Eu *não* quero dizer com isso que haja um elemento de escolha em questão. Uma pessoa não escolhe suas crenças. A proposta não é que dizer ‘Eu creio que *p*’ (que é uma ação voluntária) constitui a crença que *p*. A autoridade construída em nossas práticas com ‘crer’ é autoridade somente para pronunciamentos *sinceros* de primeira pessoa; nós incorporamos na prática que questionar a verdade também precisa ser questionar sinceridade (Id. *Ibid.*).

Na fala, para Heal, já está contida a representação de como acreditamos que as coisas sejam (estejam). Essa característica não faz invocar nenhum acesso de primeira pessoa que seja de privilégio, a manifestação da crença em *p* no ato-de-fala é resultado simultâneo de se pensar que acreditamos em *p*, consideradas as situações ‘felizes’ em que proferimentos são realizados<sup>120</sup>.

Eliminar o PM no âmbito dos atos-de-fala seria, então, atentarmos para o fato de que, caso dissermos em primeira pessoa (sinceramente) ‘eu creio que *p*’, expressamos uma crença que está ‘constituída’ para nós. Se for assim, essa é uma maneira de dizer simplesmente *p*. Então, isso contradiz o que é asserido na outra metade da conjunção, a saber, não-*p*<sup>121</sup>. A confusão que supostamente levaria a se pensar que as sentenças descobertas por Moore eram absurdas (e paradoxais) é devido ao fato de que a expressão ‘eu creio que *p*’ “é ao mesmo tempo membro de duas classes diferentes” (Id. 1994, p. 22):

---

<sup>120</sup> Heal se vale de Austin para diagnosticar situações de fala em que não parece haver motivo para se desconfiar do desempenho de falantes, isto é, no caso de estarem alterados por razões quaisquer, o que invalidaria o diagnóstico proposto pela autora.

<sup>121</sup> A solução, aqui, é para um caso similar ao de 2: ‘Eu creio que *p*, mas não-*p*’. Mas, e para 2, como apresentamos, e 1, como também como apresentamos, todo esse movimento de análise performativa’ valeria? Para o modo como apresentamos 2 (*p* & B ~*p*) não parece haver problema. Mas, valeria para o caso de 1 (*p* & ~B *p*)? Para gerar a contradição, dever-se-ia mostrar que não ter a crença em *p* é ter-se a crença em não-*p*, movimento que não é realizado pela autora.

Por um lado, é uma auto-descrição de mim como crente, e como tal tem todas as possibilidades de transformação gramatical, permitindo inferência e possibilidade de incompatibilidade com a evidência comportamental que isso envolve. Por outro lado, é a expressão da crença em  $p$ , um modo alternativo de dizer o que também poderia ser dito com ' $p$ '. Quando sentimos a contradição em um proferimento mooreano nós escutamos 'eu creio que  $p$ ' no último sentido. Quando ficamos confusos sobre por que o proferimento é contraditório, escutamos no primeiro sentido (Id. Ibid.).

Heal também procura mostrar qual a razão que faz com que o 'conteúdo' de um 'pensamento' de sentença Moore-paradoxal seja absurdo. Como apontamos, o uso da expressão 'eu creio ...' na fala não constitui, para a autora, uma crença, mas a crença é constituída na medida em que a performance sincera de falantes faz com que suas audiências atribuam-lhe crença no que disse. Esse é o motivo que assegura que se possa perceber contraditoriedade em asserções de sentenças Moore-paradoxais, visto que são asserções contraditórias simultâneas em uma mesma asserção.

No entanto, por 'eu creio que  $p$ ' fazer parte de duas classes distintas, a confusão originada pelo pertencimento da expressão à primeira classe sugerida por Heal também faz com que, ao concebermos alguém tendo um daqueles 'pensamentos', inferirmos que tem "uma representação que é ao mesmo tempo sobre o eu e sobre o mundo" (Id. Ibid.). Então, a pessoa tem a crença em  $p$ , a qual diz respeito ao mundo, e, ao mesmo tempo, supõe-se que ela representa o mundo dessa forma, possuindo a crença de que crê em  $p$ . Assim, simultaneamente, ela parece pensar, ao mesmo tempo, coerente e incoerentemente, o que geraria a tensão e a correspondente absurdidade do respectivo 'pensamento'.

#### 4.4) Criticando a Concepção Apresentacional

A Concepção Apresentacional é colocada como uma alternativa às soluções assercionistas do primeiro capítulo, bem como às soluções apresentadas no terceiro capítulo, visto que se pretendia, por meio do uso de primeira pessoa do verbo *crer*, esclarecer aquilo que supostamente haveria de absurdo, ou mesmo paradoxal, envolvendo o PM, sem o compromisso (ou ao menos, no caso de Heal, sem *todo* o compromisso) que aquelas soluções, vistas nos capítulos anteriores, teriam de assumir. Contudo, aqui também há dificuldades que merecem nossa atenção.

No início do capítulo IV, mencionamos que a leitura que se faz de Wittgenstein, mais ou menos aproximada dos argumentos centrais que destacamos em 4.1 e 4.2, pode ser considerada canônica. Isso, na medida em que se pretendeu transformar reflexões wittgensteinianas aos usos supostamente equivocados de verbos psicológicos em primeira pessoa na assunção da *impossibilidade* de que crenças pudessem revelar ‘algo’ sobre o que se passa na vida psicológica das pessoas. Pretendeu-se excluir da gramática filosófica o emprego da expressão ‘eu creio ...’ quando utilizada com sentido psicológico, a qual deveria ser concebida, ao contrário, tão somente como uma espécie de modo de apresentação do estado de coisas que é mencionado na fala. Se as respectivas argumentações investigadas fossem satisfatórias, seria possível mostrar o cumprimento de quase a totalidade dos requisitos que propusemos como condições. Contudo, queremos mostrar, aqui, que a Concepção Apresentacional *não* deve ser considerada satisfatória para uma solução ao PM.

De início, colocar o foco da discussão dessa maneira pode não parecer, ao leitor, que atinja, em primeira instância, a última solução aqui discutida, a saber, a de Jane Heal. Tentaremos mostrar que sim. Começaremos por mostrar que a solução de Heal também possui o flanco aberto e que padece das mesmas dificuldades que as soluções de Linville & Ring, Malcolm e Collins

parecem trazer consigo. Após, nosso objetivo, com um movimento de crítica à Concepção Apresentacional como um todo, será indicar o que não parece esclarecido nessa posição, será ‘limparmos o terreno’ para uma oferta de solução ao PM que queremos defender no último capítulo desse trabalho, a qual pretende dar cabo das condições de análise que propusemos ao início, esclarecendo o que se considera ‘estranho’ com as sentenças Moore-paradoxais da maneira mais adequada aos propósitos de responder as Condições de Análise elencadas no início desse trabalho.

A primeira dificuldade que parece se impor a Heal diz respeito ao enfoque do PM por meio de uma abordagem performativa de atos-de-fala. É fundamental, para sua solução, que a atribuição de crença às pessoas seja construída à base de sua sinceridade. Uma crença só se constitui em uma pessoa, para a autora, quando sinceramente ela assere que crê em certo estado de coisas. Contudo, já procuramos mostrar no segundo capítulo (particularmente discutindo a solução de Williams à absurdidade de asserções de sentenças Moore-paradoxais) que o sucesso, se assim podemos chamar, de atos-de-fala não passa simplesmente por aceitarmos que pessoas são sinceras em uma asserção, e disso julgarmos que acreditam no que asseriram.

Por um lado, embora as pessoas pareçam ser sinceras em atos-de-fala, de modo geral, convém lembrar que pode haver asserções de reconhecidos mentirosos, cuja informação anexada (de que temos boa razão para julgá-la procedente, por outros motivos) seja firme as nossos propósitos, sem que com isso julguemos que acreditam no que asseriram. Por outro lado, Baldwin (2007, p. 80) também alerta para possíveis asserções de crença religiosa que problematizam o cenário proposto por Heal: alguém que tenha perdido sua fé, mas, que não o admita a si próprio, pode assere sinceramente que crê que Deus exista, muito embora, por esse motivo, a respectiva crença não lhe ‘ressurja’ pelo simples fato de que foi asserida. Esses contra-exemplos mostram

que considerar que a sinceridade de falantes possa constituir-lhes crenças é uma posição demasiado ingênua.

Ao mesmo tempo, Heal também assume um compromisso demasiado forte, e não parece dar-se conta, ao postular sua explicação de por que a absurdidade de PM também residiria no ‘pensamento’: para ela, o que assegura, a outras pessoas, a crença de *S* (uma pessoa qualquer) em *p* é a crença de segunda ordem de que *S* acredita que crê que *p*. No entanto, que defesa dessa posição seria possível para Heal? Baldwin (Id. Ibid.) observa corretamente que isso implicaria um tipo de regresso inevitável na tomada de posição da autora: “o que constitui a crença de primeira pessoa de ordem superior, senão a declaração dessa crença que precisa ela mesma ser sincera?”.

No entanto, o principal problema que enfrentará está na atribuição de dois papéis distintos à expressão ‘eu creio que *p*’. O sentido de contradição só é percebido, para Heal, quando o desempenho do falante frustra a audiência que reconhece, por causa de sua asserção ser sincera, que ele afirma e nega o mesmo estado de coisas simultaneamente (asserir ‘eu creio que *p*’, por essa crença estar constituída pela sinceridade do falante, seria asserir-se simplesmente ‘*p*’, mas também há não-*p* na mesma asserção) – o segundo ‘papel’ de uma asserção. Entretanto, como não se pode generalizar que a constituição de crença de uma pessoa esteja assentada no fato de sua asserção ser sincera, como gostaria a autora, isso enfraquecerá o *plus* de sua solução em relação aos demais autores investigados nesse capítulo por dois motivos.

Primeiro, pois a pessoa não teria como justificar (a si própria) a razão (performativa) que faz com que *não* possa “auto-atribuir a si mesma um estado de crença no momento em que reconhece sua falsidade” (HEAL, 1994, p. 7). Mais grave ainda: o papel descritivo da expressão ‘eu creio que *p*’ (que não parece poder ser considerado ‘predominante’ por Heal), concebida *também* como representação de como as coisas se passam em mim, e ao mesmo tempo no mundo, isto é, a minha descrição como crente (“e como tal [possuindo] todas as possibilidades de

transformação gramatical, permitindo inferência e possibilidade de incompatibilidade com a evidência comportamental que isso envolve” (Id. Ibid.)), permite que se instale novamente a dúvida originária que temos em relação ao PM (DE ALMEIDA, 2001, p. 39)<sup>122</sup>. Se Heal não pode assegurar, por meio da alegação de sinceridade, que ‘eu creio *p*’ constitua uma crença *sempre* no sentido desejado, permaneceremos à procura de uma resposta para “o sentido incômodo [em] que o pensamento mooreano [parece] ambos, coerente e incoerente” (HEAL, 1994, p. 23).

Em segundo lugar, pelo fato da ausência de uma boa razão performativa na suposta manifestação de crença em primeira pessoa, implicará que Heal apenas poderia encontrar refúgio na saída argumentativa (indesejada pela autora!) de que a única coisa que se poderá afirmar é que se realizam inferências sobre a vida psicológica das pessoas (de um ponto de vista de terceira pessoa). A garantia, a saber, de que podemos estar seguros que a vida psicológica das outras pessoas é tal como concebemos, dá-se apenas por meio da observação de suas condutas, comportamentos, etc., e isso nós nunca podemos fazer em relação a nós mesmos. Isto é, ter-se-ia de assumir o ponto de partida da Concepção Apresentacional caso se buscasse mostrar que sentenças Moore-paradoxais são de fato ‘contraditórias’ naqueles sentidos indicados pelos outros ‘wittgensteinianos’ apresentados nesse capítulo.

Portanto, agora estamos em posição de considerar (ao identificarmos que as soluções de Linville & Ring, Malcolm, Collins e Heal estão direta ou indiretamente comprometidas com o mesmo tipo de ‘movimento’) uma lacuna comum que não parece ser preenchida na Concepção Apresentacional. Costuma ser alegado que há usos da expressão ‘eu creio que *p*’, seja no âmbito

---

<sup>122</sup> Mesmo que não houvesse críticas à sinceridade como razão performativa para justificar a constituição de crença de uma pessoa, o que proibiria que se instalasse o PM quando a audiência fica confusa em relação àquilo que há de ‘estranho’ com as asserções de sentenças Moore-paradoxais, isto é, quando ‘ouvidas’ no primeiro sentido apontado pela autora? (DE ALMEIDA, 2001, p. 39).

da fala, seja no correspondente ‘pensamento’, onde falantes e crentes *não* estão simplesmente atribuindo V (verdadeiro) para  $p$  (e, com isso, ‘eu creio que  $p$ ’ seria, de algum modo, *sempre* equivalente à pura e simples asserção de ‘ $p$ ’), mas parecem “descrever nossas atitudes proposicionais em certos contextos bastante ordinários” (DE ALMEIDA, 2001, p. 38). E esse parece ser realmente o caso. Muitas vezes, ao asserirmos ou pensarmos sobre aquilo em que acreditamos, não parecemos estar simplesmente ‘marcando’ a expressão ‘eu creio que  $p$ ’ com V, mas descrevendo certa ‘impressão’ (que pode mesmo ser de dúvida) àquilo que diz respeito ao estado de coisas  $p$ .

Se nem todas as quatro soluções (e seus respectivos autores) concedem essa possibilidade abertamente, pelo menos Malcolm o faz<sup>123</sup>: “eu concordo que algumas vezes quando pessoas dizem coisas daquela maneira [‘eu creio que  $p$ ’] elas estão descrevendo ou revelando algo sobre seu estado mental” (1995, p. 204-5). O exemplo utilizado por Malcolm para destacar um possível uso da expressão, nesse sentido, é o caso de um grupo de pessoas que se encontram na iminência de uma greve. O sindicalista-chefe, então, pergunta aos membros da reunião se eles consideram adequada a realização ou não da suposta paralisação. A resposta de um membro, ao dizer que ‘Eu creio que devemos realizar a paralisação’, para Malcolm, descreveria uma atitude (particular) *sua* em relação à realização da greve, ele estaria falando de si mesmo, e não atribuindo um veredicto sobre  $p$  cautelosamente ou de qualquer outro modo.

Malcolm também considera que se ele respondesse ‘Eu creio que deve haver a greve, mas ela não deve acontecer’ estaria asserindo um absurdo do mesmo modo. No entanto, o autor não parece perceber que a natureza da absurdidade, no caso, não poderia ser eliminada do mesmo modo que se eliminaria o caso de uma asserção do tipo ‘Creio que está chovendo, mas não

---

<sup>123</sup> Na nota número 11 de seu artigo de 2001 (p. 39), De Almeida utiliza exatamente a suposta ‘concessão’ que Malcolm faria ao uso descritivo da expressão ‘eu creio que  $p$ ’ de modo a questionar a posição central da Concepção Apresentacional.

chove’. Pois, ‘creio que chove’, na perspectiva da Concepção Apresentacional, não se refere a nada sobre a pessoa, mas às condições do tempo, e isso permite que essa ‘asserção cautelosa’ da sentença seja utilizada no intuito de se mostrar a contradição presente na asserção. Mas, e no exemplo dado pelo autor, em que ‘eu creio que deve haver a greve’, segundo Malcolm, refere-se a um estado mental da pessoa, como a ‘contradição’ pretende ser inferida nesse uso *distinto* da expressão ‘eu creio que *p*’? Certamente a distinção de uso do verbo crer na primeira e terceira pessoas do presente, como a discussão foi colocada, ainda é insuficiente para esse fim:

uma visão completa da Concepção Apresentacional sobre ‘crer’ em sua versão de primeira pessoa do indicativo teria de explicar de que modo verbos como ‘crer’ que servem para descrever um estado mental da pessoa em seus usos de terceira pessoa e passado perdem essa função e ganham uma [função] completamente diferente no caso do uso de primeira pessoa do presente do indicativo (MORAN, 2001, p. 72).

Para defensores da Concepção Apresentacional, a última frase de Wittgenstein na seção X da segunda parte das IF, a saber, “Não reconheça uma asserção hesitante como uma asserção de hesitação” (IF, 2001, p. 164) é lida como que afirmando que hesitação é um adjetivo que apenas se aplica às asserções, conseqüentemente sobre o estado de coisas asserido, mas *nunca* sobre *quem* está asserindo. No entanto, se observarmos o exemplo dado por Malcolm para dizer que, em certos casos, alguém pode, ao asserir, revelar seu estado mental, percebemos que a hesitação parece se dar *sobre* aquela pessoa, não diretamente em relação à greve. Não parece que podemos dizer que a asserção ‘eu creio que devemos realizar a paralisação’ teria o mesmo sentido, isto é, seria equivalente à fala ‘Devemos realizar a greve’, na voz do mesmo sindicalista (ele parece asserir *sua impressão* sobre a decisão a ser tomada, e não enunciar a decisão, atribuição que nem sequer lhe era de competência). Sua *impressão* de que a greve deve ser realizada é externada por meio da expressão ‘eu creio que *p*’, mas isso não se constitui diretamente em um veredicto sobre *p*, mas fracamente pode indicar sua (primeira) impressão sobre o que fazer naquela situação.

Moran (Id. Ibid.) observa que na referida passagem das IF Wittgenstein (IF, 2001, p. 164) não parece defender que a hesitação, quando aplicada às próprias pessoas para indicar dúvida ou convicção “pode somente ser [considerada] uma ilusão”. Antes do que isso, parece haver uma disposição de Wittgenstein em mostrar que uma coisa não deve ser confundida com outra. Constatar isso não significa invalidar *todo* o movimento explicativo contido na Concepção Apresentacional. Muitas vezes parecemos, de fato, empregar a expressão ‘eu creio que *p*’ de modo alternativo à simples asserção de ‘*p*’, parecemos atribuir um veredicto sobre *p*, afirmamos que *p* é verdadeira<sup>124</sup>. O que não se pode dizer é que *sempre* uma asserção de ‘eu creio que *p*’ será tomada nesse sentido.

Se a regra é levada às últimas conseqüências, enquanto podemos manifestar o que se passa com a vida psicológica das outras pessoas, nunca o poderemos fazer em relação a nossa própria vida psicológica (MORAN, 2001, p. 72) e falarmos de *nós* mesmos, e não dar um veredicto *sobre* a proposição em questão tão somente. Costumamos, muitas vezes, asserir sobre estados de nossos conhecidos. Mas, nunca poderemos sobre nossos próprios estados e/ou convicções, por exemplo? É claro que podemos, mas as coisas não se dão do mesmo modo que quando outras pessoas avaliam o nosso suposto estado em questão, como ao asserirem ‘Eduardo acredita que Obama tomará posse’. Aqui, a pessoa que asseriu a sentença sobre mim não atribui um veredicto sobre a posse de Obama, mas sobre minha impressão, minha suposta crença. Na perspectiva de primeira pessoa, por seu turno, se identificar a questão forcesse-nos a implicar todo um contexto metafísico para explicar nossos estados privados, realmente então talvez a possibilidade esteja vedada nessa perspectiva. Mas, deve haver um modo (especial) que permita

---

<sup>124</sup> Com isso, validando o que Linville & Ring, Malcolm e Collins alegaram: “For all that, we can agree that then normal function of the first-person present tense of ‘believe’ is to declare one’s view of how things are out there, and this follows from the fact that to believe some proposition just is to believe that is true” (MORAN, 2001, p. 74). Entretanto, o que *sempre* deve legitimar esse ‘uso’ normal diante de casos não-normais? A Concepção Apresentacional não responde.

(e valide) um uso da expressão ‘eu creio que *p*’ em que as pessoas parecem querer pensar/dizer algo sobre si próprias, e não simplesmente realizar *apenas* um veredicto sobre o assunto: “[não] fosse esse o caso, não faltaria a você simplesmente autoridade de primeira pessoa, melhor, você seria completamente incapaz de entreter o pensamento com algo que acredita ou alguma coisa que quer, nem mesmo seria possível para você ter crenças *erradas* sobre alguns assuntos” (Id. Ibid.)<sup>125</sup>. A idéia é de que ‘falta’ alguma coisa na argumentação da Concepção Apresentacional que não é satisfatoriamente tratada pelos autores investigados. Falta um passo argumentativo que considere a possibilidade de hesitação em casos em que pareça estar aplicada à pessoa que realiza o juízo, não simplesmente ao assunto ajuizado. Há que considerar que, ao contrário de simplesmente realizar-se um veredicto sobre *p*, a pessoa “pretende realizar uma asserção sobre sua própria hesitação, ou convicção, ou sobre sua crença *como* um fato sobre si mesma” (MORAN, 2001, p. 72) ao asserir que ‘Eu creio que *p*’.

Isso tem conseqüências, também, sobre a possibilidade de transmissibilidade de crenças da segunda para a primeira pessoa. Pois, se meu psicanalista me diz ‘a julgar pelo que dizes, parece que teu pai te ama, mas você não acredita’, eu não poderia pensar, de modo algum, se as razões pelas quais (justificadamente) ele me disse isso são razões que devo considerar para me livrar de um ‘trauma’ que eventualmente possua. Aqui, a Condição E que propomos estaria comprometida.

Pode-se considerar que a Concepção Apresentacional, ao tentar dar cabo ao PM, possui alguns méritos, já que as soluções dos autores discutidos conseguem apontar para certos usos, em certos contextos, onde sentenças Moore-paradoxais parecem ser mesmo ‘contraditórias’ nos

---

<sup>125</sup> Esse modo ‘especial’ de acesso de primeira pessoa às crenças não pretende implicar aquilo que Wittgenstein procura livrar-se nas IF, a saber, a possibilidade de uma *linguagem privada*. Dizer que há esse acesso especial será recolocar o problema sem a defesa de um acesso privilegiado às crenças que uma pessoa possa ter. Começaremos o último capítulo explicando a posição de Moran a respeito, e dela encaminhando nossa solução ao PM, respondendo as condições de análise ao PM que propusemos.

modos indicados. Contudo, sempre haverá o contra-argumento de que o PM permanece intocado quando as pessoas não parecem falar sobre o estado de coisas embutido na sentença, mas parecem falar sobre si próprias, e alguma razão deve ser encontrada para tratar de sentenças Moore-paradoxais que tenham *essa característica*. Pois, sempre poderá ser alegado, assim como De Almeida e outros o fazem, que o uso equivocado do verbo crer em primeira pessoa, isto é, quando pessoas falam de si mesmas, aparece intocado na Concepção Apresentacional. A proibição de Williams ao fato de se associar diretamente uma sentença Moore-paradoxal a uma contradição, o que foi exposto em nossa Condição C, parece dever-se a essa lacuna.

No entanto, devemos ter o cuidado de deixar uma coisa clara ao leitor nesse momento. Apesar de concedermos que deva haver uma explicação do uso de sentenças/pensamentos Moore-paradoxais que surge quando pessoas estão falando/pensando sobre si mesmas em primeira pessoa, não será concedido uma espécie de argumento por *Redução ao Absurdo* para aqueles que se propõem a tratar do PM no âmbito ‘mental’, como alguns dos autores que criticamos no terceiro capítulo. Como se concede que as soluções da Concepção Apresentacional tenham essa lacuna a ser preenchida, isso não significa regressar àqueles modos de abordagem ao PM, tentando aprimorar soluções que erram, a nosso ver, por oferecer explicações completamente idealizadas ao sustentarem princípios doxásticos/epistêmicos demasiado ‘fortes’, como já destacamos antes.

A seguir, em nosso último capítulo, procuraremos dar conta da referida lacuna da Concepção Apresentacional, oferecendo uma solução ao PM que preencha as nossas condições de análise.

## CAPÍTULO V

### **A perspectiva de primeira pessoa e o compromisso, na *declaração*, com a verdade do que penso e assiro: uma solução ao PM**

Nos capítulos anteriores procuramos apontar dificuldades que, em nosso ponto de vista, enfrentam importantes soluções já oferecidas ao PM encontradas na literatura sobre o tema, e contra as quais tentamos argumentar. Nesse capítulo, procuraremos defender uma proposta de solução ao PM em que as condições de análise elencadas no primeiro capítulo possam ser satisfeitas. Para isso, tomaremos como ponto de partida as reflexões de Richard Moran sobre o PM, contidas em seu livro *Authority and Estrangement: an essay on self-knowledge*<sup>126</sup>. O autor, ao reler certos comentários de Wittgenstein, pretende mostrar que situações em que sentenças Moore-paradoxais são asseridas (ou pensadas) revelam um tipo de ‘alienação’ resultante de um choque de perspectivas nas pessoas, uma de primeira e outra de terceira pessoa, com conseqüências (indesejadas) sobre suas ações. Na mesma asserção, por meio de um acesso de primeira pessoa *declaro* como as coisas parecem assentadas para mim, e, no restante da conjunção Moore-paradoxal, desconfio que as coisas me possam estar assentadas desse modo, em terceira pessoa. A referida alienação é comparada por Moran com casos de *akrasia epistêmica* (termo a ser esclarecido adiante), vindo a se chocar com o ensejo das pessoas em se comportarem como agentes racionais, orientarem suas *ações* diante do mundo e dos outros.

O exame passa por mostrar que é possível se falar em uma autoridade de primeira pessoa, muito embora essa autoridade não possa ser concebida como uma espécie de privilégio e, desse modo, não passa por ter de admitir conseqüências mentalistas (extremas) à análise de nosso

---

<sup>126</sup> Agradecemos a sugestão de leitura do trabalho de Moran a Paulo Faria. Encontramos em Moran uma alternativa para responder condições de análise do PM que tínhamos em mente à época, e que as mantemos aqui. Tanto os méritos quanto os erros de interpretação desse autor, no entanto, são de nossa responsabilidade.

problema de pesquisa. Esse ponto será importante para diferenciar a leitura que Moran realiza das soluções que criticamos no terceiro capítulo. Ao mesmo tempo, em virtude de que Moran sugere que a ação das pessoas deve ser orientada mediante a *Condição da Transparência*, isto é, aquela que possibilita que eu revele o que creio ao examinar o mundo de minha própria perspectiva, comprometendo-me com a *verdade* do que penso ou assiro, ter-se-á de mostrar de que modo essa perspectiva difere-se do modo como a Concepção Apresentacional procurou esclarecer o PM.

Entretanto, embora o referido choque de perspectivas (os diferentes acessos de primeira e terceira pessoas) venha a diminuir a autoridade de primeira pessoa, com isso minando certo tipo de ‘sentimentos’ que uma pessoa tem em relação a si própria, a *declaração*, a manifestação pública desse ‘estado’ de alienação é que parece fazer com que ela não cumpra certas condições para alegar, por exemplo, ter conhecimento sobre o que assere, e essa seria a consequência ‘mais grave’, digamos (e é o que pretendemos mostrar adiante), em uma asserção pública de sentença Moore-paradoxal, já que a participação em certos jogos de linguagem estaria cancelada.

Nesse momento, tentaremos mostrar que uma solução ao PM, tal como foi concebida por Dall’Agnol, não deveria prescindir de um exame prévio da solução de Moran. Dall’Agnol sustenta, apoiando-se em investigações tardias do ‘segundo’ Wittgenstein, a saber, presentes no *Da Certeza*, que as pessoas descumprem uma das condições para se ter conhecimento em asserções de sentenças Moore-paradoxais. Concordamos com sua análise. Porém, um exame de como ‘funcionam’ asserções do verbo crer em primeira pessoa é essencial a nosso ver para sustentar uma solução como quer Dall’Agnol, já que implica realizar uma interpretação do uso do verbo crer em primeira pessoa. Queremos mostrar que esse ponto é importante para diferenciar a proposta de Dall’Agnol da Concepção Apresentacional. Não queremos, com isso, dizer que se possa ‘cruzar’ ou ‘misturar’ regras de diferentes jogos de linguagem, com isso desconsiderando importantes observações realizadas por Wittgenstein a esse respeito; simplesmente que, no jogo

de linguagem do conhecer, alegar ter conhecimento sobre determinado assunto, as observações de Moran indicam certas regras importantes para o bom funcionamento desse tipo de jogos.

Nas últimas três seções, procuraremos responder, então, as condições de análise que propusemos no primeiro capítulo. Com isso, pretendemos oferecer uma resposta satisfatória à *absurdidade* e *paradoxalidade* de nosso objeto de investigação, o PM.

### **5.1) O choque de autoridades de primeira e terceira pessoas em sentenças Moore-paradoxais e a *akrasia epistêmica***

Como vimos ao final do quarto capítulo, as diferentes defesas da Conceção Apresentacional, como as denominamos, seguindo Moran, procuraram extirpar (exceto Heal) qualquer função auto-referencial que o verbo *crer* pudesse ter. Entretanto, como mencionamos, adotar essa posição seria proibir completamente qualquer autoridade de primeira pessoa, na medida em que parece implicar que parece não haver possibilidade, se as coisas assim o fossem, de a pessoa estar enganada em relação as suas crenças.

Para Moran (2001, p. 73), Wittgenstein considerou essa possibilidade de leitura do problema (como comunga a Conceção Apresentacional), isto é, por uma via *expressivista*, mas pareceu rejeitá-la. O centro da argumentação de Moran, lendo o filósofo austríaco, é destinado a mostrar que há certo tipo de ‘cegueira’ relacionada à perspectiva de primeira pessoa, mas isso não significa dizer que seja impossível sustentar que uma pessoa fale ou pense *sobre* si mesma. Afinal, por que teria Wittgenstein afirmado que “se houvesse um verbo cujo significado fosse ‘crer falsamente’, não haveria significado para qualquer primeira pessoa no presente do indicativo” (WITTGENSTEIN, IF., 2001, p. 162)? Se não há significado para ‘crer falsamente’ no presente do indicativo, parece, então, haver significado para ‘crer’ nessa mesma conjugação.

Como isso pode ser mostrado? Moran (2001, p. 74) observa que em condições normais, a relação de uma pessoa com suas crenças obedece àquilo que denomina de *Condição da Transparência*<sup>127</sup>: “com respeito à crença, a alegação de transparência é que, da perspectiva de primeira pessoa, eu trato da questão de minha crença sobre  $p$  como equivalente a questão da verdade de  $p$ ” (2001, p. 63). Essa condição é importante, já que responder ‘por que creio em  $p$ ?’ é determinar se aquilo em que creio é verdadeiro, ou não<sup>128</sup>. *Declaro* que ‘creio que  $p$ ’, se  $p$  for verdadeira, e ‘não creio que  $p$ ’, se  $p$  for falsa. É por meio dessa relação de transparência que formo minhas crenças sobre o mundo, e será por meio das crenças que tenho sobre o mundo que orientarei, em geral, minhas ações. Esse seria o modo ‘normal’ de uso da expressão ‘eu creio que  $p$ ’. Entretanto, é preciso dizer que há uma diferença entre o fato de se  $p$  e a crença de uma pessoa em  $p$ : “uma coisa é estar chovendo, e outra para mim (ou para qualquer pessoa) acreditar que está” (MORAN, 2001, p. 74), e, de acordo com Moran, Wittgenstein não se oporia a essa distinção.

Há como se falar de ‘duas’ compreensões da expressão ‘eu creio que  $p$ ’ que revelam, por seu turno, diferentes perspectivas de acesso que uma pessoa tem sobre suas crenças. Por um lado, *declarar* publicamente que se crê em alguma coisa é expressar “o fato de que não é uma questão aberta para mim se está chovendo ou não” (MORAN, 2001, p. 74). Por outro lado, ao considerar minha falibilidade, posso desconfiar que as coisas se passem necessariamente assim como as concebo (acredito), já que minha crença, distintamente do fato  $p$  ele mesmo, pode ser falsa<sup>129</sup>,

---

<sup>127</sup> Transparência, aqui, não diz respeito a certa infalibilidade que tenho em relação as minhas crenças, mas à capacidade de ser transparente ao mundo ao declarar como as coisas me parecem assentadas, diferindo da tese da transparência como apresentamos na primeira seção do quarto capítulo de nosso trabalho.

<sup>128</sup> Adiante, pretendemos esclarecer como a alegação da transparência pretende ser distinguida, por Moran, das alegações da Concepção Apresentacional.

<sup>129</sup> Central na argumentação é notar que se não pode ser o caso de que minhas crenças sejam diferentes de como as coisas se passam ‘lá fora’ é negar que haja um mundo que existe independentemente delas (MORAN, 2001, p. 74-5).

indicando um choque de perspectivas ou acessos que uma pessoa pode ter em relação as suas crenças.

### **5.1.1) Os acessos de primeira e terceira pessoas**

Para Moran, pode haver um ‘choque’ de perspectivas ou acessos de uma pessoa sobre suas crenças, um em primeira e outro em terceira pessoa, o que gera, em sentenças Moore-paradoxais, um “conflito de autoridades” (BESUNSAN, 2007, p. 252), não havendo uma instância de decisão que permita arbitrar necessariamente sobre um caso ou outro:

O acesso de primeira pessoa as minhas crenças é o que permite me dar conta do que eu acredito por meio de uma relação de transparência: para saber o que penso acerca de alguma coisa, basta investigar essa coisa (para saber o que outra pessoa pensa acerca de alguma coisa, não basta investigar essa coisa). O acesso de terceira pessoa a minhas crenças é o que eu estou pronto a me auto-atribuir para explicar meus comportamentos. O acesso de primeira pessoa está associado ao que eu, em alguma medida, me comprometo, a crenças que passaram, em alguma medida, pelo meu crivo. As crenças que eu acesso por uma via de terceira pessoa podem ser crenças que eu não me dou conta, ou crenças que eu não estaria disposto a endossar ou que não passariam pelo meu crivo (BESUNSAN, 2007, p. 254).

Apontar para esses dois acessos não é uma questão tranqüila de se compreender, se algumas distinções não forem realizadas. Cada um dos acessos parece sugerir uma diferença de ‘níveis’ quando procuramos conceber uma pessoa como sujeito psicológico. A alegação de transparência diz que “crer é tomar algo como verdadeiro” (MORAN, 2001, p. 75). Por um lado, a minha crença, então, parece ser de algum modo uma extensão daquilo que já concebi em minha mente em contato com o mundo. As crenças de outra pessoa, por outro lado, representam fatos (psicológicos, segundo Moran) para mim, que podem ou não vir a alterar o modo como vejo o

mundo, podendo ou não alterar uma eventual crença que eu possua: elas me servem de evidências, portanto, para crer.

Mas, em relação a mim mesmo, qual distância pode haver entre aquilo que creio e como as coisas se apresentam para mim? Nesse caso, não parece haver distância alguma. Uma leitura de uma passagem da Seção X das IF onde Wittgenstein trata do PM é relembrada por Moran: “Alguém pode desconfiar de seus próprios sentidos, mas não de sua própria crença” (WITTGENSTEIN, IF, 2001, p. 162). Moran observa que, diferentemente das crenças de outra pessoa, nas quais posso confiar ou não, confiar ou desconfiar de minhas próprias crenças não faz sentido em *declarações* de primeira pessoa. Isso não significa dizer que minhas crenças sejam inderrotáveis, ou que se acrescenta as minhas crenças uma força *sui generis* em relação as minhas impressões dos sentidos. Em relação às crenças das outras pessoas e às impressões dos sentidos a questão se desenvolve no domínio da experiência, independentemente de quão bem assentadas minhas impressões estejam e de quanto (e como) as crenças dos outros possam me servir de evidência.

A relação que se estabelece entre minhas crenças e entre aquilo em que acredito, ao contrário, não é matéria empírica, nem se desenvolve mediante nenhuma relação evidencial, ela é *categórica*: “falar da crença de uma pessoa é apenas falar de sua convicção sobre os fatos, e não de alguma coisa adicional de que poderia estar convencida” (MORAN, 2001, p. 76). Isso implica também em uma diferença de ‘níveis’ quando se trata de estabelecer um paralelo entre a verdade de uma possível crença que eu tenha e a verdade da crença de uma terceira pessoa sobre um mesmo assunto, em muitas circunstâncias. A leitura da passagem das IF (WITTGENSTEIN, 2001, p. 162) citada acima não parece indicar que uma pessoa tenha “grande complacência” (Id. Ibid.) em relação as suas próprias crenças, visto que é possível que mudemos nossas impressões

acerca do mundo ao estarmos em contato com ele, e com aquilo que nos dizem as pessoas, bem como observando seus comportamentos.

Entretanto, podemos lançar um olhar para como funcionam nossos jogos de linguagem e observarmos que pode ser o caso de que “o jogo de linguagem do informar [declarar] pode ser mudado de tal modo que o informar não significa informar o ouvinte sobre o assunto, mas sobre a pessoa que realiza a informação” (WITTGENSTEIN, IF., 2001, p. 162). A leitura, aqui, pode ser a de que uma crença, quando alegada em primeira pessoa, já está *assentada* para quem realizou a declaração, é um “juízo no qual alguém chegou” (MORAN, 2001, p. 76). Esse *uso* é categórico, e difere, pois, “do tipo de coisa que alguém pode tomar como evidência sob a qual irá basear seu próprio juízo” (Id. Ibid.). Outras pessoas podem tomar meu juízo como base ou evidência para assentarem suas próprias crenças, mas eu não possuo esse mesmo recurso para aplicar a mim mesmo, a não ser tratar do mundo por uma via de transparência (após ter julgado se há base, evidências para minhas crenças, tanto em contato direto com os mais diferentes assuntos, quanto tomando como base ou evidências as crenças de outras pessoas).

Enquanto a relação que tenho com as crenças dos outros é empírica, a relação que tenho com minhas crenças é categórica, pois “sobretudo ser um crente é estar comprometido com a verdade de várias proposições” (Id., 2001, p. 77). Caso não possua confiança em um assunto qualquer para realizar meu juízo a respeito, então não terei a correspondente crença sobre isso. Estar em dúvida não compromete a perspectiva categórica na qual devo conceber as crenças que tenho no presente. Portanto, pode-se dizer que a perspectiva de primeira pessoa ‘liga’ aquilo que diz respeito a minha ‘vida psicológica’ com aquilo com que me comprometo publicamente ao realizar *declarações*.

Notar essa característica peculiar do acesso de primeira pessoa será importante para entendermos, posteriormente, o cenário em que sentenças Moore-paradoxais nos causam estranheza e são absurdas, tanto pensadas, quanto asseridas. A questão será notar que há uma lacuna que se estabelece entre a relação categórica que estabeleço com minhas crenças, por um lado, e a correspondente incerteza que uma posição de terceira pessoa em relação a mim mesmo pode causar, por outro. Afinal, meu acesso categórico de primeira pessoa não é de privilégio, no sentido de que postule infalibilidade no contato que estabeleço com o mundo.

Pelo contrário, temos, inclusive, muitas crenças que não podem ser ‘inspecionadas’ no sentido de um ‘olho interno’ que seja capaz de realizar uma *vistoria* em nossas mentes<sup>130</sup>. Novamente: ter um acesso categórico de primeira pessoa às nossas crenças, considerá-las por uma perspectiva transparente não significa ter sobre elas grande complacência. Isso abre a possibilidade de que haja conflito, em certas circunstâncias, sobre determinadas crenças que não considere estar apto a assegurar de mim mesmo. Talvez sequer me sinta seguro para garanti-las em solilóquio, nem declará-las, pois não sinto que essas crenças possam realmente ser ‘minhas’. Contudo, dessa possível ‘alienação’ uma série de conseqüências advirão para minhas ações como um agente racional, o que pretendemos discutir a seguir.

A relação de transparência que estabeleço com minhas crenças não é infalível, pois o compromisso com a verdade de uma dada proposição em que acredito é algo puramente subjetivo, podendo ou não ‘a flecha atingir o alvo’. Isso poderia sugerir diferentes “metáforas de interioridade” (MORAN, 2001, p. 78), supondo-se que o ‘conflito’ entre o mundo (o que está ‘lá fora’) e o que se passa na mente de uma pessoa (o que está ‘aqui dentro’) pudesse ser discutido em termos argumentativos deveras abstratos. No entanto, Moran propõe-se a mostrar que a

---

<sup>130</sup> Por isso é pouco, para não dizer nada, plausível aceitarmos a disciplina de uma vida regrada por princípios epistêmicos, tais quais sustentados nas leituras do PM que apresentamos no terceiro capítulo. Voltaremos a esse ponto adiante.

relação entre ‘vida psicológica’ e verdade pode ser construída sem se ter de admitir uma cisão tão obscura dessa relação, tão problemática para a discussão filosófica. Tratar do ponto, então, é compreender os dois tipos de acessos que uma pessoa pode ter sobre suas crenças, que citamos anteriormente: os acessos de primeira e terceira pessoas e o choque dessas perspectivas em sentenças Moore-paradoxais.

### **5.1.2) O choque de acessos de primeira e terceira pessoas e a *akrasia epistêmica***

Tipicamente, o choque de autoridades de primeira e terceira pessoas é ilustrado por Moran tomando como bases casos de *akrasia epistêmica*<sup>131</sup>. Uma situação *akrática* pode ser exemplificada no caso de um jogador que decide abandonar seu ‘vício’ de jogar à mesa constantemente. Por um lado, ao tomar a ‘decisão’ de abandonar as mesas de cartas, essa pessoa compromete-se categoricamente com a verdade dessa proposição. Se tomar essa decisão, esse é o compromisso que tem de admitir. O comprometimento que se auto-impõe não é construído, contudo, sobre bases empíricas, é um comprometimento categórico com o fato de abandonar as mesas de cartas, o que deverá orientar sua ação nesse sentido. Entretanto, essa pessoa tem, ao mesmo tempo, uma série de evidências (empiricamente estabelecidas) para desconfiar de que irá fazê-lo: “e sobre esse ponto de vista sua ‘resolução’ é um fato psicológico sobre ele com certo grau de peso” (MORAN, 2001, p. 79).

---

<sup>131</sup> Moran ilustra o ponto trazendo uma discussão supostamente originada em Sartre. Para maiores informações, veja Moran (2001, p. 77-83). *Akrasia*, aqui, no sentido tomado por Moran, revela um estado de *dissociação*, revela justamente o choque de acessos que uma pessoa pode ter em relação as suas crenças. Por isso, o termo não é utilizado no sentido de uma incontinência ou fraqueza de vontade. Adiante procuraremos esclarecer melhor esse uso, indicando que a discussão pode passar ao largo de uma perspectiva volitiva, que indica um uso corrente do termo.

Essas evidências, empiricamente construídas, por sua vez, admitindo-se que compõem um peso ‘psicológico’ sobre a questão, são as únicas evidências sobre as quais ele pode confiar para abandonar as mesas de cartas. Mas, elas mostram o contrário daquilo que se comprometeu categoricamente: sua constante dependência dos jogos. Com isso, a decisão que tomou parece carecer de ‘base’, como dizemos comumente, e naquela decisão ele não parece poder depositar confiança. Assim, “sua ansiedade é provocada pela exoneração de sua resolução, uma divisa em seu endosso disso, combinada com o desejo simultâneo de confiar nisso como um fato natural” (MORAN, 2001, p. 80).

Em suma, a pessoa fica a procurar por evidências para parar de jogar em um lugar onde não pode encontrá-las. Parece mesmo que a solução que a pessoa busca para o vício não é completamente sua, visto que seu compromisso categórico parece mais e mais (à medida que pensa nisso) distante de como as coisas aconteceram com ela até então: “ela procura confiança sobre sua própria conduta futura no nível empírico, mas então se dá conta que tal confiança teórica é completamente inadequada para acomodar sua mente, porque pode ser totalmente parasítica sobre sua resolução prática-transcendental” (Id. Ibid.). E ele só sente a necessidade de buscar por essas evidências porque não se sente capaz de abandonar as mesas de jogo, seu compromisso categoricamente estabelecido.

Esse cenário parece mostrar que, por um lado, tenho acesso sobre as minhas crenças, que as evidências que possuo são aquelas que me colocam na posição de ser um jogador inveterado<sup>132</sup>; mas, por outro, sou forçado a revisar minha conduta, a revisar coisas, por exemplo, que não quero admitir de mim mesmo ou coisas que necessito corrigir, mudar. Isso tem como consequência o fato de que

---

<sup>132</sup> Caso me encontre em estado ‘akrático’, tudo aquilo que construí para mim mesmo sob a base de evidências empíricas formam uma base teórica, segundo Moran, que acabará por minar minha tentativa de adotar, na ação, um comprometimento categórico com o abandono do vício.

sem o acesso de terceira pessoa, nossas crenças não poderiam ser corrigíveis. Sem o acesso de primeira pessoa, elas não poderiam ser corrigidas assim como ninguém seria responsável por elas de maneira a retificá-las. Quaisquer crenças podem ser falsas e podem ser julgadas assim e retificadas – isso porque elas são acessíveis por meio dessas duas direções (BESUNSAN & PINEDO, 2007, p. 4).

Segundo Moran, a perspectiva de terceira pessoa força o agente a tentar substituir um ponto de vista teórico sobre si mesmo por um ponto de vista prático, isto é, força a pessoa a tentar agir de uma maneira controlada: “aqui eu apresentaria esse pensamento como uma tentativa de conduzir a perspectiva teórica como ajuda para meus fins práticos” (2001, p. 81). No entanto, sei que posso recair a qualquer momento em meu vício de jogo, pois formo constantemente evidências (teóricas, pois são construídas sobre fatos do passado, a partir de minhas constantes recaídas no vício) que minam a possibilidade futura de que me afaste das mesas de cartas. Com isso, parece que as evidências (teóricas) que me auto-proporciono querem constantemente me afastar da decisão de parar de jogar. A situação ‘akrática’ acaba sendo de certo modo corrosiva para as pessoas, pois parece sempre agregar mais e mais evidências contrárias as suas decisões, tornando-se mais certas para a pessoa do que qualquer possível eficácia de suas ações no sentido de parar de jogar.

Contudo, pode ser o caso de que haja certa constância em minha decisão de parar de jogar, isto é, posso ficar, às vezes, confiante em minha decisão, mantendo-me por ora afastado da constante preocupação com minhas recaídas. Mas, essa situação não funciona, para Moran, como uma espécie de barreira empírica entre eu e o jogo de cartas, pois a situação ‘akrática’ ensinou-me que a todo o momento preciso manter o que decidi. Caso contrário, minha decisão será quebrada, e, então, volto à estaca zero: “meu endosso em princípio é adequado para o modo como me relato as razões em favor de algum curso de ação” (MORAN, 2001, p. 82). Essa perspectiva teórica que me estabeleço só será efetiva se vier a produzir novas evidências de que posso

permanecer afastado do jogo de cartas, e, com isso, que eu possa ‘predizer’ que não voltarei a jogar. Quando deixam de ter esse ‘peso’ ou função, isso quer dizer que novamente perdi os motivos para dizer estar resolvido sobre a questão e que posso, a qualquer momento, voltar a jogar.

Entretanto, há uma diferença entre a perspectiva de terceira pessoa que tenho sobre a minha pessoa e a perspectiva de terceira pessoa quando aplicada às demais pessoas. Nesse caso, as razões preditivas que formo sobre suas possíveis ações não se diferem das razões práticas a que elas parecem chegar. Não importa que eu considere que as razões que uma pessoa levou em consideração, por exemplo, para votar em certo candidato, são as piores possíveis. Ainda assim, sei que agiré (ou agiu) desse modo, e que isso faz parte daquilo que posso considerar seu ‘estado psicológico’, e é nisso que poderei ou não confiar, pois expressa um ‘fato’ sobre ela, assim como outros ‘fatos’ sobre o mundo que costumo apreender de outros modos.

É isso que faz com que uma terceira pessoa tome minha crença, por exemplo, de que está chovendo, como evidência para crer que chove. A ela é permitido confiar ou não que minha crença lhe servirá evidência para saber se está chovendo. Na perspectiva de primeira pessoa, ao contrário, “eu preciso reconhecer que a crença é *minha* (grifo nosso) para reter ou abandonar” (MORAN, 2001, p. 83). Tomar uma crença em primeira pessoa como um fato psicológico é estar persuadido por evidências, e essas evidências “não incluem o fato de eu estar persuadido” (Id. Ibid.). Posso ter uma série de evidências de que a bolsa de valores provavelmente entrará em colapso nos próximos meses. Entretanto, se essas evidências não são suficientes para que forme a crença de que devo tirar meu capital dos negócios de risco, permaneço comprando ações nesse período. Essa mesma confiança faz com que eu não tome como evidência, para sustentar a verdade de uma nova crença, a crença de meu amigo de que realmente a bolsa de valores entrará

em colapso. Só tomaria sua crença como evidência se realmente *não* tivesse confiança de que posso seguir investindo sem problemas.

Vistas essas distinções, agora estamos em posição de começar a explicar o que há de absurdo e paradoxal com sentenças Moore-paradoxais.

Situações ‘akráticas’, tal como a do jogador que quer abandonar o seu vício de jogar, manifestam o choque de perspectivas ou acessos que uma pessoa tem sobre si mesma. Por um lado, há uma série de fatos psicológicos que constituem o modo como ela manifesta seu acesso ao mundo, obedecendo a condição da transparência, ou seja, seu acesso transparente ao mundo em uma perspectiva de primeira pessoa. Por outro, há a introdução de um ponto de vista *empírico* ou *teórico*, a perspectiva de terceira pessoa em relação a si própria, que pode fazer com que a pessoa reproduza uma série de evidências que acumulou, contrárias àquilo que pode pensar ou asserir transparentemente. Assim, a pessoa acaba pensando ou asserindo sentenças Moore-paradoxais: “teoricamente, esses são fatos (*matters of fact*) perfeitamente independentes, e posso em princípio reconhecer a possibilidade de sua co-ocorrência, assim como posso imaginar minha conduta futura conflitando com o que decido fazer agora” (MORAN, 2001, p. 84). Em outras palavras, posso imaginar que esteja chovendo, bem como que não tenho essa crença ou tenho a crença no contrário, por inúmeras razões.

O problema que surge desse possível choque de perspectivas, entretanto, é que haverá prejuízo quando considero a racionalidade de minhas ações, quando me considero um *agente racional*. Quando me considero desse modo, o faço exatamente porque considero o mundo de uma perspectiva transparente, pois minhas ações orientar-se-ão a partir de como o mundo está constituído para mim:

Como me concebo como um agente racional, a consciência de minha crença é consciência de meu comprometimento com sua verdade, um comprometimento com algo que transcende qualquer descrição de meu estado psicológico. E a expressão desse comprometimento repousa no fato de que meus relatos de minha crença estão obrigados a conformar com a condição da transparência: que eu posso relatar minha crença sobre X considerando (apenas) X (MORAN, 2001, p. 84).

A expressão de uma determinada crença é constituída mediante reflexão sobre o assunto em questão, e não diz respeito à “consideração da evidência psicológica para uma particular atribuição de crença” (Id. Ibid.). Isso mostra que não é possível se conceber o problema como originalmente foi discutido por Moore (bem como nas análises conseqüentes a do autor). Se considerarmos apenas a perspectiva teórica que alguém pode ter de si, ou seja, a perspectiva de terceira pessoa, então as sentenças Moore-paradoxais, tanto pensadas, quanto asseridas parecem ter sentido. No entanto, sentenças Moore-paradoxais asseridas ou pensadas mostram claramente *uma situação em que a condição da transparência falhou para a pessoa*. Assim, é justamente essa *falha* de cumprimento da condição da transparência que aponta, para Moran, os limites de aplicação que o ponto de vista teórico sobre si mesmo traz à discussão, e o PM seria um exemplo claro desse limite.

Se, por um lado, uma ação racional pressupõe que a pessoa aja de acordo com a condição da transparência, por outro também é “um requerimento *racional* que alguém tenha um tipo de acesso as suas crenças que não é baseado em evidências de qualquer tipo” (Id. Ibid.). Parece ser desse tipo de convicção que Wittgenstein fala na Seção X das IF (tratando do PM) ao dizer que “alguém sente a convicção em si mesmo, não infere essa convicção de suas próprias palavras ou de sua entonação” (WITTGENSTEIN, 2001, IF, p. 163). Se há limites para uma pessoa tratar de si mesma de um ponto de vista de terceira pessoa, isso não invalida que essa pessoa possa, quando pensa sobre si mesma, em muitas situações, ou assere publicamente certo tipo de

compromissos que se estabeleceu estar de algum modo *autorizando* que se forme uma determinada perspectiva *sobre si*.

Moran (2001, p. 85) corretamente observa que as pessoas não têm consciência de muitas de suas crenças, por exemplo, em contextos terapêuticos, e nesses casos normalmente não há, para elas, conformidade com a condição da transparência. Apenas após certificarem-se de que há evidências que lhes imputam determinadas impressões de abandono, ausência, etc., é que podem formar outras crenças e passar a agir de modo diverso, transparentemente em relação ao modo como vêem o mundo. Por um lado, não fosse esse o caso, seriam apenas autômatos e nunca revisariam aquilo que sentem, por exemplo, nem aquilo em que acreditam. Por outro, quando *não* estão convencidas mediante argumentos construídos junto a seu terapeuta, *nem* mediante suas próprias reflexões que essas ou aquelas crenças lhes possam estar assentadas, então permanecem sem poder cumprir a condição da transparência. Nesses casos, as pessoas até poderiam dizer ‘eu creio que *p*’, possivelmente indicando uma crença que teriam (para a qual ainda não se acham *convencidas*), como diz Moran (2001, p. 85), colocando a declaração entre parênteses, mas não permitiriam a verdade de *p* propriamente. Aqui parece se adequar a observação seguinte de Wittgenstein àquela citada logo acima: “Verdade é: alguém não infere sua própria convicção das próprias palavras” (WITTGENSTEIN, 2001, IF, p. 163).

Essa interpretação parece validar aquilo que Wittgenstein também diz logo a seguir: “Assim é como penso: crer é um estado mental” (Id. Ibid.). Para ter acesso a esse estado, teria de “cuidar de mim como os outros fazem [em uma perspectiva de terceira pessoa], me ouvir falando, poder tirar conclusões daquilo que digo” (Id. Ibid.), com todos os limites que uma perspectiva dessa natureza teria, como já observamos.

Diagnosticar o *desacordo* em sentenças Moore-paradoxais, pois, é apontar para uma situação em que o agente tem sua racionalidade comprometida por não respeitar a condição da transparência. Ele não respeita a condição da transparência, pois sua crença não se encontra assentada, ele não tem garantias para sustentar, por exemplo, que crê que está chovendo (em primeira pessoa), pois parece ser possível, para ele, a crença de que não está chovendo ou de que não é o caso que acredita que está chovendo (ambas em terceira pessoa): “e, é claro, se *não* fosse um agente racional, não haveria vida psicológica para ter perspectivas empíricas sobre [isso] no primeiro caso” (MORAN, 2001, p. 84).

No final do terceiro capítulo, mencionamos que Baldwin parecia se aproximar de uma explicação razoável ao PM, em virtude da defesa de uma concepção normativa de crença, baseada no conceito de juízo que defendeu. Entretanto, procuramos mostrar que uma pessoa deveria estar ‘consciente’ de seu juízo (o que Baldwin não gostaria de admitir, é verdade, para fugir do compromisso que assumiu em sua primeira solução – vide nosso Capítulo II) para que sua explicação do problema pudesse ser adequada, pois, caso contrário, não saberia encontrar as razões que apontariam o *desacordo* em suas crenças expressas ou não na fala, e que isso ficaria aberto em Baldwin II, comprometendo sua análise.

Essa *convicção* (melhor que consciência), no entanto, não deve ser procurada exclusivamente em um escrutínio ‘mental’ por parte de uma pessoa, há que haver um modo de assentar uma crença ao se considerar a verdade de  $p$  simplesmente, e não considerar o conjunto de perspectivas (teóricas/empíricas) que acabam por fomentar uma permanente intrusão da perspectiva de terceira pessoa (caso contrário, o pensamento ou a declaração de crença estará sempre entre parênteses). Se essa última é necessária para garantir que possa haver revisão de crenças, ela só será efetiva se a pessoa se convence de determinado assunto; mas, essa ‘convicção’ só é alcançada mediante um exame do assunto propriamente dito, não de uma

disciplina puramente teórica que tente organizar tudo aquilo em que acreditamos (e nas coisas que acreditamos e não estamos ‘a saber’), portanto, só é alcançada em uma perspectiva transparente do mundo.

Procuramos mostrar que, embora Baldwin II não quisesse assumir o princípio ‘Se A julga que crê em  $p$ , A crê em  $p$ ’, essa seria a única maneira de sua solução se mostrar efetiva, já que o crente/falante deveria saber por que razão seu pensamento/fala seria absurdo. Por um lado, contra a vontade de Baldwin, isso seria assumir uma perspectiva de segunda ordem em relação as nossas crenças. Por outro, manter o uso do princípio como necessário seria, então, ‘procurar as coisas no lugar errado’, já que qualquer convicção que tenha, devo ter em relação a  $p$ , e não sobre o conjunto de perspectivas teóricas/empíricas que posso formar em terceira pessoa sobre mim a respeito de  $p$ . Em consequência, “não há resolução filosófica a ser encontrada na aderência exclusiva à perspectiva empírica [teórica], pois ela falharia mesmo para descrever as condições de tal desacordo [presente nas sentenças Moore-paradoxais]” (MORAN, 2001, p. 84)<sup>133</sup>. Para Moran, o ponto de vista teórico/empírico que formamos sobre nós mesmos mostra situações em que a condição da transparência falha, mas, ao mesmo tempo, mostra que temos acesso a nossas crenças, as quais, porém, devem ser categoricamente declaradas, pois, associadas à verdade daquilo que pensamos/dizemos acreditar.

Diferentemente de Baldwin II, onde quem pensa/assere uma sentença Moore-paradoxal não parece poder saber que pensou ou asseriu um absurdo (em casos de pensamentos ou asserções de sentenças Moore-paradoxais), em situações ‘akráticas’ a pessoa sabe que está nesse estado: o inveterado jogador de cartas sabe que precisa abandonar o seu vício, mas tem evidências (teóricas/empíricas) para duvidar de que o possa conseguir a proeza (muito embora

---

<sup>133</sup> Essa crítica pode ser estendida às soluções de Williams, De Almeida e Hintikka, tratadas no terceiro capítulo.

possa não saber – ainda - como sair dessa situação e ser transparente àquilo que assumiu categoricamente).

Podemos partir, agora, para uma análise das conseqüências dessa possível solução ao PM. A seguir, procuraremos, com esse cenário em vista, responder as condições de análise expostas no início desse trabalho. Ao mesmo tempo, procuraremos destacar algumas razões que nos levam a crer que a proposta de Moran responde melhor ao PM do que as soluções antes criticadas nos capítulos anteriores, bem como mostrar algumas implicações da análise de Moran à solução ao PM oferecida por Dall’Agnol.

## **5.2) Respondendo a Condição B**

A Condição B, como expomos, assevera que devemos esclarecer o uso do verbo epistêmico crer na primeira pessoa do indicativo, de modo que possamos explicar a crença absurda em 1 e 2, bem como a conseqüente absurdidade das respectivas asserções. Para respondermos a essa condição devemos principiar a discussão notando que explicar a referida tensão “requer que vejamos o significado do termo psicológico ‘crer’ como unívoco lado a lado nos dois contextos” (MORAN, 2001, p. 87), isto é, tanto no âmbito das crenças de uma pessoa, como nas respectivas asserções que elas podem realizar.

Ao *declarar* (*to avow*) que ‘creio que *p*’, minha declaração informa, por meio de meu comportamento, uma provável atitude explicativa para a respectiva crença que tenha a respeito. Isso mostra, para Moran, que “em princípio as ‘duas atitudes’ nunca poderiam ser completamente de tipos diferentes” (2001, p. 87), a saber, *reportar* e *declarar* uma crença. Novamente, se esse fosse o caso, teríamos as mesmas dificuldades de mostrar a tensão que fora originada na exposição mooreana do problema e sublinhada em análises como apresentamos no segundo e

terceiro capítulos: pareceria que olhamos ‘para dentro’ e vemos as coisas de um jeito, e olhamos ‘para fora’ e vemos as coisas de outro jeito.

Quando declaro que ‘creio que  $p$ ’, o faço na perspectiva de primeira pessoa. Fazendo isso, comprometo-me categoricamente com a verdade de  $p$ . Ao declarar categoricamente que ‘creio que  $p$ ’, proporciono uma atitude responsável em relação a qualquer evidência psicológica de que  $p$  seja o resultado (MORAN, 2001, p. 88) no contexto em que essa declaração foi realizada. No momento em que realizo a declaração de crença “não me benefício de qualquer evidência psicológica” (Id., p. 87); na declaração, comprometo-me com os fatos para além de meu estado psicológico<sup>134</sup>, pois é na própria declaração que manifesto meu compromisso psicológico com  $p$ .

Mesmo em contextos psicanalíticos essa prerrogativa está mantida (Id., p. 89). Normalmente as declarações de crença dos pacientes não são tomadas necessariamente como ‘verdadeiras’ no início da terapia, já que podem ser representações equivocadas de como as coisas se passam em suas vidas, e diferentes do modo como realmente se comportam. Aos poucos, no entanto, pacientes e o terapeuta vão construindo interpretações que possam substituir as crenças dos pacientes, mesmo que, em primeira instância, a interpretação se mantenha apenas em nível intelectual. Contudo, essas possíveis interpretações só terão validade na vida dos pacientes quando os mesmos não resistem a essas possibilidades, mas internalizam os resultados da análise, passando a *agir* de modo diferente. E, quando passam a agir de modo diferente, passam a declarar que crêem que  $p$  de uma maneira categórica, transparentemente em relação às coisas em que acreditam. Apenas nesse caso se pode dizer que o tratamento psicoterápico surtiu-lhes algum efeito.

---

<sup>134</sup> Aqui, pode surgir a questão da possível intenção de quem realiza a declaração. No entanto, do ponto de vista da audiência, interessa menos saber qual foi a intenção de quem realizou a declaração, já que como vimos anteriormente dificilmente teremos como saber a real intenção de falantes ao participarem de jogos de linguagem. A audiência pode pensar assim: o falante teve alguma intenção ao declarar que crê que  $p$ ; independentemente dessa intenção, no entanto, ele acaba por assumir o compromisso com a verdade de  $p$ .

Por um lado, ainda não termos uma crença assentada significa que temos acesso àquilo que dizemos acreditar, muito embora não possamos sair do estado de *akrasia* simplesmente procurando, entre nossas evidências psicológicas já aparentemente constituídas, uma boa saída para o estado de tensão em que nos encontramos. Isso parece rejeitar qualquer explicação ao PM que mantenha uma divisão severa em termos de diferentes universos de pesquisa, uma das coisas que nossa Condição B procurou apontar como um erro em qualquer solução que se busque para o PM. O estado ‘akrático’ justamente revela a dificuldade<sup>135</sup> de que nossa vida mental possa ser organizada mediante a observação de princípios epistêmicos com o objetivo de uma futura tomada de posição que venhamos a realizar por meio de nossas ações.

Por outro, apenas quando a declaração categórica se mantém para garantirmos a predição de que não mais jogaremos cartas, isto é, quando nossa ação revelar que essa crença está constituída (o que requer revisão permanente), é que declarar que acreditamos em *p* conforma com a condição de transparência: “ao declarar a intenção a pessoa está comprometida com o endosso prático da ação, e com a expectativa do futuro evento” (MORAN, 2001, p. 88). Novamente, princípios epistêmicos muito rígidos não dão conta, na prática, de mostrar por quais razões uma pessoa possa estar ciente de determinados comportamentos que são expressos em suas correntes declarações de crença. Posso acreditar, por exemplo, que tenho a ‘mente aberta’ em relação à igualdade entre homens e mulheres e, no entanto, comportar-me com elas de uma maneira ‘machista’: isso invalida, ao menos *prima facie*, uma crença de segunda ordem sobre minha crença de que *p*. Aqui, no fundo minha perspectiva de primeira pessoa, transparente ao mundo, apenas revela que ajo como um machista, e nada mais (e mais, como costumeiramente ajo, que nem sequer possa me encontrar em estado ‘akrático’). Minha declaração de que as

---

<sup>135</sup> Visto que há contra-exemplos a muitos princípios epistêmicos onde a disciplina mental, digamos, das pessoas, não alcança regramentos de ordem superior.

mulheres são iguais aos homens, ademais, parece ser falsa por causa de minhas ações machistas em relação a elas – parece que, de algum modo, a Condição da Transparência falhou em casos como esses.

É nesse sentido que parece haver razões para dizer que “alguém pode desconfiar de seus próprios sentidos, mas não de sua própria crença” (WITTGENSTEIN, IF, 2001, p. 162). Pois, ao declarar que creio que  $p$ , declaro que essa não é uma questão aberta para mim, declaro transparentemente que assentei essa crença (muito embora seja óbvio que essa crença possa, dadas as devidas circunstâncias, ser falsa – esse é outro problema). Isso mostra por que a perspectiva de primeira pessoa é sempre privilegiada na vida (prática) das pessoas em relação às evidências empíricas (teóricas) que possa formar sobre si mesma – seu acesso de terceira pessoa:

A meta de tratamento [no caso de tratamentos psicanalíticos, por exemplo], entretanto, requer que a atitude em questão seja conhecível pela pessoa, não através de um processo teórico de auto-interpretação, mas pela declaração de como pensa e se sente. Isto é, o que é para ser reparado para a pessoa não é apenas conhecimento dos fatos sobre ela, mas o auto-conhecimento que obedece a condição da transparência (MORAN, 2001, p. 90).

Por um lado, Moran (2001, p. 90) observa que nem tudo o que conhecemos sobre nós mesmos precisa conformar a nossa capacidade de declaração. Entretanto, isso mostra que alguma coisa está errada, na medida em que não oferecemos uma *posição* acerca da questão. Uma declaração de crença ganha efetividade, por seu turno, porque mostra confiança da pessoa naquilo que supostamente associou por meio de um contato com o mundo, e isso significa que tem acesso àquilo que declara crer. Caso contrário, “estaríamos proporcionando que tudo fosse possível por meio de um ‘acesso privilegiado’, mas sem a consciência da pessoa de suas atitudes serem

expressáveis por meio das [respectivas] declarações” (Id. Ibid.), e a vida psicológica dessa pessoa se tornaria opaca a si mesma.

Por outro lado, o acesso de primeira pessoa que temos as nossas crenças não é de privilégio devido a dois aspectos que podem aparecer separados, segundo Moran, mas que *normalmente* aparecem juntos. O *primeiro* deles, já identificado antes, é que “posso dizer aquilo que penso sem observação, evidência ou inferência de qualquer tipo” (MORAN, 2001, p. 91). Essa possibilidade está associada a um *segundo* aspecto: quando realizo uma declaração, ela diz respeito a seus respectivos objetos, ao modo como constituo o mundo, obedecendo a Condição da Transparência. Esse último aspecto não ganha um caráter de necessidade, visto que, como vimos, há casos em que não temos condições de endossar posições a respeito de determinados assuntos, casos em que a transparência falhou. A perspectiva de primeira pessoa, assim, está fortemente associada às ações que podem ser realizadas mediante declarações de crença, e essa ‘autoridade’ é que permite que as ações das pessoas sejam julgadas racionalmente.

Essa última observação é importante para diferenciar uma forma de autoridade que conforma às respectivas atitudes que uma pessoa tem (e terá) sobre suas crenças daquele tipo de autoridade, ou acesso ‘especial’, que muitos autores defenderam, e que viria a admitir um ‘olho interno’ no sentido de escrutinar, introspectivamente, o conjunto de nossas crenças sobre o mundo e as coisas. Podemos, por exemplo, em uma terapia, irmos investigando quais são as razões para costumarmos fugir de relacionamentos que envolvam estabilidade, e, após algumas sessões, colocarmos entre parênteses determinadas ‘crenças’ que não estamos cientes e que comporiam, digamos, nossa ‘verdadeira’ posição a respeito. Entretanto, também como já apontamos, permaneceremos fugindo dos relacionamentos dessa natureza se *não* nos sentirmos convictos para declarar que essas crenças que colocamos entre parênteses são realmente nossas (MORAN, 2001, p. 93).

Essas observações nos parecem adequadas para sustentar que uma solução satisfatória ao PM não deva passar por sublinhar domínios diferenciados de pesquisa. Quando se fala em mostrar o que há de absurdo com crenças em proposições Moore-paradoxais e aquilo que há de absurdo com as respectivas asserções, ao contrário, é mostrar que qualquer coisa que possa minar a crença que uma pessoa tem a respeito de um assunto está diretamente vinculada ao modo como pode (se é que pode) declarar *publicamente* essa espécie de convicção. O compromisso ‘psicológico’ que uma pessoa tem com suas crenças não pode estar destacado de certas práticas lingüísticas nas quais declara transparentemente aquilo que compõe, para elas mesmas, um determinado acesso ao mundo. Aqui, pois, há complementaridade entre um caso e outro.

É nesse sentido que parece haver sustentabilidade para o princípio de Shoemaker: “o que pode ser (coerentemente) acreditado constrange o que pode ser (coerentemente) asserido”. A questão não pode ser apontar razões puramente intelectuais para dizer que uma pessoa, em dada crença, é incoerente, e que isso implicará que a correspondente asserção será da mesma forma incoerente; a questão aqui não pode ser matéria de designação. A função específica de uma declaração de crença em primeira pessoa é relevante, pois funciona como declaração daquilo que é o acesso imediato de uma pessoa a uma determinada crença. Quando falamos de crença, falamos concomitantemente de um estado psicológico e da possibilidade de declaração desse estado. Novamente, reportar e declarar uma crença não podem ser atitudes tão diferentes se queremos encontrar uma (dis) solução ao PM.

O próximo passo, então, deve ser verificar de que modo declarações de crença (obedecendo a Condição da Transparência) fazem referência ao falante e seu estado de crença correspondente. Desse modo se poderá dizer que a declaração diz respeito ao auto-conhecimento que o falante tem de si mesmo. Ao mesmo tempo, essa resposta tem de se diferenciar das posições da Concepção Apresentacional, funcionando, inclusive, uma crítica para tal.

Um dos argumentos centrais da Concepção Apresentacional, como vimos, repousa naquilo que podemos chamar de *expressivismo*: um falante não assere, nem reporta seu estado mental, apenas o expressa. Desse modo, asserir ‘eu creio que *p*’ é considerado o mesmo movimento lingüístico do que a simples asserção de *p*. Se a última funciona como expressão de uma crença, então a primeira também o faz. A tarefa, pois, tem de ser a de mostrar que há diferença entre meramente reportar uma crença, no sentido de qualificar o papel de uma declaração, como para Moran, e simplesmente expressá-la, o que é proposto nas leituras da Concepção Apresentacional.

Não fosse esse o caso, ou seja, se não há essa distinção, não saberemos como assegurar a autoridade que uma pessoa tem sobre aquilo que declara crer. Aqui, parece haver uma generalização, na Concepção Apresentacional, das conhecidas críticas de Wittgenstein à proferimentos de primeira pessoa, tais como nos exemplos utilizados pelo autor para rejeitar a possibilidade de uma linguagem privada. Sinteticamente, o que se pareceu querer mostrar nesses casos é que não haveria referência à própria pessoa em um proferimento como ‘Eu tenho dor’, por exemplo, mas ‘comportamentos’ como esses deveriam ser entendidos por meio de expressões (condutas) de dor, assim, que nesse tipo de proferimentos não haveria qualquer privacidade, qualquer remissão a algo que podemos chamar de auto-conhecimento. A verdade ou falsidade do proferimento em primeira pessoa, nesses casos, seria justificada mediante o comportamento de dor, prevenindo que nesse tipo de alegações surgisse a questão do ‘conhecimento’ (MORAN, 2001, p. 102). O expressivismo surge como uma rejeição, portanto, de toda a possibilidade de se engendrar o auto-conhecimento na perspectiva de primeira pessoa, o que é estendido às manifestações de crença: “assim a Concepção Apresentacional funciona como um argumento adicional em favor da concepção que proferimentos na forma de ‘eu creio que *p*’ são expressões da crença de uma pessoa, e não reportam sua crença” (Id. p. 103).

No entanto, algo fica aberto nessa posição, já que expressões são expressões de alguma coisa. Se, em casos como de comportamento de dor, por exemplo, o argumento se desenvolve principalmente sobre sensações (experiência de dor, experiências visuais) – tentando-se mostrar que “então não é possível respeitar uma regra ‘privadamente’: de outro modo pensar que alguém obedece às regras seria a mesma coisa que obedecê-las” (WITTGENSTEIN, §202, 2001, p. 69) – não parece correto generalizar indiscriminadamente o argumento no sentido de extirpar do discurso significativo quaisquer remissões ao que poderíamos chamar de *atitude* (ou autoridade) de primeira pessoa. Se, por um lado, o argumento contra a possibilidade de uma linguagem privada<sup>136</sup> chama a atenção para o fato de que não se pode seguir uma regra privadamente, e com isso afastando anseios de privacidade que remontam a Filosofia Moderna, desde Descartes, certos jogos de linguagem pressupõe, por outro lado, que faça parte de seus funcionamentos que um proferimento como ‘eu creio que *p*’, categoricamente declarado e obedecendo a condição da transparência, diga respeito à determinada convicção que o falante possui, diga ‘alguma coisa’ sobre o falante.

Assim, não é sem cabimento dizer que “quando classificamos um proferimento como uma afirmação ou relato, não estamos desse modo *negando* que é também uma expressão” (MORAN, 2001, p. 103). Como Moran observa, reportar e expressar uma crença não são categorias excludentes. Ao declarar *p*, realizo uma ação, e, com essa ação, posso expressar diferentes coisas, entre elas, minha crença de que *p*. Essa concessão, no entanto, não significa dizer que, ao realizá-la, estejamos negando que declarações sejam expressões e, com isso, sustentando novamente certo conjunto de privilégios de primeira pessoa; afinal, declarações categóricas de primeira

---

<sup>136</sup> Para maiores esclarecimentos acerca do argumento wittgensteiniano contra a *linguagem privada* e sobre o significado de *seguir uma regra* com maiores detalhes, consultar GLOCK, H-J, Dicionário Wittgenstein. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, ou HACKER, P.M.S. *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1996 e GLOCK, h. J. *Wittgenstein. A critical reader*. Oxford: Blackwell, 2001.

pessoa, conformes à Condição da Transparência, são *públicas*, e não movimentos intelectuais que só a pessoa em questão pode realizar – há regras para tanto, e é dessas regras que estamos falando aqui. A generalização argumentativa da Concepção Apresentacional erra por não reconhecer essa possibilidade: o argumento procura ser “a negação que membros dessa classe de proferimentos [de crença] possam mesmo funcionar como afirmações ou relatos” (Id. Ibid.). Então, aceitar o argumento da Concepção Apresentacional em toda a sua extensão é proporcionar uma espécie de opacidade que uma pessoa teria em relação as suas crenças, sublinhar a impossibilidade de que pudesse falar sobre aquilo que se constitui como seu estado psicológico.

Reportar uma crença, isto é, manifestar uma perspectiva de primeira pessoa sobre as coisas, o mundo, enfim, sobre o modo como assentei determinada crença, é um modo de expressão, só que expressão de um determinado estado psicológico. Essa possibilidade não pretende deixar de lado que, em quaisquer declarações que venha a realizar, carregarei comigo certas “responsabilidades de *asserir* tal julgamento” (MORAN, 2001, p. 104)<sup>137</sup>.

Se não houvesse a possibilidade de que declarações de crença pudessem ser tomadas como informações sobre a vida psicológica das pessoas, então não haveria a possibilidade de que se pudesse falar de bons resultados em terapias psicológicas. Quando vou a meu psicanalista e declaro uma série de crenças que tenho sobre minha relação com X, reporto determinada crença que me faz possuir, por exemplo, uma série de ressentimentos em relação a essa pessoa. O terapeuta, nesse caso, pode mostrar que todas as evidências para a boa relação que tenho com X não estão ‘transparentes’ para mim, e poderei desse modo assentar (ou não) nova crença a respeito.

---

<sup>137</sup> “The denial of this general possibility, as put forth in expressivism, is therefore more properly put forward as the claim that first-person expressions of pain or belief are mere expressions; that is, not to be included among the verbal expressions that are also assertions or reports of one’s state” (MORAN, 2001, p. 104).

A declaração (*avowal*), desse modo, aparece como uma categoria distinta das informações (psicológicas - *reports*) e da expressão. Se a declaração também é uma expressão, todavia, expressão de uma convicção psicológica, fica difícil ver como a Concepção Apresentacional, particularmente alguns de seus autores (exceto Heal), possam gerar uma contradição a partir de meras expressões de crença contidas em sentenças Moore-paradoxais<sup>138</sup>. Não se fala apenas de *p*, mas categoricamente *sobre p*, e por isso a tensão fica difícil de ser gerada pelo expressivismo em *todo e qualquer* contexto. Todas as crenças com as quais me comprometo são crenças que aceito como verdadeiras (MORAN, 2001, p. 105), e, portanto, elas dizem respeito a *mim*. Ao declará-las, pois, as expresso. Ao declarar que ‘creio que *p*’, não perco a referência que tenho sobre *p*, unicamente pela razão de que posso transparentemente declarar essa crença<sup>139</sup>.

### 5.3) Respondendo a Condição E

A distinção entre acessos de primeira e terceira pessoa (que podemos ter de nós mesmos) é fundamental para compreendermos o que há de absurdo e paradoxal em pensamentos e asserções de sentenças Moore-paradoxais. Até aqui, nossa resposta ao problema de pesquisa passou por investigar algumas observações de Moran acerca da respectiva diferença de acessos, bem como de suas considerações sobre situações em que esse ‘choque’ de acessos acaba por

---

<sup>138</sup> Voltaremos a esse ponto ao respondermos a nossa Condição C, adiante.

<sup>139</sup> Embora tenhamos enunciado nessa condição que temos de explicar tanto o caráter absurdo, quanto paradoxal presente nas sentenças Moore-paradoxais, responderemos o aspecto paradoxal do problema na condição a seguir, a saber, a Condição E.

comprometer a racionalidade das ações das pessoas. Podemos, agora com esse cenário em vista, especularmos adiante.

Quando uma crença é declarada (*avowed*), passa a exercer determinada função em um jogo de linguagem. Uma crença declarada está ‘sobre mim’ (*up to me*)<sup>140</sup>, mostra que tenho determinada convicção sobre o assunto. Embora seja consequência de algo que se passou ‘em mim’, agora ela serve de referência na declaração: quando indico minha convicção sobre o assunto. Isso aponta para uma diferença entre o que podemos chamar de um *acesso genuíno de primeira pessoa* as nossas crenças, o acesso de primeira pessoa, e o acesso *meramente atributivo*, de terceira pessoa (MORAN, 2001, p. 106). No primeiro, pelo fato de se constituir em declaração, é permitido que se extraia a posição da pessoa a respeito, apesar de que, do ponto de vista de quem recebe a declaração, o que está em jogo não são as evidências (teóricas – empíricas) que a pessoa formou, mas sua própria convicção, agora declarada, que poderá servir de evidência para formar juízos sobre o assunto. Já o acesso de terceira pessoa, que, como vimos, pode servir para que a pessoa revise suas crenças, é meramente atributivo, apesar de se constituir como a única forma de conhecimento que uma pessoa pode ter de si mesma. Entretanto, é justamente esse acesso que termina por causar certa opacidade em atribuições de crença que alguém queira garantir para si. Por isso, não deve ser considerado um estado genuíno, pois não se tem, sob esse estado, condições de assegurar, em declarações, convicção sobre quaisquer assuntos.

Em suma, a *crítica* à Concepção Apresentacional nos mostra que temos acesso as nossas crenças, que existe certa forma de acesso, digamos, ‘mental’ àquilo em que acreditamos, porém, cujo “completo endosso (...) anularia seu status como um julgamento propriamente psicológico”

---

<sup>140</sup> A tradução de crenças que estão *up to me* por "estão sobre mim" quer indicar, apenas, que as respectivas crenças já me estão assentadas.

(MORAN, 2001, p. 106). Não deve haver uma rejeição completa à possibilidade de que tenhamos acesso as nossas crenças, muito embora quando se fala na possibilidade desse acesso não se esteja falando em um acesso privado de garantia ou privilégio. Isso porque o que contará realmente serão as declarações de crenças que as pessoas realizam, as quais terão valor no jogo de linguagem em que se fazem apropriadas.

Assim sendo, “é a declaração que faz a diferença entre conhecimento meramente atributivo e consciência genuinamente de primeira pessoa” (Id. Ibid). Moran considera que a declaração é o ‘veículo’ para auto-conhecimento, e acrescentamos que esse veículo é que permite que certas regras de certos jogos de linguagem possam ser executadas com garantias de entendimento, apesar de não haver nenhuma ‘instância interna’ que regule as crenças de uma pessoa, aparte seu contato direto com os objetos de crença, com o mundo, o que naturalmente obedece a condição da transparência:

Os propósitos da regulação de crença não requerem que a pessoa esteja envolvida aqui, sobretudo, e então não há necessidade de que a *pessoa* tenha consciência de seus conteúdos serem regulados. Visto desse modo, não há mais razão para pensar que a regulação de crença requeira mais consciência das crenças em questão do que há para pensar que a regulação dos batimentos cardíacos, respiração, ou metabolismo requerem um monitoramento consciente, ou mesmo uma criatura com a capacidade para consciência em geral. E, como essa comparação sugere, não somente tais atividades não parecem *requerer* o controle consciente da pessoa, mas parece que *não poderiam* requerer isso, pois é difícil imaginar como a vida prosseguiria se tal monitoramento *fosse* necessário para um funcionamento apropriado [disso tudo] (MORAN, 2001, p. 110).

Crenças e asserções de sentenças Moore-paradoxais são exemplos de situações em que a pessoa se encontra em um estado de dissociação, que revela que não podem, transparentemente, atribuir, na crença, qualquer coisa que pensam sobre determinados estados de coisas. Assim como o jogador inveterado de cartas, quaisquer pessoas assumem categoricamente que irão abandonar o vício e, na mesma conjunção, suspeitam que não consigam fazê-lo. Como não têm

nenhum mecanismo *a priori* que as permita tomar a decisão, podem até mesmo permanecer em seu estado ‘akrático’, o que conseqüentemente as impedirá, em muitas circunstâncias e em muitos jogos de linguagem, de assegurar, por meio de uma declaração, uma posição transparente do mundo.

Apesar de a *akrasia* ser justamente o que indica, em situações como a do PM, que há como se falar em um acesso das pessoas as suas crenças, a efetividade desse acesso só aparece quando a questão já não é ter evidências para crer ou não em tal e tal, mas quando as declarações que venham a realizar conformem ao modo como normalmente participam de jogos de linguagem, quando indicam convicção sobre aquilo que asserem, quando, na asserção, perde-se qualquer referência àquilo que se passa internamente em suas mentes.

Jay David Atlas (2007, p. 133-6) discorda da explicação da tensão presente em sentenças Moore-paradoxais sugerida por Moran. Fundamentalmente, sua crítica concentra-se na impossibilidade de que possamos atribuir alguma razão lingüística “para pensar que as pessoas falem ou pensem dicotomicamente desse modo, ou que, ao pensarem sobre si mesmas ao terem crenças sobre o mundo, elas pensem no mundo e em suas respectivas crenças ordinárias transcendendo toda descrição de seus estados psicológicos” (ATLAS, 2007, p. 135). Com isso, quer ressaltar que a ‘aparência’ de paradoxo, já que dizer ou entreter o pensamento com sentenças Moore-paradoxais, para Moran, são possíveis, apesar de manter a pessoa (pensando ou asserindo) em um estado ‘akrático’ (com o custo de uma conseqüente ação irracional, é verdade). Atlas procura sustentar que a posição de Moran cancela que se possa dizer que foi realizado um proferimento infeliz ou verbalizado um pensamento estranho.

Para Atlas, a tensão não pode ser corretamente alcançada por Moran, visto que não se pode garantir (não há meios para) que as pessoas tenham visões puramente teóricas de si mesmas, assim como supõe Moran no que chama de acesso de terceira pessoa. Atlas sugere que, em casos

de pacientes que buscam se tratarem de traumas, por exemplo, seus proferimentos não podem ser considerados como visões puramente teóricas, científicas de si mesmos. Afirma, também, que Moran concordaria com essa prerrogativa, já que, como apontamos antes, se houvesse a possibilidade de que as pessoas *apenas* tivessem o acesso de terceira pessoa as suas crenças, então “uma sentença de tipo mooreano descreveria uma possibilidade empírica perfeitamente coerente” (MORAN, 2001, p. 84). A tensão só é mais bem explicada, para Moran, quando a tratamos no âmbito da declaração, quando a questão não invoca mais reportar uma crença, mas declará-la obedecendo a condição da transparência.

No entanto, a dificuldade de que se faça a crítica do modo como quer Atlas é tentar mostrar que o *desacordo* presente em sentenças Moore-paradoxais possa ser explicado por razões pragmáticas. Atlas supõe que na primeira metade daquelas conjunções há um uso ‘quase performativo’ de ‘eu creio’, cuja função é de “estabelecer a existência de um estado de crença comprometido com a verdade do conteúdo” (ATLAS, 2007, p. 135), e, por ser negado na segunda metade da conjunção, “cria para a totalidade do proferimento um ato de fala indireto que reporta um estado de crença com conteúdo falso” (Id. Ibid), indicando que a dissociação é própria do falante. Por isso, para Atlas, primeiro focamos nossa atenção naquilo que a asserção reporta, e, depois, no fato de o falante também estar comprometido com a totalidade do que asseriu, e não há nada, para o autor (que não considera que haja paradoxo, pois considera haver possibilidades em que sentenças dessa natureza façam sentido), estranho na linguagem (no modo como se a profere) usada. Haveria, por parte do falante, competência no uso da linguagem, e nada apontaria para algo que se passa ‘dentro’ ou ‘fora’ dele, dada a correção de uso daquilo que proferiu (asseriu).

Entretanto, não acreditamos que Atlas compreenda corretamente aquilo que nos diz Moran. Em primeiro lugar, quando se fala de uma perspectiva teórica, um acesso de terceira pessoa, não quer se indicar um tratamento ‘científico’, como sugere Atlas, daquilo que se passa internamente às pessoas. Justamente o contrário: não pode ser uma perspectiva científica da questão, já que não temos nenhum regramento que nos permita disciplinar aquilo que, como vimos, constitui uma série de evidências que adquirimos para crer em tal e tal, o que se dá sem uma corrente ‘consciência’ do que se passa em nossas mentes (assim como não temos consciência do funcionamento de certos órgãos de nosso corpo). Em segundo lugar, aquilo que Atlas considera como científico (a perspectiva de terceira pessoa que temos sobre nós mesmos) é comum nas pessoas quando necessitam enfrentar diversas situações, recorrentes em suas vidas, como no caso de quererem deixar de fumar, mas não encontram suporte (teórico/empírico) para parar de fazê-lo. E, quando tomamos aquilo que as pessoas nos asserem, o fazemos no sentido de tomar ou não aquilo que disseram como evidências para coisas que nós mesmos podemos ou não passar a acreditar. Mas, que evidências podemos tomar de alguém que asseire ‘está chovendo e não creio’ se queremos saber se levamos para a rua o nosso guarda-chuva?

Quando tomo alguma asserção de outra pessoa para meus próprios propósitos, não o faço necessariamente porque a pessoa proferiu algo lingüisticamente adequado, mas o faço na medida em que tenho, a partir do que ela disse, condições de tomar sua fala como evidência para minha ação, pois considero, pela *convicção* com que disse, que está segura sobre o assunto (muitas asserções linguisticamente adequadas podem não ter significado algum). Nesse sentido é que não há mais remissão direta, na declaração, de quem asseire a qualquer perspectiva ‘teórica’ que tenha de si, muito embora não se possa negar que, de algum modo, a pessoa tenha um tipo de acesso às coisas em que acredita, caso contrário poderíamos considerá-la apenas um autômato. Mas, não é esse o caso.

O caso é que necessitamos de seu posicionamento para tornarmos, de algum modo, efetivas as coisas que ela nos asse. No entanto, se tornarmos a construir um cenário em que as sentenças Moore-paradoxais são ‘percebidas’ mediante o recurso de regramentos de atos-de-fala, retornamos ao problema de ter de explicar por quais razões as pessoas asseriram desse modo, e isso nos faria voltar a ter de discutir sua participação na comunicação em vistas de suas intenções, mas já esperamos que nosso leitor tenha nos concedido que enviar por esse caminho é uma proposta rejeitada (como vimos no segundo capítulo).

Moran denomina de acesso de terceira pessoa um modo a mostrar que há, correntemente em nossas ações, momentos em que parecemos estar diante de possibilidades de revisão de nossas crenças. Talvez (muito provavelmente) as pessoas não saibam (tecnicamente) o que significa ter esses acessos ou perspectivas teóricas/empíricas sobre si mesmas, mas certamente, no fluxo da vida, elas poderão se lembrar de uma série de circunstâncias nas quais justamente esse é o caso: por exemplo, declaram categoricamente que pararão de fumar, mas permanecem com suas evidências (empíricas/teóricas) de que a tarefa será difícil de ser cumprida. Ao contrário: será justamente quando essa dissociação do acesso de terceira pessoa se desmancha que aquilo que asserem vem a ganhar importância nas diversas trocas intercomunicativas (bem como para si próprias, pois *realizam* o que manifestam categoricamente). Uma vez que as coisas estejam assentadas, então a declaração coloca as pessoas ao nível daquilo que deve ser considerado significativo em suas manifestações transparentes do mundo.

Não fosse esse o caso, seria perfeitamente compreensível uma asserção de sentença Moore-paradoxal; sempre encontraríamos razões para justificar (a nós mesmos, como audiência) aqueles proferimentos absurdos que são nosso objeto de investigação. Pelo contrário, um proferimento de uma sentença Moore-paradoxal revela irracionalidade de parte de um falante. De outro modo, deveríamos manter o desacordo e imaginarmos cenários onde esses proferimentos

pudessem fazer sentido. Lembremo-nos de uma passagem das IF, já citada acima, onde Wittgenstein parece sugerir essa questão:

Se escutasse as palavras de minha boca, poderia dizer que outra pessoa falava por meio dela. ‘A julgar pelo que disse, *isso* é em que acredito’. Agora é possível pensar nas circunstâncias em que essas palavras fariam sentido. E então seria possível que alguém dissesse ‘Está chovendo e não creio’, ou ‘Parece que meu ego acredita nisso, mas isso não é verdadeiro’. Alguém teria de apresentar uma figura cujo comportamento indicaria que duas pessoas falavam por minha boca (WITTGENSTEIN, 2001, p. 164).

O problema aqui não é eminentemente lingüístico, no sentido de um uso correto da linguagem mediante as regras da gramática de uma língua (como o português), mas cognitivo, principalmente no domínio em que asserções significativas são realizadas, em determinados jogos de linguagem, como passamos a mostrar a seguir analisando as conseqüências de as pessoas estarem em um estado de dissociação ao pensarem ou asserirem sentenças Moore-paradoxais.

Um primeiro ponto a ser discutido é se, ao tentarmos dissolver o PM por meio da discussão da *akrasia* (a manifestação de um estado de dissociação), não estaríamos deslocando a argumentação do ponto de vista *cognitivo* para um ponto de vista de *volição*, o que poderia ser extremamente problemático à investigação. Pois, do ponto de vista de uma audiência, não se parece ter condições de assegurar porque motivos uma pessoa *escolheu* (se é que escolheu) realizar tal e tal proferimento sobre uma questão qualquer. Realizar essa leitura, no entanto, nos parece ser reproduzir, de certa forma, o cenário em que soluções ao PM foram forjadas mediante regramentos inter-comunicativos baseados na intencionalidade de falantes ao participarem de atos-de-fala. E, assim como raramente estamos em posição de saber quais são as intenções de falantes em jogos de linguagem (apesar de podermos suspeitar que possa haver), do mesmo modo

não estamos em posição de saber por que um falante *escolheu* asserir uma sentença Moore-paradoxal.

Pode-se partir da premissa, inclusive, de que a pessoa pode não ter domínio sobre sua asserção de sentença Moore-paradoxal. Em outras palavras, que a pessoa sequer pode saber por que asseriu desse modo. E, invariavelmente há momentos em que isso parece acontecer em casos eminentemente *patológicos*. No entanto, em que medida a ausência das razões que fizeram com que uma pessoa escolhesse asserir tal e tal sentença Moore-paradoxal pode comprometer uma análise em termos da efetividade de sua declaração? A racionalidade de uma ação dependerá, é o que queremos sustentar, de sua correta participação em jogos de linguagem. Ora, em um estado ‘akrático’, sejam quais forem as razões que fizeram com esse estado tenha se manifestado, cancelará ou prejudicará sua participação em trocas inter-comunicativas de muitas naturezas.

Há diferentes graus de irracionalidade nas manifestações públicas que as pessoas realizam. No entanto, minimamente, no caso de uma pessoa que *não* tenha seu aparato cognitivo alterado por razões patológicas, que tire seu foco do mundo e se diferencie do modo usual como a maior parcela das pessoas adquire suas crenças, então se pode dizer que, em estado ‘akrático’, uma pessoa sabe que não possui condições de assegurar convictamente que crê em tal e tal (‘meu amigo não me persegue, mas creio que ele me persegue’ – que convicção tenho a respeito?). Todavia, do mesmo modo que nos proferimentos (aqui, melhor que asserções) de outras pessoas que se encontram patologicamente comprometidas, as suas ações não terão como ser racionalmente sustentadas: “uma crença que não pode ser declarada está cognitivamente isolada, inevitável para processos normais de revisão e revisão que constitui a saúde racional da crença e outras atitudes” (MORAN, 2001, p. 108).

Devemos, também, ter o cuidado de não perdermos o foco da discussão por meio de uma leitura da *akrasia* como um caso de fraqueza de vontade, o que poderia ser sugerido em uma

leitura etimológica da expressão, no entanto, diferentemente do uso que Moran lhe parece atribuir. Aparentemente, poderia não ser irracional que alguém proferisse ‘Minha tia faleceu, e não acredito’, reiteradas vezes (já que ela gozava de plena saúde e era jovem, por exemplo). Isso se observarmos o jogo de linguagem em que esse proferimento foi realizado. O falante, aqui, *não* parece estar alegando a convicção de que sua tia *não* faleceu (com isso, negando, na segunda metade da conjunção, o que disse na primeira metade), mas, simplesmente, essa seria uma maneira de dizer que esse incidente lamentável ocorreu, embora pudesse categoricamente afirmar que sua tia realmente morreu e não se comprometer com o resultado de asserir uma sentença absurda. Agora, se o falante realmente se encontrar em um estado ‘akrático’ em relação à morte de sua tia, independentemente de isso transcender as suas próprias forças, isto é, independentemente de ele poder ‘escolher’ em que acreditar, sua participação em jogos de linguagem também estará comprometida, em virtude de que sua audiência pode necessitar de seu posicionamento a respeito da questão.

A clareza de por que o PM é um problema eminentemente cognitivo pode ser mais bem notada quando a participação de falantes em determinados jogos de linguagem, ao asserirem sentenças Moore-paradoxais, têm cancelada a possibilidade de que possam sustentar *conhecer* o assunto em questão. Relembremos: situações ‘akráticas’ são aquelas que revelam que uma pessoa pode ter acesso sobre suas crenças (em muitos exemplos, caso a pessoa esteja em sua plena saúde mental), mas esse acesso aponta para uma dissociação, já que ela não pode categoricamente afirmar sua convicção sobre o assunto, não pode cumprir a condição da transparência, e, portanto, que terá toda a dificuldade de sustentar ‘conhecimento’ sobre o assunto em questão.

Por um lado, essa observação é fundamental para que nos distanciemos de uma análise do problema à luz da Concepção Apresentacional. Para os defensores dessa concepção, como foi visto, sempre uma asserção de ‘eu creio que *p*’ equivale a asserção pura e simples de *p*. Mas,

como também foi discutido, *nem* sempre quando assere ‘eu creio que *p*’, a pessoa está a falar de *p*, pois pode ser o caso de que não tenha possibilidade de declarar convictamente seu veredicto sobre *p*, como se mostra com exemplos de situações ‘akráticas’: ela está falando, então (embora em estado de dissociação), de si mesma. Assim, dizer ‘eu creio que *p*’ não é *sempre* um modo alternativo de dizer *p*, embora em alguns casos esse pareça ser realmente o motivo.

Por outro lado, considere-se que a pessoa, ao não cumprir a condição da transparência por não ter convicção sobre determinado assunto, pode, *em certas circunstâncias*, estar a negar uma das condições necessárias para ter conhecimento: ter a *crença* no que diz, comprometendo sua participação (racional)<sup>141</sup> em certos jogos de linguagem. Darlei Dall’Agnol, em seu artigo *Crer e Saber: o Absurdo de Moore analisado a partir de Wittgenstein* (2007), observa que o verbo ‘saber’ teria semelhanças de família, em Wittgenstein, com compreender, entender, cujo uso possível faria com que o austríaco não rejeitasse a definição tradicional de conhecimento para *determinado* jogo de linguagem: ter conhecimento é ter crença, verdadeira e justificada<sup>142</sup>. Ora, Wittgenstein, em seus últimos escritos, publicados após a sua morte com o título de *Da Certeza*, exatamente no parágrafo 177 afirma que “aquilo que sei, acredito” (WITTGENSTEIN, s/d, p. 61). Para Dall’Agnol, essa frase mostra que Wittgenstein estava preocupado em estabelecer as regras de *um* uso do verbo saber, indicando a sua correta aplicação.

---

<sup>141</sup> Várias vezes mencionamos que, em situações ‘akráticas’, a pessoa compromete a racionalidade de sua ação. Agir racionalmente, aqui, deve ser considerado agir de acordo com as *regras* que orientam determinada prática lingüística, no sentido de gramática profunda, e não como uma ‘faculdade’ de razão, concebida *a priori*, ou mesmo como um estado em que uma pessoa age de acordo com uma ‘disciplina’ mental, rigorosamente orientada por princípios epistêmicos, o que consideramos serem ingredientes cuja aplicação prática é deveras problemática (como já vimos destacando desde o terceiro capítulo).

<sup>142</sup> Sabe-se que a definição de conhecimento, supostamente forjada desde Platão, foi problematizada na década de sessenta com o artigo de E. Gettier, *É crença verdadeira e justificada conhecimento?* É aceito no debate epistemológico que as referidas condições continuam sendo necessárias, porém não suficientes, visto que Gettier sugere contra-exemplos em que há pessoas que têm crença, verdadeira e justificada, mas não têm conhecimento. No entanto, entrar nesse debate foge ao escopo de nossa investigação aqui. Para efeito de nossa análise, basta dizer que, no mínimo, as três condições devem ser cumpridas. Com isso, já se atinge o efeito de mostrar que uma delas é rechaçada quando a pessoa declara sua crença em uma proposição Moore-paradoxal querendo, com ela, sustentar conhecimento.

No caso das sentenças Moore-paradoxais, o falante não estaria cumprindo as regras para a correta aplicação dos conceitos de ‘crer’ e ‘saber’, pois, se “Saber=df acreditar e ter evidências adequadas que justifiquem a crença; crer=df ter a pré-disposição de aceitar a verdade de uma proposição mesmo sem evidências suficientes” (DALL’AGNOL, 2007, p.22), então o primeiro conjunto seria a manifestação de que ‘sei que  $p$ ’, e, no segundo conjunto, nego poder ter conhecimento sobre  $p$ , pois nego a crença em  $p$  (no caso de 1), ou afirmo a crença no contrário (no caso de 2). Seria correto asserir, por exemplo, ‘Creio que está chovendo, embora não o saiba’, mas não ‘Sei que está chovendo, mas não creio’. Ou seja, tanto no caso de 1, como no caso de 2, não cumpro corretamente o uso dos verbos crer e saber; assim, “o Absurdo de Moore é simplesmente um mau uso de verbos epistêmicos” (DALL’AGNOL, 2007, p. 22).

Mas ‘por que’ realizei esse mau uso do verbo epistêmico crer? Poder-se-ia perguntar por qual razão um falante infringiu as regras corretas do uso desse verbo, e, dessa maneira, estabelecer uma conexão com o que vimos discutindo até aqui. Se for correto realizar a análise em termos do uso, também é correto dizer que, no uso, é *pressuposto* um modo transparente de indicar como, na perspectiva de primeira pessoa, as coisas estão constituídas para mim. Do ponto de vista de quem pensa ou asserir uma sentença Moore-paradoxal, não parece haver “um porto seguro que decidirá qual o acesso é o mais apropriado” (BESUNSAN, 2007, p. 256), se seu acesso de primeira ou seu acesso de terceira pessoa. É justamente por essa razão que a

corrigibilidade [desses estados] depende dos *predicados públicos* [grifo nosso] em que são expressas minhas crenças – tanto aquelas acessíveis em primeira pessoa quanto aquelas disponíveis para um acesso de terceira pessoa. (...) Vale notar que o conflito de autoridades aqui não nos deixa nenhuma margem para uma estratégia cética tradicional como a *epokhé*, uma vez que não posso recuar em direção a nenhum tipo de conteúdo comum entre crenças provenientes dos dois tipos de acessos – não há um tal recuo luminoso. Resta apenas a alternativa de estabelecer em cada caso o conteúdo de minha própria crença – tal como fazemos com respeito aos demais temas (anti luminosos) do mundo (Id. Ibid.).

Tanto no caso de 1, quanto de 2, aquela pessoa que pensa ou asseve as respectivas sentenças encontra-se em estado de dissociação, e uma declaração (conformando a certas regras de uso das palavras) só ganhará efetividade quando esse estado de dissociação é abandonado, colocando em movimento o jogo de linguagem em que uma declaração pode ser realizada. O absurdo da declaração, quando mantido, torna as sentenças estranhas aos ouvidos de qualquer audiência, afinal, como alguém pode declarar (em uma asserção) que tal e tal, e, logo após, na mesma conjunção, declarar que não crê que esse seja o caso ou que o caso é o contrário? Do ponto de vista da inteligibilidade de seu proferimento, as coisas estão colocadas, aqui, ao nível da irracionalidade.

No caso de 1, a segunda metade da conjunção, o acesso de terceira pessoa, mostra que as suas evidências (empíricas/teóricas) parecem rejeitar o que poderia ser declarado publicamente, e, como uma asserção categoricamente constituída compromete a pessoa com a verdade daquilo que acredita (o que lhe deve ser transparente, como supostamente aconteceria na primeira metade da conjunção), ela nega que tenha esse compromisso logo a seguir. No caso de 2, na segunda metade da conjunção, há indícios (evidências teóricas/empíricas), na perspectiva de terceira pessoa, para a crença no contrário daquilo que seria o compromisso a ser declarado publicamente (o que está na primeira metade da conjunção). Aqui, poderia valer a observação de Baldwin: a pessoa está exposta “a um compromisso que é *obviamente* [grifo nosso] inconsistente com outro compromisso cuja existência o falante também se compromete” (2007, p. 86), não simplesmente a existência de comprometimentos inconsistentes, evitando que se tenha de catalogar inconsistências fortes e fracas para a acusação de irracionalidade.

Como simplesmente ao pensar em uma sentença Moore-paradoxal a pessoa tem os mesmos desafios a enfrentar que em sua manifestação pública<sup>143</sup>, a absurdidade é mantida tanto no âmbito do pensamento, quanto na sua respectiva asserção: a pessoa está impossibilitada de agir racionalmente por meio da declaração, de uma maneira transparente. É justamente por isso que as conjunções absurdas Moore-paradoxais irão cancelar a participação das pessoas em muitos jogos de linguagem, assim como na análise de Dall’Agnol, onde a pessoa nega uma das condições para poder alegar ter conhecimento, pois a capacidade de “declaração é a condição normal e parte do bem-estar racional da pessoa” (MORAN, 2001, p. 108).

No entanto, não é apenas o aspecto *absurdo* das sentenças Moore-paradoxais que necessita ser dissolvido, mas seu aspecto *paradoxal*. Não basta explicar o que há de absurdo com a crença ou a asserção de sentenças Moore-paradoxais, mas, também, por que aquilo que pode ser acreditado ou asserido por outra pessoa torna-se absurdo na perspectiva de primeira pessoa.

Consideremos o caso de uma pessoa que tem problemas de relacionamento com seu pai. Após diversas sessões de terapia, seu psicanalista lhe assere: ‘a julgar pelo que dizes e me relatas, Teu pai te ama, mas não acredita’. Como a pessoa deve receber essa asserção? Quando o psicanalista realiza essa declaração, o faz na perspectiva de primeira pessoa, isto é, essa ‘constatação’ é evidente para ele, revela uma crença que ele, o psicanalista, declara transparentemente sobre a questão: a crença de que seu paciente não crê que é amado pelo pai. Para isso, tomou, da pessoa, uma série de evidências para aquilo que, agora, infere sobre o comportamento dela em relação ao seu pai (como se diz, ‘olhando as coisas de fora’). Inicialmente, inclusive, houvera tomado as manifestações de seu paciente sempre entre aspas,

---

<sup>143</sup> Independentemente de poder escolher ou não estar nesse estado, já que o que se espera de uma pessoa é que possa agir racionalmente em quaisquer situações. Se a pessoa não pode escolher estar ou não nesse estado, patologicamente constituídos ou não, também não o poderá em muitas outras circunstâncias; poderá pensar ou declarar diferentes absurdos e a irracionalidade de suas *ações* será patente da mesma forma.

pois era patente que o mesmo não sabia dos possíveis sentimentos que realmente tinha em relação a seu pai: não tinha condições, e, talvez ainda não tenha, de declarar que realmente o seu pai o ama.

O paciente, então, tem agora revelado o seu estado ‘akrático’: gostaria de declarar categoricamente que seu pai o ama, mas ainda encontra razões (empíricas/teóricas) para desconfiar que possa fazê-lo. No entanto, é possível que agora realize um “ajuste racional de suas crenças” (MORAN, 2001, p. 112), e passe a agir de acordo com a nova descoberta: ‘É verdade, meu pai me ama’, quando terá nova crença assentada, a qual poderá, a partir disso, ser categoricamente declarada (*avowed*). Esta é, agora, sua crença sobre o assunto. Não fosse isso possível, não haveria terapia que pudesse solucionar os traumas psicológicos das pessoas. Quando uma nova crença é assentada e pode ser categoricamente declarada, como no caso desse paciente, torna-se *razão* para suas *ações* presentes e futuras, constitui-se como uma forma de autoridade sobre aquilo que está a sua disposição: “qualquer estado representacional terá um duplo aspecto, um sobre o qual se trata da transparência do mundo de certo modo, outro sobre o qual realiza uma contribuição para a conduta do agente” (MORAN, 2001, p. 130). Se o paciente não tiver razões suficientes (que podem advir das observações de seu psicanalista ou de outras formas) para assegurar a nova crença de que seu pai o ama, então continuará a fazer o que sempre fazia (por exemplo, maltratar seu pai, etc.). A idéia é de que, na declaração, a pessoa assume responsabilidades sobre aquilo que faz, no sentido de que tem convicção (por ter a crença assentada) sobre aquilo que costuma declarar.

Assim, o que parece permitir que haja o que chamamos de transmissibilidade de crenças é a possibilidade de que as pessoas passem a *declarar* suas crenças, para as quais não mais haverá, nesse momento, nenhuma remissão a outras evidências (teóricas/empíricas) que antes poderiam causar certo estado de dissociação. Em casos felizes, pois, o paciente *não* receberá a sentença

Moore-paradoxal *ipsis literis*, ‘meu pai me ama e não acredito’, mas, simplesmente, ‘eu não acredito que meu pai me ama’, visto que, no primeiro caso, nada estaria resolvido para si em nenhum sentido, apenas seria a revelação de seu estado ‘akrático’<sup>144</sup>. O tratamento da questão terminaria quando o paciente, então, pode declarar (exprimindo convicção) que realmente seu pai o ama, e não há mais dúvidas, de sua parte, sobre a questão:

A transição da atribuição para a declaração é então uma expressão da liberdade racional das pessoas, uma asserção de autoridade. É esta asserção, este comprometimento, que torna possível que sua declaração conforme a Condição da Transparência, o anúncio de sua crença sem a confiança nas evidências psicológicas sobre si. Nesse ponto, a proposição ganha aceitação mais adiante como base para seu pensamento, prático e teórico. E isso expressa controle em sua auto-reflexão para justificar razões sobre aquelas explicativas, pois as premissas para raciocinar não são proposições sobre suas crenças, mas proposições sobre os objetos de suas crenças, os próprios fatos. Isso expressa a relação de alguém com seu próprio estado mental que é exclusivamente de primeira pessoa e não repartido pelas melhores telepatias de nossa imaginação filosófica. O agente está no centro da figura porque se posso declarar minha crença, e então falar de minha mente sem o suporte de evidência sobre mim mesmo, em qualquer contexto, estou falando do que creio estar sobre mim (MORAN, 2001, p. 151).

Se eu for o paciente, em ambas as declarações, a minha e a do psicanalista, é requerido que o que seja declarado o seja de forma transparente. Mas, se quero ser transparente em relação à determinada declaração, antes disso preciso me livrar do estado ‘akrático’, desse estado de dissociação que compromete minha racionalidade. Então, o problema não será simplesmente sustentar ‘a mesma proposição’ que meu terapeuta, mas garantir que o resultado da terapia me foi eficiente, e só será eficiente se *não* vier a sustentar publicamente uma sentença Moore-paradoxal.

---

<sup>144</sup> Novamente, poderia surgir a objeção de que o paciente talvez não tivesse, dado um conjunto de razões patologicamente diagnosticadas, condições de ‘fugir’ de seu estado ‘akrático’. Ora, em que medida isso afetaria que considerássemos também irracional o modo como participa de diferentes e importantes jogos de linguagem, por exemplo, em que parece alegar ter conhecimento sobre o que asse, sobre suas próprias crenças?

#### 5.4) Respondendo a Condição C

A Condição C nos pede para mostrar em que sentido aquela pessoa que crê ou asseri uma sentença Moore-paradoxal ‘parece’ estar se contradizendo. A resposta já parece sugerida a partir do que vimos discutindo antes. Como, ao realizar uma declaração, me comprometo categoricamente com aquilo que asseri, pois, desse modo, obedeço a Condição da Transparência; então, no caso de 1, comprometo-me, na primeira metade da conjunção, com determinado estado de coisas. Mas, na segunda metade da conjunção, nego ter esse comprometimento, cancelando que minha audiência possa tomar o que asseri como evidência para possíveis crenças que possa formar sobre o assunto, mostrando que estou em estado dissociado (‘akrático’) a respeito da questão. Esse estado de dissociação, mesmo quando apenas pensado, retira das pessoas as condições para que possam realizar quaisquer ações racionais com respeito à questão (então, o problema não reside só na fala, embora sua manifestação que realmente obstruirá determinadas trocas intercomunicativas).

Aqui, é plausível notarmos que *não* há uma equivalência direta entre uma sentença Moore-paradoxal e uma contradição formal, há uma *semelhança* entre ambas. Quando alguém crê ou asseri uma contradição, do mesmo modo que quando asseri uma sentença Moore-paradoxal da forma 1 compromete a sua correspondente ação racional, paralisando determinada prática lingüística, por não respeitar as regras que comumente são aceitas em tais cenários.

No caso de 2, embora a crença ou a declaração da respectiva sentença Moore-paradoxal indique uma inconsistência nas crenças da pessoa, e não a negação da respectiva crença pensada ou asserida, isto é, que tem mais evidências para crer no contrário daquilo que poderia declarar categoricamente, o problema reside, como já apontamos, em uma dissociação que é óbvia no

mesmo ‘pensamento’ ou asserção. Assim, esse estado de dissociação também é semelhante a uma crença ou asserção de contradição formal, pois também compromete possíveis ações (racionais) da pessoa (e conseqüentes declarações) em vistas de determinados propósitos. É concedido que as pessoas sejam, em muitas circunstâncias, inconsistentes, mas o que parece estranho é quando essa inconsistência aparece patente na mesma conjunção, pensada ou asserida<sup>145</sup>.

Ter um aspecto de contradição, faz com que 1 e 2 mostre “que a lógica não é tão simples como pensam os lógicos” (WITTGENSTEIN, 1974, p. 177). No entanto, se poderia insistir que se deve mostrar que as negações de 1 e 2 deveriam, por ter semelhança com contradições, serem tautologias, o que não parece se dar “mesmo nas bocas dos nossos mais sensacionais meteorologistas” (SORENSEN, 1988, p. 15). Por exemplo, a negação de 2 poderia ser ‘ou não está chovendo ou eu creio que está chovendo’ (DE ALMEIDA, 2001, p. 40) e a de 1 seria logicamente equivalente a ‘creio que está chovendo somente se não está’ (Id. Ibid), nenhuma das duas, pois, tautologias. Mas, as coisas não estão corretamente compreendidas quando se faz essa reivindicação.

Pergunta-se se a contradição é compreendida como um mau uso da linguagem ou um fragmento de discurso não literal (DE ALMEIDA, 2001, p. 41). E, a pergunta não é sem cabimento, pois muitas vezes esse ponto aparece confuso, devido à gama de diferentes jogos de linguagem. Evitar a contradição é visto como condição *sine qua non* à racionalidade epistêmica,

---

<sup>145</sup> Se utilizarmos determinados princípios epistêmicos para mostrar, por exemplo, que ter a crença em não-*p* implica não ter a crença em *p* traria certa equivalência entre 1 e 2, talvez as coisas ganhassem uma forma que satisfaria melhor a percepção do sentido em que 2 parece ser ‘contraditória’. Entretanto, como já manifestamos antes, queremos evitar o uso de princípios epistêmicos para dar conta do PM; queremos, simplesmente, mostrar como o problema se dissolve se observamos corretamente como determinadas regras influenciam aquilo que pode ser pensado e conseqüentemente asserido corretamente em certos jogos de linguagem, por meio de *declarações*. Quando alguém pode declarar tal e tal, e isso é realizado categoricamente, com convicção, sem mais o apoio de nenhuma evidência, então parece que, tanto no caso de 1, quanto de 2, há certo aspecto ‘contraditório’ envolvido, prejudicando, em ambos os casos, as ações racionais das pessoas que pensam ou asserem essas sentenças, assim como ao pensarem e/ou asserirem uma contradição em determinadas circunstâncias.

e, por isso, há dificuldade em se compreender o uso não-litera! de contradicções em determinados contextos.

Por exemplo, pode-se usar a expressão ‘Chove e não chove’ como fragmento de discurso não-litera! para indicar que nem chove torrencialmente, nem que o tempo está bom, mas que está garrando – você consideraria essa pessoa, *nesse* jogo de linguagem, irracional?. O contexto em que uma proposição contraditória é asserida é fundamental para se tentar entender o ponto. A participação (racional) de um falante depende dessa observação. Se alguém me pergunta se a Lua é um satélite, não posso dizer ‘é e não é um satélite’, se *tenho* que garantir conhecimento sobre o assunto. Evidentemente que me comprometeria uma contradicção nesse caso. A noção de falsidade lógica, do modo como a lógica clássica compreende, é factível no caso.

Do ‘mau uso da linguagem’, entretanto, também se podem *inferir* casos em que as pessoas ‘parecem estar se contradizendo’, mesmo embora o parentesco, aqui, não signifique reduzir simplesmente um caso a outro, *reduzir* uma declaração de sentença Moore-paradoxal a um caso de contradicção. Fosse isso, a Concepção Apresentacional já teria dado conta do problema ao sugerir a equivalência entre a expressão ‘eu creio que  $p$ ’ e ‘ $p$ ’, o que vimos nem sempre ser o caso.

Há jogos de linguagem onde o resultado da declaração revela irracionalidade, tanto a declaração de uma contradicção formal, quanto de uma sentença Moore-paradoxal. No caso de ‘pensamentos’ ou asserções públicas (declarações) de sentenças Moore-paradoxais uma regra lógica continua sendo uma regra lógica, mas em um sentido gramatical profundo, em um cenário que deve superar a compreensão clássica de ‘contradicção’, pois diz respeito ao modo como comumente as pessoas costumam declarar o que acreditam (categoricamente), e cujo compromisso elas rejeitam (1) ou alegam ter compromisso com o contrário do que está na primeira metade da conjunção (2). Por isso, a questão é mais ‘olhar’ para como funcionam nossos

jogos de linguagem, e menos sistematizar esses jogos por meios demasiado *técnicos* que, no fluxo da vida, se mostram inúmeras vezes implausíveis e forçosamente abstratos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pergunta pela absurdidade e paradoxalidade contidas em sentenças Moore-paradoxais tem, ao longo dos últimos anos, mexido constantemente no ‘ninho de vespas’ de Moore. Já não se pode dizer que, ‘se elas ainda estão apáticas’, é por que permanecem em seu estado de indolência. As vespas, pouco a pouco, tornaram-se furiosas e já não é tão fácil lidarmos perto de seus casulos sem ter comprometida a ‘saúde’ de uma discussão satisfatória do PM.

Desde a década de noventa temos procurado saídas para uma convivência pacífica com as vespas, mas, cada vez que a pesquisa se desenvolve em diferentes sentidos filosóficos, com essa finalidade, acabamos por ter de enfrentar diversos problemas historicamente debatidos na Filosofia, cercando variadas áreas de investigação, tais como epistemologia, filosofia da linguagem, lógica e filosofia da mente. É por isso que concebemos o PM, inicialmente em nossos estudos, como uma espécie de ‘vírus de computador’, um poderoso vírus capaz de contaminar muitas de nossas crenças filosóficas importantes. Tínhamos, até esse momento, a pretensão de poder encontrar um ‘anti-vírus’ adequado para dar conta do problema, principiando pela determinação de quais programas estariam infectados e, parcialmente, comprometidos. Nossa concepção era a de que uma ‘teoria’ filosófica consistente poderia manter presas as vespas em um frasco.

Passo a passo nos distanciamos dessa idéia, já que, a cada vez que uma tentativa de solução se mostrava improdutiva, nos convencíamos de que encaixar o PM forçosamente a um exame abstrato do problema era ineficaz, era ter de admitir compromissos demasiado fortes e ter de aceitar princípios que nos pareciam improdutivos no fluxo da vida. Nosso receio passou a ser de envolver a discussão do PM em uma “profunda alienação da forma de vida e da condição humanas” (HACKER, 2005, p. 103). Passamos a tentar, então, um caminho que pudesse

‘dissolver’ o paradoxo de Moore, uma dissolução que, ao fim e ao cabo, poderia ser compreendida como solução por trabalhar com uma perspectiva menos artificial e puramente técnica do problema. Passamos a acreditar que o PM não é um problema que testa uma teoria, mas que é um problema que tem de ser ‘eliminado pelo senso comum assim como a contradição o é’.

No entanto, sempre permaneceu a nossa preocupação de não deixarmos simplesmente de lado a série de reflexões importantes que orientaram a pesquisa de diversos autores sobre o problema. Em quase a totalidade dos trabalhos sobre o PM que foram lidos, havia um conjunto de condições de análise que funcionariam ambos, tanto como um cenário em que se pode ‘diagnosticar’ a tensão presente em sentenças Moore-paradoxais, quanto no cenário em que as coisas precisariam ser respondidas. Encontramos nosso ponto de partida para análise nas condições oferecidas por J. Williams (1998) e tentamos, a partir delas, introduzir quesitos que julgávamos necessários para a dissolução pretendida.

Assim, oferecemos três condições de análise à investigação: a Condição B, a Condição E e a Condição C. A primeira delas, em síntese, foi a proposição de oferecer uma solução tanto para a absurdidade da asserção de sentenças Moore-paradoxais, quanto para seus respectivos pensamentos. O estado de dissociação presente nos casos de 1 e 2, a nosso, ver, deveria ser tratado sem que necessitássemos de soluções distintas para tal fim, característica que encontramos ausente em muitos trabalhos lidos. Sem querer ser mal-compreendidos, buscávamos uma resposta unificada para esse quesito. Mas, não apenas isso. Procurávamos um cenário de discussão onde o aspecto paradoxal daquelas conjunções pudesse ser esclarecido, prerrogativa que também faltava na maior parte dos comentadores lidos, e, quando não faltava, não nos convencíamos que suas respostas se mostravam adequadas pelas várias razões que identificamos ao longo desse trabalho.

A segunda condição, a Condição E, além de reivindicar o cenário em que o PM poderia ser dissolvido, também alertava para o fato de que a solução, prioritariamente, deveria valer tanto para o caso de 1, quanto de 2. Sublinhamos, também, que se deveria mostrar por que quando uma terceira pessoa endereçasse 1 ou 2 a mim, eu não poderia crer ‘exatamente’ naquilo que asseriu, visto que, desse modo, voltaria ao ponto de partida da investigação. Como explicar dada peculiaridade? Como explicar que aquilo que pode ser perfeitamente asserido *sobre* mim torna-se absurdo quando asserido *por* mim? Para a questão, também observamos lacunas nas soluções ao PM que foram lidas. De certo modo, ressalvamos que isso comprometeria a transmissibilidade de crenças da segunda para a primeira pessoa do presente do indicativo sempre quando 1 e 2 nos fossem ‘endereçadas’.

É claro que transmissibilidade não pode ser compreendida no sentido de que alguém ‘tira’ uma crença de seu ‘universo mental’ e encaixa em meu ‘universo mental’. Esse quesito não foi pensado com essa finalidade. Pensamos que aceitamos, diversas vezes, opiniões que advêm de outrem, e, a partir delas, também formamos perspectivas sobre nós mesmos e sobre o mundo. Casos de terapia parecem ser ilustrativos. Se meu psicanalista *me* asserir ‘teu pai te ama, mas não acredita’, é certo que não posso tomar *ipsis literis* o que me disse, pois, nesse caso, me comprometeria com o absurdo de 1. Esse é o sentido de possibilidade de ‘transmissibilidade’ de crenças que quisemos sublinhar, pois é patente que deva haver um modo de mostrar que eu posso crer naquilo que asseriu meu psicanalista, muito embora não possa crer em ‘toda’ a sentença asserida. Afinal, não fosse esse o caso, esse momento da terapia, ao invés de pode fazer com que aprendesse mais sobre mim sem ser irracional, ao contrário, tornar-me-ia irracional.

A última condição que procuramos responder foi a Condição C: o que há de semelhante entre uma sentença Moore-paradoxal e uma contradição que faz com que pareçamos estar nos contradizendo ao asseri-las (ou pensá-las). Aqui, não nos propusemos, ao tentar responder a

referida condição, a ‘derivar’ uma contradição de uma sentença Moore-paradoxal, mas simplesmente mostrar que há semelhança entre elas, a despeito de muitos comentadores do problema, alguns deles discutidos nesse trabalho.

Julgamos que nossa principal contribuição com esse trabalho está justamente em poder responder as condições propostas, visto que indica um avanço, assim queremos pensar, sobre o que foi dito sobre o PM em outras pesquisas. Foi com elas em vista que iniciamos a investigação capítulo a capítulo, três deles criticando soluções conhecidas, e, por fim, no último capítulo, apresentando um cenário em que sustentamos que nossas condições de análise são satisfeitas.

O segundo capítulo foi destinado a mostrar que abordagens *assercionistas* ao PM, ao partirmos das observações de Moore, de modo geral, têm dificuldades para solucionar o problema, visto que necessitam garantir certos preceitos em atos-de-fala, por exemplo, ter-se de determinar a intenção de falantes em asserções, o que procuramos destacar que foge ao controle das audiências. Da mesma forma, a solução de Williams (para a asserção absurda de 1 e 2), embora tente se livrar do compromisso com a intencionalidade em atos-de-fala, agregando a condição da sinceridade para tentar mostrar que é o ouvinte de uma sentença Moore-paradoxal que terá a sua racionalidade comprometida, também não dá conta do problema, visto que a tensão parece se manter a despeito de falantes serem sinceros ou não em asserções. Aqui, também a Condição B não é cumprida, pois a discussão se volta apenas ao âmbito da asserção.

No terceiro capítulo procuramos mostrar que aquelas que chamamos de soluções *mentalistas* têm dificuldades para explicar o PM, visto que adotaram princípios cuja aplicação em muitas situações cotidianas se mostra problemática. Nas três primeiras seções, realizamos uma crítica interna às soluções Williams (para a crença absurda em 1 e 2), De Almeida e Hintikka. Em Williams, procuramos mostrar há contra-exemplos ao princípio EP, o qual, além de necessitar ser ‘reconhecido’ pelas pessoas (o que Williams não admitiu), as torna infalíveis uma vez

justificadas em crer inicialmente em uma dada proposição. Em De Almeida, destacamos que sua distinção entre inconsistências fortes e fracas, necessária para mostrar por que a crença em proposições Moore-paradoxais torna as pessoas incoerentes, é improdutiva, pois desenvolve-se a partir de um tipo de argumento de autoridade. Também procuramos sublinhar que De Almeida não responde a Condição E no quesito das proposições endereçadas, nem tampouco tem uma solução satisfatória para a conseqüente asserção de sentenças Moore-paradoxais. Por fim, destacamos que alguns princípios que sustenta em seu último trabalho podem ser problematizados em situações cotidianas. A crítica a Hintikka se desenvolveu a partir de duas observações centrais: primeira, a de que sua lógica epistêmica/doxástica admite princípios que também têm sua aplicação comprometida em situações cotidianas; segunda, que o autor não consegue mostrar por que é absurdo que um falante assira sentenças Moore-paradoxais, visto que suas observações nesse sentido fazem a discussão voltar à questão da intencionalidade de falantes em asserções, problematizada em nosso segundo capítulo.

Na quarta seção, analisamos a mais recente solução de Baldwin ao PM. Reconhecemos méritos em sua investigação do problema, principalmente por tentar oferecer uma solução simultânea à crença e à asserção absurda de 1 e 2, o que conformaria a nossa Condição B, mas alertamos que, a despeito de sua vontade, não consegue se afastar do uso de pelo menos um princípio epistêmico, ou seja, que o faz se aproximar das três soluções analisadas nas seções anteriores desse capítulo.

No quarto capítulo passamos a analisar soluções wittgensteinianas ao PM. Nosso principal objetivo foi começar a mudar o panorama da investigação, buscando compreender como Linville & Ring, Malcolm, Collins e Heal procuraram dar conta do PM em suas leituras de argumentos encontrados no chamado ‘segundo’ Wittgenstein. Denominamos suas soluções, seguindo R. Moran, de representantes de uma *Concepção Apresentacional* do problema. Primeiramente,

destacamos argumentos convergentes em suas análises. Após, apresentamos as referidas soluções. Por fim, realizamos uma crítica geral sobre conseqüências de se adotar uma posição *expressivista* para solucionar o PM, procurando mostrar que nem sempre se poderá dizer que sentenças Moore-paradoxais são casos de contradições ‘disfarçadas’. Sublinhamos que o radical ‘eu creio’ não pode ser considerado apenas um modo de ‘apresentar’ o estado de coisas em questão, pois há casos em que a expressão ‘eu creio que *p*’ parece indicar ‘algo psicológico’ da pessoa que pensa ou assere. Reconhecemos que em muitas circunstâncias, ao dizer que crê que *p*, a pessoa está falando sobre *p*. Entretanto, em alguns outros casos, parece estar falando de si própria. Ora, se esse ‘problema’ não é resolvido, deixa-se uma lacuna aberta na *Concepção Apresentacional* para críticas de autores que denominamos de ‘mentalistas’.

Para dar conta dessa lacuna, nos voltamos, no quinto e último capítulo, aos argumentos de R. Moran em torno do PM. Após reler passagens de Wittgenstein sobre o PM, Moran identifica o PM como um caso de conflito de autoridades: um de primeira e outro de terceira pessoa. Buscando associar esse conflito com uma compreensão do que significa a *akrasia*, Moran argumenta que há certa autoridade de uma pessoa sobre suas crenças, mesmo que essa autoridade não se constitua em uma forma de privilégio. Em *declarações*, compromissos genuínos de primeira pessoa, um falante se compromete categoricamente com a verdade de certo estado de coisas, respeitando aquilo que chama de *Condição da Transparência* – o compromisso público com a verdade de uma dada proposição. No entanto, em terceira pessoa, no caso de sentenças Moore-paradoxais, assim como em outras situações ‘akráticas’, desconfia que possa assegurar categoricamente aquilo com que se comprometeu, o que mostra que há certo estado de dissociação em suas crenças que prejudicará a racionalidade de suas ações.

Por um lado, o acesso de terceira pessoa revela que as pessoas têm acesso as suas crenças, mas, por outro, que não é a partir desse acesso que encontram as razões para a manifestação pública daquilo que, para elas, já se encontra assentado. Ao declarar que acreditam que  $p$ , as pessoas ‘perdem’ as evidências para  $p$ : declarar é manifestar convicção sobre determinado assunto. Por isso, sustentamos que analisar as conseqüências de uma asserção de sentença Moore-paradoxal em jogos de linguagem onde conhecimento é alegado não pode prescindir dessa observação. Dall’Agnol sustenta que as pessoas não cumprem uma das condições para se ter conhecimento proposicional, quando ter conhecimento implica entender, compreender. Em casos de asserções de sentenças Moore-paradoxais, as pessoas não respeitam as *regras desse* jogo. Ora, sustentamos que caberia, aqui, a pergunta: ‘Mas, por que isso acontece?’. Uma resposta possível: participar de jogos de linguagem dessa natureza implica a possibilidade da *declaração* como quesito importante à própria idéia de compreensão, a capacidade de empregar corretamente as regras do jogo de linguagem do conhecer.

Com esse cenário em vista procuramos responder as condições de análise para o problema que propusemos. Em primeiro lugar, respondemos a Condição B. Justificamos porque as observações de Moran a respeito do PM permitem que se possa oferecer uma resposta à absurdidade de sentenças Moore-paradoxais tanto quando ‘pensadas’, quanto em suas correspondentes asserções. Na resposta a essa condição, também procuramos diferenciar a posição de Moran das posições da *Concepção Apresentacional*, esclarecendo o papel da *declaração* nas investigações do autor em relação ao uso de ‘eu creio’ como simples expressão.

Após, respondemos a nossa Condição E. Em síntese, após retomarmos importantes argumentos do início do capítulo, bem como respondermos a possíveis objeções que essa análise poderia sofrer, procuramos mostrar que há viabilidade, com a perspectiva de leitura do PM proposta por Moran, de responder tanto ao que há de absurdo no caso de 1, quanto de 2, no

âmbito das crenças e suas respectivas asserções, sem a necessidade de soluções distintas para tal fim. Também procuramos oferecer uma resposta ao caso das sentenças endereçadas. Procuramos mostrar *como e em que* uma pessoa poderia crer, para não ter sua racionalidade comprometida, quando alguma informação *sobre* si lhe é endereçada, sem voltarmos novamente ao ponto de partida da investigação. Essas considerações também nos permitiram uma explicação do aspecto *paradoxal* que envolve nosso problema de pesquisa. Por último, ao respondermos a nossa Condição C, argumentamos com o objetivo de mostrar por quais razões uma sentença Moore-paradoxal se parece a uma contradição, muito embora não se possa, *ipsis literis*, *reduzir* um caso a outro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ATLAS, J. D. What Reflexive Pronouns tells us about belief: a new Moore's paradox De Se, Rationality, and Privileged Access. (In: GREEN, M & WILLIAMS, J. (comp.) *Moore's Paradox: New Essays on Belief, Rationality, and the First Person*). New York: Oxford University Press, 2007, p. 117-145.
- BAKER, G. P. & HACKER, P. M. S. *Scepticism, Rules and Language*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- BALDWIN, T. G. *E. Moore*. London and New York: Routledge, 1990.
- \_\_\_\_\_. The Normative Character of Belief. (In: GREEN, M & WILLIAMS, J. (comp.) *Moore's Paradox: New Essays on Belief, Rationality, and the First Person*). New York: Oxford University Press, 2007, 76-89.
- BESUNSAN, H. O pensamento sem luz própria (paradoxo de Moore e anti luminosidade). (In: SMITH, P. J. e SILVA FILHO, W., *Ensaio sobre o ceticismo*). São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2007.
- BESUNSAN, H. & PINEDO, M. When my own beliefs are not first-personal enough. *Theoria*, n. 58, p. 35-41, 2007.
- COLLINS, A. W. Moore's Paradox and Epistemic Risk. *The Philosophical Quarterly*, n. 46, pp. 308-319, 1996.
- CRIMMINS, M. I falsely believe that p. *Analysis*, n. 52, 1992, p. 191.
- DALL'AGNOL, D. Crer e Saber: O Absurdo de Moore analisado a partir de Wittgenstein. *Dissertatio*, 2007. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio>, acesso em 02/10/2008.
- DE ALMEIDA, C. Moore's Paradox. (In: AUDI, R. (Ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*). Cambridge: Cambridge University Press, 2a. Ed., 1999.
- \_\_\_\_\_. What Moore's Paradox is About. *Philosophy and phenomenological research*, Volume LXII, Number I, January, 2001, p. 33-58.
- \_\_\_\_\_. Moorean Absurdity: An Epistemological Analysis. (In: GREEN, M & WILLIAMS, J. (comp.) *Moore's Paradox: New Essays on Belief, Rationality, and the First Person*). New York: Oxford University Press, 2007, p. 53-75.
- FARIA, P. E. Le Guêpier de Moore. In: Laugier, S. (org.) *Wittgenstein: métaphysique et jeux de langage*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, p. 129-152.
- FLORES, A., HOLGÜIN, M., MELÉNDEZ, R. *Del espejo a las herramientas: Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2003.

- FREGE, G. Begriffsschrift. (In: BEANEY, M. (ed.) *The Frege reader*). Oxford: Blackwell, 1997, p. 52.
- GIANOTTI, J. A. *Apresentação do Mundo: considerações sobre o pensamento de L. Wittgenstein*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- GILLIES, A. A New solution to Moore's Paradox. *Philosophical Studies*, n. 105, 2001, p. 237-50.
- GLOCK, H. J. *Wittgenstein: a critical reader*. Oxford: Blackwell, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário Wittgenstein*. Tradução de Helena Martins. Revisão de Luiz Carlos Pereira. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.
- GOLDSTEIN, L. Moore's paradox. (In: ENGEL, P. (ed.) *Believing and Accepting*). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000, p. 65-92.
- GOMBAY, A. Some Paradoxes of Counterprivacy. *Philosophy*, n. 63, pp. 191-210, 1988.
- GREEN, M & WILLIAMS, J. (comp.) *Moore's Paradox: New Essays on Belief, Rationality, and the First Person*. New York: Oxford University Press, 2007.
- GRICE, P. Logic and Conversation. (In: GRICE, P. *Studies in the Way of Words*). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987, pp. 22-40.
- HACKER, P. M. S. *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1996.
- \_\_\_\_\_. Sobre a autoridade de primeira pessoa. Tradução de Plínio Smith. In: SMITH, P. (Org.) *Davidson e a filosofia*. São Paulo: Loyola, 2005.
- HEAL, J. Moore's Paradox: A Wittgensteinian Approach. *Mind*, n. 103, pp. 5-24, 1994.
- HEBECHE, L. *O mundo da consciência: ensaio a partir da filosofia da psicologia de L. Wittgenstein*. Porto Alegre: Edipuc, 2002.
- HINTIKKA, J. Knowledge and Belief: an introduction to the logic of the two notions. New York, Ithaca: Cornell University, 1969, 2a. ed.
- \_\_\_\_\_. *Uma investigação sobre Wittgenstein*. Tradução de Enid Abreu Dobranszky. Campinas: Papyrus, 1994.
- HUEMER, M. Moore's Paradox and the Norm of Belief. (In: NUCCETELLI, S. & SEAY, G. *Themes from G. E. Moore: new essays in epistemology and ethics*). Oxford: Oxford University Press, 2007.

- JONES, O. R. Moore's Paradox, Assertion and Knowledge. *Analysis*, n. 51, v. 4, pp. 183-186, 1991.
- KIND, A. Shoemaker, self-blindness and Moore's paradox. *The Philosophical Quarterly*. V. 53, n. 210, p. 39-48, 2003.
- KLEIN, P. D. Immune Belief Systems. *Philosophical Topics*, n. 14, pp. 259-280, 1986.
- KRIEGEL, U. Moore's Paradox and the structure of conscious belief. *Erkenntnis*, n. 61, p. 99-121, 2004.
- LINVILLE, K. and RING, M. Moore's Paradox Revisited. *Synthese*, n. 87, pp. 295-309, 1991.
- LINVILLE, K. Wittgenstein on 'Moore's Paradox'. (In: LUCKHARDT, C. G. *Wittgenstein: sources and perspectives*). Bristol: Thoemmes Press, 1996.
- MC GINN, M. *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. Oxford: Routledge, 1997.
- MALCOLM, N. Disentangling Moore's Paradox (In his: "*Wittgensteinian Themes: Essays*", 1978-1989, ed. by G. H. von Wright). Ithaca and London: Cornell University Press, 1995.
- MARTINICH, A. P. Conversational Maxims And Some Philosophical Problems. *Philosophical Quarterly*. Ano 30, n. 120, pp. 215-228, 1980.
- MC GINN, M. *Sense and Certainty: a dissolution of skepticism*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- MOORE, G. E. Reply to my Critics. In: SCHILPP, P. (Editor). *The Philosophy of G. E. Moore*, La Salle, Ill.: Open Curt, 1942.
- \_\_\_\_\_. Russell's 'Theory of Descriptions'. In: SCHILPP, P. (Editor). *The Philosophy of Bertrand Russell*. La Salle, Ill.: Open Curt, 1944.
- \_\_\_\_\_. Moore's Paradox (In: *G. E. Moore: Select Writings*), ed. por Baldwin, T. London and New York: Routledge, 1993, pp.207-212.
- MORAN, R. *Authority and Estrangement: an essay on self-knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. Self-knowledge, Discovery, Resolution, and Undoing. *European Journal of Philosophy*, n. 5, p. 141-61, 1997.
- MORTARI, C. A. Lógicas Epistêmicas. In: Luiz Henrique de A. Dutra. (Org.). *Nos Limites da Epistemologia Analítica*. Florianópolis: NEL/UFSC, 1999, v. , p. 17-68.
- MOSER, P. K., MULDER, D. H., TROUT, J. D., *A teoria do conhecimento: uma introdução temática*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NEVES FILHO, E. F. das. O Paradoxo de Moore é apenas um caso de asserção absurda? *Revista Grifos*, n. 8, p.73-96, 1999.

\_\_\_\_\_. O Paradoxo de Moore: a aproximação wittgensteiniana. *Revista Grifos*, n. 12, p. 69-77, 2002.

\_\_\_\_\_. Sobre o saber que e o saber como. (In: DALBOSCO, C., CASAGRANDA, E., MÜHL, E. H., *Filosofia e Pedagogia: aspectos históricos e temáticos*). Campinas: Autores Associados, 2008.

RIVERA, S. *Ludwig Wittgenstein: entre paradojas y aporías*. Buenos Aires: Almagesto, 1996.

SHOEMAKER, S. Moore's Paradox and Self-Knowledge. In: SHOEMAKER, S. *The First-Person Perspective and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp.74-93.

SORENSEN, R. A. *Blindspots*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1988, pp.1-456.

\_\_\_\_\_. R. Moore's problem with iterated belief. *Philosophical Quarterly*, v. 36, p. 504-13, 2000.

\_\_\_\_\_. Moore's Paradox. (In: DANCY, J. & SOSA, E. (Editores). *A Companion to Epistemology*). Oxford: Basil Blackwell, pp. 285-286, 1992.

STROLL, A. *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

STROUD, B. *Mind, meaning, and practice*. (In: SLUGA, H. & STERN, D. G., *The Cambridge Companion to Wittgenstein*). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

WELBOURNE, M. More on Moore. *Analysis*, n. 52, v. 4, p. 237-241, 1992.

WILLIAMS, J. N. Moore's Paradox: One or Two. *Analysis*, n. 39, v. 3, pp.141-142, 1979.

\_\_\_\_\_. The Absurdities of Moore's Paradoxes. *Theoria*, n. 48, v. 1, pp. 38-46, 1982.

\_\_\_\_\_. Believing the Self-Contradictory. *American Philosophical Quarterly*, n. 19, v. 3, pp. 279-285, 1982.

\_\_\_\_\_. Moorean Absurdity and the Intentional 'Structure' of Assertion. *Analysis*, 54, pp. 160-166, 1994.

\_\_\_\_\_. Moorean Absurdities and the Nature of Assertion. *Australasian Journal of Philosophy*, 74, n.1, pp. 135-149, 1996.

\_\_\_\_\_. Wittgensteinian accounts of Moorean Absurdity. *Philosophical Studies*, n. 92, p. 283-306, 1998.

\_\_\_\_\_. Moore's Paradox and Evans's Principle. (In: GREEN, M & WILLIAMS, J. (comp.) *Moore's Paradox: New Essays on Belief, Rationality, and the First Person*). New York: Oxford University Press, 2007.

WILDE, C. *Certainty: a discussion of Wittgenstein's notes On Certainty*. Manchester: The Open University Press, 1977.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. 3a. Ed. Oxford: Blackwell, 2001.

\_\_\_\_\_. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. v. I. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

\_\_\_\_\_. *Da Certeza*. Tradução de Maria Elisa Costa. Edição Bilíngüe. Revisão de Tradução de Antônio Fidalgo. Lisboa, Edições 70.

\_\_\_\_\_. *Letters to Russell, Keynes and Moore*. Edit. By G. H. von Whright. Oxford: Blackwell, 1974.

\_\_\_\_\_. *Ultimos escritos sobre Filosofia de la Psicologia*. Estudios preliminares para la parte II de Investigaciones Filosóficas. Edición preparada por G. H. VON WRIGHT y HEIKKI NYMAN. Traducción de Edmundo Fernandez, Encarna Hidalgo y Pedro Mantas. Madrid: Tecnos S. A., 1987.

VAHID, H. Moore's Paradox and Evan's Principle: a reply to Williams. *Analysis*, n. 65, p. 337-41, 2005.