

O KANTISMO DE FREGE

Gustavo CAPONI
Departamento de Filosofia da
Universidade Federal de Santa Catarina

RESUMO

O esforço de Frege por definir um espaço de reflexão próprio da lógica e alheio à psicologia e outras ciências empíricas, deve ser interpretado no contexto do "retorno a Kant" impulsionado por alguns autores alemães da segunda metade do século XIX. Assim, como resultado da mediação de Frege e da subsequente influência de Wittgenstein, este tipo de neokantismo definiu o caminho de toda a tradição analítica.

ABSTRACT

Frege's attempt at defining a space of thought in itself for logic, unrelated to psychology or any other empirical sciences, must be interpreted within a trend of "Back to Kant" initiated in the mid-1800s by few German authors. As a consequence of Frege's efforts - concomitantly - Wittgenstein's influence, neokantianism has shaped the pattern of development of analytic tradition as a whole

O Alcorão é copiado num livro, é pronunciado com a língua, é lembrado com o coração e, mesmo assim, continua perdurando no centro de Deus e suas passagens pelas folhas escritas e pelos entendimentos humanos não o alteram.

Mohammad-AlGhazali

APRESENTAÇÃO

A partir do início do século XX, e até a saudável comoção gerada pela proposta quineana duma "epistemologia naturalizada" (Quine 1980, p.157 e ss.), a reflexão filosófica sobre o conhecimento esteve dominada pelo antipsicologismo que autores como Lotze, Liebmann, Windelband, Frege e Husserl tinham contraposto ao empirismo naturalista que, como reação aos excessos metafísicos do idealismo hegeliano, era impulsionado, em finais do século passado, por autores tais como Karl Vogt, Jakob

Moleschott, Ludwig Buchner e Heinrich Czolbe (Cfr. Sluga 1980 e Gabriel 1986).

Para estes propulsores do que Hans Sluga denomina "naturalismo científico", toda a problemática filosófica era redutível a perguntas das ciências empíricas naturais. Assim, enquanto as velhas questões "ontológicas" podiam ser recolocadas em termos físicos, químicos e biológicos, a psicologia (ou a fisiologia cerebral) poderia esgotar a temática lógico-epistemológica. A partir desta perspectiva, "as leis lógicas não eram mais que generalizações empíricas concernentes à atividade mental humana e

esta atividade, por sua parte, devia ser interpretada em termos fisiológicos (Sluga 1980, p.18). Isto é, as leis lógicas não eram mais que generalizações relativas a nosso pensamento (no sentido subjetivo, claro) e, enquanto isto fosse assim, deviam ser pensadas como “idênticas às leis mecânicas do mundo exterior” (Sluga 1980, p.18). Em outros termos, as leis da lógica eram pensadas como leis do acontecer natural.

Como mostra Richard Rorty, “(...) o nascimento da psicologia empírica colocou a questão seguinte: o que necessitamos saber sobre o conhecimento que não nos possa ser dito pela psicologia?” (Rorty 1983, p.165); e enquanto alguém se ansiava a dar uma resposta negativa para esta pergunta e outros se animavam a dizer que o que não dissesse a psicologia o diria a fisiologia; surgiam autores dispostos a brigar pela filosofia e a mostrar que a índole de suas perguntas a tornava insuplantável pela investigação empírica. Num “retorno a Kant”, estes defensores da autonomia da indagação filosófica se esforçaram em mostrar que esta última possui um âmbito específico e um conjunto de problemas e objetos que lhe são próprios. Neste sentido, devemos voltar a concordar com Richard Rorty, para quem: “o movimento de ‘retorno a Kant’ produzido depois de 1860 na Alemanha foi também um movimento de ‘vamos nos pôr a trabalhar’ - uma forma de separar a disciplina autônoma e não empírica que era a filosofia da ideologia, por um lado, e da nascente ciência da psicologia empírica, por outro”.

O QUE É LÓGICA?

Neste movimento de profissionalização da filosofia militou Frege. Seu interesse particular consistia em mostrar que a lógica era uma disciplina autônoma, imprescindível e irreduzível (em sua problemática) a toda ciência empírica. Concretamente: irreduzível à psicologia e à fisiologia cerebral. Mas, ainda que este interesse vertebre grande parte de sua obra e emerja em distintas passagens de seus escritos, é recém num artigo de 1918 onde a problemática referida é abordada de uma maneira exclusiva e sistemática. Estamos aludindo ao trabalho intitulado “O Pensamento”; o mesmo não é outra coisa que um esforço para definir o objeto da lógica sem cair no psicologismo que se queria superar e sem ter que cair na alternativa de caracterizar a lógica como um discurso meramente prescriptivo, como um órgão do

bem pensar. Frege queria elucidar as leis de todo pensar possível, e não meramente propor pautas ou regras para o bem discorrer. Assim, podia começar seu escrito dizendo coisas como esta: “é certo que todas as ciências têm a verdade como fim, mas a lógica se ocupa dela de um modo totalmente diferente. Comporta-se a respeito da verdade quase do mesmo modo como a física o faz a respeito do peso ou do calor. Descobrir verdades é missão de todas as ciências: à lógica corresponde reconhecer as leis do ser verdadeiro” (Frege 1989, p.351).

E, lembrando as duas acepções do termo “lei”: aquela em que é sinônimo de norma jurídica à qual é possível transgredir e aquela em que denota a descrição do que sempre e necessariamente ocorre; Frege assinala que, mesmo quando seja inocultavelmente certo que destas “leis do ser verdadeiro” imanem “prescrições para ter algo por verdadeiro, para pensar, julgar, concluir” (Frege 1989, p.351), é num sentido descritivo e não normativo em que se refere a tais princípios.

Neste sentido, não se equivocava Joan Weiner quando afirmava que, para este autor: “as leis da lógica não são menos descritivas que as leis da física. Assim como qualquer evento natural que contradiz a suposta formulação de uma lei natural mostra um defeito desta formulação, qualquer inferência correta que viole o estabelecido pela putativa formulação de uma lei lógica (...) mostraria um defeito desta formulação” (Weiner 1990, p.60).

Contudo, ao expressar-nos desta maneira, corremos o risco de cair, justamente, numa das confusões que o artigo que nos ocupa quer esclarecer. E que, segundo diz Frege, pode-se começar a misturar coisas diferentes, e assim acabar pensando que uma “lei do pensamento” é um tipo peculiar de lei natural. Ou seja: uma lei que descreve “o geral no acontecer mental do pensamento” (Frege 1989, p.351); “neste sentido, uma lei do pensamento seria uma lei psicológica” (Frege 1989, p.351). Recaindo no naturalismo psicologista, terminaríamos por supor que: “(...) a lógica trata do processo mental do pensamento e das leis psicológicas segundo as quais este se produz. Mas, com isto, se compreenderia mal a missão da lógica, pois nela não receberia a verdade seu verdadeiro lugar” (Frege 1989, p.351).

É que, como Frege se apressa a explicar, o erro e a superstição têm suas causas e seus motivos

psicológicos como os tem os conhecimentos verdadeiros; e, por tal razão, ambos os tipos de crenças podem ser explicados pelo recurso a leis psicológicas. Por isso, continua o autor que agora nos ocupa, “uma derivação a partir de leis psicológicas e a explicação de um processo mental que acaba por considerar algo verdadeiro, nunca podem substituir uma prova daquilo a que se refere o considerar verdadeiro” (Frege 1989, p.351). Considerando este aspeto da questão, e sem negar o afirmado a respeito do suposto carácter normativo das leis lógicas, pode-se concordar com Joan Weiner que “a relação entre as leis fregeanas do pensamento e o pensar efetivo é análoga à relação entre as leis éticas e as ações efetivas” (Weiner 1990, p.59). Isto é: as leis lógicas não explicam um raciocínio, mas permitem julgá-lo para estabelecer sua validade. Por outro lado, a revelação das motivações ou mecanismos psicológicos que levaram a um pensamento nada poderá dizer-nos em relação a esta validade.

Ou, usando uma terminologia que mais tarde se imporia: o contexto de descoberta nada pode nos dizer sobre o contexto de justificação; e isto, na ótica fregeana, deve ser pensado assim mesmo quando se considere a possibilidade que, no processo mental de descoberta, tenham intervindo leis lógicas. Porque, segundo Frege:

(...) quando se trata da verdade não pode bastar só a possibilidade. Possível é também que algo não lógico tenha atuado e nos tenha afastado da verdade. Só depois que tenhamos reconhecido as leis do ser verdadeiro poderemos resolvê-lo, mas então, quando pudermos concluir que este considerar verdadeiro no qual acaba o processo está justificado, poderemos prescindir, provavelmente, da derivação e explicação do processo mental” (Frege 1989, p.352).

Na realidade, a chave de tudo isto está em que, do ponto de vista de Frege, as leis do pensamento devem ser consideradas descritivas na medida em que não as confundamos com leis relativas aos processos efetivos e subjetivos de pensamento. Em relação a estes, e como já foi dito, as leis lógicas são preeminentemente normativas.

Por isso, agrega Frege, “para excluir o mal entendido e evitar que se desmanche a fronteira entre psicologia e lógica, designo a esta a tarefa de encontrar

as leis do ser verdadeiro” (Frege 1989, p.352). A partir daí, o escrito que nos ocupa encara a árdua tarefa de explicar o que é o que devemos entender por “ser verdadeiro”. Assim, depois de uma série de argumentos destinados a impugnar a concepção da verdade como correspondência entre enunciado e objeto, Frege conclui que o ser verdadeiro é aquele que faz entrar em consideração a verdade ou a falsidade de certas proposições. Ou seja: o sentido (*sinn*) daquelas proposições que (uma vez negadas ou afirmadas) têm um significado (*bedeutung*) definido (falso ou verdadeiro). E assim, após denominar este tipo de sentido como “pensamento” (*gedanke*), nos diz: “(...) chamo de pensamento algo para o qual a verdade pode entrar em consideração. O que é falso incluo, portanto, entre os pensamentos, tanto como o que é verdadeiro” (Frege 1989, p.352). O pensamento é, pois, o sentido de certas proposições e não de todas elas. Uma ordem tem sentido, mas não expressa um pensamento, não tem significado; e o mesmo acontece com uma súplica (Frege 1989, p.355).

Todavia, não acontece o mesmo com uma pergunta, ou, pelo menos, com estas perguntas que podem ser respondidas por sim ou por não. Estas últimas também expressam um pensamento mesmo sem afirmá-lo ou negá-lo; isto é; sem atribuir-lhe um significado (leia-se: um valor de verdade). Frege explica assim:

A proposição interrogativa e a proposição afirmativa contêm o mesmo pensamento, porém, a proposição afirmativa contém algo a mais: precisamente, a afirmação. Também a proposição interrogativa contém algo a mais: um pedido. Numa proposição afirmativa é preciso distinguir, então, duas coisas: o conteúdo, que tem em comum com a proposição interrogativa, e a afirmação (Frege 1989, p.355).

O conteúdo é o pensamento, e, de acordo com o dito, é possível expressá-lo sem propô-lo como verdadeiro; ou seja: às vezes podemos expressá-lo formulando a petição de que se o afirme ou negue, outras vezes, podemos propô-lo como falso (isto é: negá-lo) e, por fim, também podemos afirmá-lo. Neste último caso, assinala Frege, a formulação e a proposição da verdade do pensamento estão tão unidas que sua divisão parece difícil de perceber (Frege 1989, p.355). Contudo, devemos poder distinguir três operações: (1) o pensar (isto é: a apreensão do

pensamento); (2) o julgar (isto é: o discernimento da verdade ou falsidade do pensamento) e (3) o afirmar – ou negar – (isto é: a manifestação do juízo) (Frege 1989, p.355).

É de notar que, segundo Frege, quando formulamos uma pergunta já realizamos a primeira operação; por isso, pode-se dizer que:

Um progresso na ciência acontece geralmente de maneira tal que, em primeiro lugar, aprende-se um pensamento tal como poder-se-ia expressá-lo numa proposição interrogativa. Depois disto, uma vez realizadas as investigações, este pensamento é reconhecido como verdadeiro. Na forma da proposição afirmativa expressamos o reconhecimento da verdade (Frege 1989, p.355).

Digamos, pois, com vistas a resumir e citando Michael Dummett, que (para Frege) “aquilo a que a verdade e a falsidade se adscvem é um pensamento” e que “um pensamento (...) é o sentido expressado por uma proposição completa”; isto é: “uma sentença que é passível de ser usada para formular um asserto ou para formular uma pergunta (uma pergunta que requeira uma resposta por sim ou não)” (Dummett 1981A, p.364). Assinalemos, por outro lado, que, na concepção de Frege, um mesmo pensamento pode ser expressado, em algumas ocasiões, por proposições diferentes; e, analogamente, proposições idênticas podem, em ocasiões e em virtude do contexto, expressar pensamentos diferentes. Assim, variações estilísticas ou literárias que possam ocorrer na formulação de um pensamento não teriam incidência no seu valor de verdade. Pelo contrário, uma mesma proposição formulada em situações diversas e por pessoas diferentes expressará um pensamento distinto e, em ocasiões, estes pensamentos terão valores veritativos diversos (Frege 1989, p.358).

Porém, não são estes tipos de observações as que agora nos ocuparão. O que nos interessa é, mais uma vez, definir o caráter desse peculiar tipo de entidade que é o pensamento. Porque, até o momento, dele dissemos só que ele é aquilo que pode ser falso ou verdadeiro; e, comumente, tendeu-se a pensar que a verdade ou a falsidade são coisas que se predicam das crenças. Mas, se considerarmos que as crenças são estados mentais (ou conteúdos psíquicos), ao dizer que a lógica se ocupa do pensamento (e ao caracterizar este como crença), estaríamos dizendo

que a lógica se ocupa de fenômenos mentais. Isto é: mais uma vez estaríamos caindo no psicologismo. Urge, pois, que determinemos se isto que Frege chama de pensamento constitui algo assim como uma crença; ou, para usar palavras do autor, é mister que nos perguntemos se o pensamento é algum tipo de representação ou um habitante deste mundo interior que é o da nossa consciência. Como se poderá supor, a resposta final será negativa, o relevante para nós é seguir o modo como Frege chega a esta conclusão.

PENSAMENTOS, COISAS E REPRESENTAÇÕES

Para fundamentar sua resposta negativa à questão colocada, Frege dará um rodeio que começara mostrando as diferenças que existem entre a ordem subjetiva das representações e a ordem objetiva das coisas que compõem o mundo exterior. Tal comparação terá como resultado o fato de que possamos captar certas características da ordem representacional que o tornarão alheia às considerações que fazemos a respeito disto que haveremos de chamar de “pensamento”.

Neste sentido, o autor de “Os Fundamentos da Aritmética” expõe cinco características da ordem mental que a distinguem do chamado mundo exterior; as mesmas são:

(1) “as representações não podem ser vistas ou tocadas, nem cheiradas, nem gustadas nem ouvidas” (Frege, 1989, p.360).

(2) “(...) têm-se representações, têm-se sensações, sentimentos, estados de ânimo, inclinações, desejos. Uma representação tida por alguém pertence ao conteúdo de sua consciência” (Frege 1989, p.360).

(3) “as representações necessitam de um portador. Os objetos do mundo exterior são, em comparação com elas, independentes” (Frege 1989, p.361).

(4) “cada representação tem um único portador; duas pessoas não têm a mesma representação” (Frege 1989, p.361).

(5) “(...) encontramos no mundo interior (...) segurança, enquanto em nossas excursões ao mundo exterior nunca nos abandona de todo a dúvida” (Frege 1989, p.363).

Para elucidar e ilustrar estas diferenças, Frege nos pede que o acompanhem (junto com um

oportuno amigo daltônico) por um passeio campestre; e assim, aclare-se-nos o item (1): “dou um passeio com um acompanhante. Vejo um prado verde; tenho a impressão visual do verde. Tenho-na, mas não a vejo” (Frege 1989, p.361). Isto é: o prado é observável, sua representação não o é. Os objetos do mundo exterior são observáveis, as representações não o são. Já no que atem ao ponto (2) disse-nos o seguinte:

O prado e as rãs nele, o sol que o ilumina, estão ali, dá no mesmo se os olho ou não; porém, a impressão sensível do verde que eu tenho existe só através de mim; eu sou seu portador. Parece-nos absurdo que uma dor, um estado de ânimo, um desejo, andem independentemente pelo mundo, sem um portador. Uma sensação é impossível sem alguém que a experimente. O mundo interior tem como suposto a gente, da qual é o mundo interior (Frege 1989, p.361).

E, embora o enunciado (3) repita em certa medida o afirmado na explicitação de (2), as conclusões que Frege extrai do mesmo são peculiarmente importante; as mesmas conduzem a aceitar que “(...) aos homens não nos é possível comparar representações de outro com as nossas” (Frege 1989, p.361). Para entender este fato, basta tentar resolver este interrogante que nos coloca o daltonismo do acompanhante de Frege. Este último nos é exposto assim:

Meu acompanhante e eu estamos convencidos de que os dois vemos o mesmo prado; porém cada um de nós tem uma particular impressão sensível do verde. Diviso uma framboesa entre as folhas verdes. Meu acompanhante não a acha; é daltônico. A impressão de cor que ele recebe da framboesa não se diferencia notavelmente da que recebe das suas folhas. Vê meu acompanhante vermelha a folha verde ou vê verde a framboesa vermelha? Ou vê ambas de uma cor que eu não conheço?” (Frege 1989, p.361).

Porém, trata-se de perguntas sem respostas; porque, como o próprio Frege afirma: “(...) a palavra ‘vermelho’, se é que não dá conta de uma qualidade dos objetos, mas sim caracteriza impressões sensíveis pertencentes à minha consciência, é então, aplicável só ao campo da minha consciência, já que é impossível comparar minha impressão sensível com a de outro” (Frege 1989, p.361).

Para que esta fantástica comparação fosse possível, seria mister colocar lado a lado, numa mesma consciência, uma impressão de cor pertencente a uma consciência com outra pertencente a outra consciência. O problema está em que:

(...) Mesmo quando seja possível fazer desaparecer uma representação de uma consciência, e ao mesmo tempo fazer surgir uma representação em outra consciência, sempre ficaria sem resposta a pergunta de se trata da mesma representação. Ser conteúdo de minha consciência pertence de tal modo à essência de cada uma de minhas representações, que toda representação de outro, justamente como tal, é diferente da minha (Frege 1989, p.361).

As conseqüências que Frege extrai deste fato mergulham no campo da moral:

Colho a framboesa; tenho-na entre meus dedos. Agora a vê também meu acompanhante: a mesma framboesa. Porém, cada um de nós tem sua própria representação. Nenhum outro tem minha representação, mas muitos podem ver o mesmo objeto... Nenhum outro sente a minha dor. Alguém pode se apiedar de mim, porém, então, minha dor pertence sempre a mim e sua piedade a ele. Ele não tem minha dor e eu não tenho sua piedade (Frege 1989, p.361).

Assim, ao explicar o significado do enunciado (3), chegamos ao enunciado (4): as representações têm um único portador e não podem ser compartilhadas intersubjetivamente. Ou seja, diferentemente dos objetos do mundo exterior, as representações não podem ser o correlato de experiências intersubjetivamente controláveis.

No entanto, para captar para onde aponta Frege com (5), basta considerar este exemplo: “que tenho a impressão visual do verde, não o posso pôr em dúvida; que vejo uma folha de tilo, em troca, não é tão seguro” (Frege 1989, p.363). Não é possível duvidar do conteúdo imediato de nossa representação. E indubitável que eu sinta dor de dentes quanto sinto que um dente me dói; mesmo quando, quiçá, já não tenha nenhum dente. Como explica Donald Davidson:

Conhecemos, de uma maneira que ninguém mais conhece, o que cremos, temos, valorizamos, ou propomos. Conhecemos, de uma maneira tal como nunca podemos conhecer o

mundo que nos rodeia, como as coisas nos parecem que são, como se nos mostram, como as sentimos, como nos cheiram e nos soam. Mesmo quando às vezes nos equivocamos ou não acerca dos conteúdos de nossas próprias mentes, ou mesmo que possamos duvidar ou não acerca de nossas sensações, pensamentos, há algo que é certamente verdadeiro em tais crenças: não podem, em geral, ser errôneas. Se pensamos que temos certo pensamento ou sensação há uma forte presunção, uma presunção a priori, de que estamos no correto (Davidson 1990, p.1).

A respeito de nossas representações, gozamos de uma peculiar certeza cartesiana que nunca logramos em relação aos objetos exteriores a nossa mente. Não podemos nos equivocar a respeito das primeiras; no entanto: nenhuma evidência parece suficiente em relação aos últimos. Frege dizia assim: “assim, achamos no mundo interior (...) segurança, enquanto em nossas excursões ao mundo exterior nunca nos abandona de todo a dúvida” (Frege 1989, p.363). Ou seja, nunca podemos ter certeza de que conhecemos totalmente um objeto do mundo exterior.

Agora se considerarmos estes cinco itens que, segundo Frege, distinguem a ordem representacional do mundo exterior a nossa consciência podemos deduzir dos mesmos quatro regras gramaticais que, wittgensteinianamente, governam nosso possível e legítimo dizer sobre o mental. As mesmas seriam estas:

RI) as representações são inobserváveis

RII) “as representações são privadas” (Wittgenstein 1958, § 248)

RIII) o privado é intersubjetivamente incomensurável

RIV) não cabe dúvida a respeito do privado.

Pode-se dizer que a argumentação de Frege tende a mostrar como tais regras são necessariamente transgredidas quando nos referimos a isto que faz entrar em consideração a verdade e a falsidade; aludimos, claro está, ao pensamento. Com efeito, subordinar nossos modos de referirmos àquilo que pode ser falso ou verdadeiro, às regras que governam nosso dizer sobre representações, levar-nos-ia a aceitar certas conseqüências hiper-difícilosas.

Claro, não é o caso da primeira de tais regras: a não ser que confundamos um pensamento com o que

costumamos denominar seu suporte material (a palavra ou a escritura), não teremos problema em assumi-lo como algo inobservável e, por tal motivo, alheio a isto que Frege chama de “mundo exterior” (isto é: “primeiro reino”). Porém, não acontece o mesmo quando pensamos nas outras três regras e tentamos usa-las, por exemplo, em nossa consideração de um pensamento como o pronunciado no teorema de Pitágoras. Vejamos como Frege argumenta a respeito:

Se o pensamento que pronuncio no teorema de Pitágoras pode ser reconhecido como verdadeiro tanto por outros quanto por mim, não pertence, então, ao conteúdo de minha consciência, não sou eu, por conseguinte, seu portador e, não obstante, posso reconhecê-lo como verdadeiro. Mas, se não é o mesmo pensamento aquele que eu ou outro consideramos conteúdo do teorema de Pitágoras, então não se deveria dizer, a rigor, ‘o teorema de Pitágoras’, mas sim ‘meu teorema de Pitágoras’ ou, ‘seu teorema de Pitágoras’, e eles seriam diferentes, pois o sentido pertence necessariamente à proposição. Assim, meu pensamento pode ser conteúdo de minha consciência, o dele, da sua consciência (Frege 1989, p.362).

Isto é, não podemos afirmar a universal aceitabilidade de um teorema se, ao mesmo tempo, não negamos seu caráter privado; porém, se lhe negamos privacidade, negamo-lhe seu caráter representacional e o afirmamos como algo distinto e tão alheio à ordem mental como a ordem dos objetos do mundo exterior. A putativa universalidade do teorema nos conduz a pensa-lo como independente das subjetividades que nele possam estar pensando. Mesmo quando se trata de algo inobservável, o sentido (sinn) de um teorema (aquilo que o faz falso ou verdadeiro) tem algumas propriedades que o assemelham com os objetos do mundo exterior e o distinguem das representações subjetivas; a respeito disto podemos lembrar dos itens (3) e (4) que, junto aos outros três, marcavam as diferenças entre objetos e representações.

Negar-se a aceitar esta independência do pensamento nos obrigaria, por outro lado, a usar as expressões “verdadeiro” e “falso” de um modo distinto ao que habitualmente fazemos; ou seja: as usaríamos como atributos de representações, com o que “(...) a verdade estaria limitada ao conteúdo de minha

consciência, e seria duvidoso que algo similar pudesse ocorrer na consciência de outro” (Frege 1989, p.362). Além do mais:

Se cada pensamento necessita de um portador, a cujos conteúdos de consciência pertence, então só é pensamento deste portador, e não há uma ciência comum a muitos, na qual muitos possam trabalhar, mas sim se daria o fato de que eu tenho minha ciência, isto é, um conjunto de pensamentos dos quais sou portador e outro tem sua ciência (Frege 1989, p.362).

Edifícios como a geometria, a física e a aritmética passariam a ser pensados como labirintos privados, semelhantes aos sonhos e às alucinações. Por outro lado, a afirmação do caráter privado da ciência nos conduziria à incomensurabilidade intersubjetiva de seus conteúdos. Se, ao fazer a ciência, “cada um de nós se ocupa com conteúdos de sua consciência” (Frege 1989, p.362); então:

Uma contradição entre ambas as ciências não seria possível. E a rigor seria ocioso discutir sobre a verdade; tão ocioso – quase diria ridículo – quanto duas pessoas discutirem sobre se uma cédula de 100 marcos é autêntica, referindo-se ambas à cédula que cada uma tem em seu bolso e entendendo a palavra “autêntico” num sentido particular para cada um (Frege 1989, p.362).

Por outro lado (e recordando agora RIV), se isto a que chamamos ciências fosse da ordem da representação, tampouco caberia duvidar de se a idéia que dela formamos é ou não adequada. A pergunta “estou concebendo corretamente o teorema de Pitágoras?” seria tão descabelada como a dúvida a respeito de se sinto realmente a dor que estou acreditando sentir. Se o pensamento não fosse mais que representação, a captação do conteúdo de nossas teorias seria imediata e o fato de que parte deste conteúdo não seja captado pelo sujeito que concebe uma teoria seria algo incompreensível. Isto é, se o pensamento fosse representação, o sujeito deveria poder captar de maneira imediata o conteúdo infinito de suas teorias e deveria ser impossível que quem concebe uma teoria mal interprete alguns de seus aspectos e desconheça algumas de suas conseqüências.

Definitivamente, ou pensamos a ciência como um conjunto de certezas subjetivas imediatas (pessoais e comunicáveis) ou aceitamos que, como propõe

Frege, “os pensamentos não são nem objetos do mundo exterior nem representações” (Frege 1989, p.363). Isto é: “Deve-se considerar uma terceira esfera. O que a ela pertence coincide com as representações no fato de não poder ser percebido com os sentidos, e com os objetos, no fato de não necessitar de um portador a cujos conteúdos pertença” (Frege 1989, p.363).

TERCEIRO REINO

Temos, pois, que, para Frege, “nem tudo é representação” (Frege 1989, p.36); ou seja: há algo mais que meras representações subjetivas e objetos do mundo exterior. Também há pensamento. Como aponta Michael Dummett, Frege vê-se conduzido a postular e a distinguir três territórios: “o mundo exterior, o âmbito da referência, acerca do qual falamos (onde, obviamente, os outros dois âmbitos são também partes do âmbito da referência), o âmbito do puramente mental; e o âmbito do sentido” (Dummett 1981a, p.680). Este último, claro está, é o território do pensamento: o terceiro reino. O âmbito daquilo que mesmo sendo inobservável é objetivo.

E é graças a esta objetividade que “eu posso reconhecer como independente de mim também o pensamento que outros, igualmente a mim, podem apreender” (Frege 1989, p.368). Ainda que inobservável, o pensamento goza de uma independência que lembra a objetos do mundo exterior. Um pensamento não é visto (como sim é vista uma pedra ou uma ilha), porém, nem por isso se tem ou se sustenta (como é toda ou sustentada uma sensação ou uma idéia). A respeito disto Frege é muito claro: “não somos portadores dos pensamentos como o somos de nossas representações. Não temos um pensamento como temos uma impressão sensível; mas tampouco vemos um pensamento, como sim vemos uma estrela” (Frege 1989, p.368).

Assim, para referir-se à captação de um pensamento, Frege utiliza analogias que lembram Popper quando compara a descoberta de um habitante do Mundo III com a descoberta de uma montanha. A respeito, Popper diz que a existência de um problema terceiro mundano como o da infinitude dos números primos “precede sua descoberta consciente do mesmo modo como a existência do Evereste precede a sua descoberta” (Popper 1985, p.42). No entanto, e com

relação a um tópico semelhante, Frege afirmava que um pensamento como aquele que se enuncia no teorema de Pitágoras “é verdadeiro não somente a partir do momento em que foi descoberto, assim como um planeta já esteve em ação recíproca com outro planeta mesmo antes de que alguém o tenha visto” (Frege 1989, p.363); e, em nota de rodapé, nos esclarece: “vê-se um objeto, tem-se uma representação, aprende-se ou pensa-se um pensamento. Quando se aprende ou se pensa um pensamento não se o cria, entra-se em uma relação com ele - que estava vigente, de uma certa maneira - a qual é diferente da de ver um objeto ou ter uma representação” (Frege 1989, notas 5 e 7).

Para Frege, o pensamento “não precisa de um portador” (Frege 1989, p.363); em particular: não precisa de um sujeito que o pense ou o descubra. Como muito bem explica Dummett: “(...) a existência de um pensamento não depende de que alguém o capte como uma mágoa dependa de que alguém a sinta: neste sentido, nós não temos pensamentos; ao captar um deles, relacionamo-nos com algo exterior a nós, mesmo quando seja algo imutável e imperceptível para os sentidos” (Dummett 1981a, p.680).

Para referir-se à captação de um pensamento, Frege utiliza um termo que lembra a ação de pegar manualmente um objeto qualquer: “apreender”. Esta peculiar “apreensão”, diz-nos, “(...) supõe uma capacidade mental especial: o intelecto” (Frege 1989, p.370). Tratando-se, obviamente, de uma capacidade puramente receptiva e não produtiva (Frege 1989, p.370). A respeito disto, e prologando “As Leis Fundamentais da Aritmética”, Frege já tinha dito que: “se queremos sair do subjetivo, devemos conceber o conhecimento como uma atividade que não produz o conhecido, mas sim que agarra algo que já existe” (Frege 1985, p.161). E, longe de querer relativizar ou abrandar esta forte metáfora da “apreensão”, nosso autor se entusiasma e afirma que:

A imagem de agarrar é muito adequada para explicar a questão. Se eu agarro um lápis, em meu corpo acontecem certos processos: excitações nervosas, mudanças na tensão e na pressão dos músculos, tendões e ossos, modificações na circulação sanguínea. Mas o conjunto dos processos não é o lápis, nem o produz. Este existe independentemente de tais processos. E é essencial para o agarrar que

haja algo que seja agarrado. Assim, também, o que apreendemos mentalmente existe independentemente desta atividade, das representações e de suas mudanças, que pertencem ou acompanham esta apreensão; não é nem o conjunto destes processos, nem é produzido por eles como parte de nossa vida mental (Frege 1985, p.161).

Como explica Dummett:

O ato de apreender um sentido, leia-se: um pensamento, pode ser um ato interno, mental: mas aquilo que apreendo, o pensamento, é objetivo, não é o mero conteúdo de minha consciência. Eu só posso ter minha pena, e não existe uma pena que ninguém tenha; porém o pensamento que eu apreendo e, talvez, julgo verdadeiro, pode ser o mesmo pensamento que tu captas, e, talvez, julgas falso: a comunicação depende desta possibilidade (Dummett 1981a, p.680).

Conhecer é, pois, agarrar pensamentos; isto é: conhecer é captar sentidos procurando estabelecer seu significado (isto é: seu valor de verdade). Por isso, pode-se dizer que “a tarefa da ciência não consiste em criar, mas sim em descobrir pensamentos verdadeiros” (Frege 1989, p.368). Porém, em chave fregeana, isto é o mesmo que dizer que a ciência busca fatos; é que, para nosso autor: “um fato é um pensamento que é verdadeiro” (Frege 1989, p.368). Como explica Michael Dummett: Frege, diferentemente de outros filósofos, não recorre aos fatos para constituí-los naquilo com o qual os pensamentos verdadeiros devem concordar. Pelo contrário, “para Frege um fato é simplesmente um pensamento verdadeiro: a relação entre um pensamento e o fato em questão, se é que há alguma, não é de correspondência, mas sim de completa coincidência” (Dummett 1981a, p.681).

Sublinhemos, por outro lado, que, como se poderia supor, o valor veritativo de um pensamento também é algo objetivo e independente de nosso reconhecimento do mesmo. Em outros termos, “o verdadeiro de um pensamento não tem nada a ver com o que se pense” (Frege 1989, p.368). Assim: “o astrônomo pode aplicar uma verdade matemática ao investigar acontecimentos passados há muito tempo e que aconteceram quando, pelo menos na terra, ninguém tinha ainda reconhecido esta verdade. E o pode porque a verdade de um pensamento é atemporal.

De modo que aquela verdade não pode ter surgido só com sua descoberta” (Frege 1989, p.368).

Por isso, quando afirmamos que um pensamento é verdadeiro ou é falso, o fazemos afirmando tacitamente que é atemporalmente verdadeiro ou atemporalmente falso: “o presente de ‘é verdadeiro’ não se refere ao momento em que é dito, mas sim a um tempo da atemporalidade” (Frege 1989, p.370).

Isto é: a vigência dos pensamentos não só é independente de que algum sujeito os capte ou não (insistamos: eles não são produzidos mas sim descobertos), mas também se dá o fato de que eles estão subtraídos da temporalidade, da duração, do devir. É por isso que, ao definir o objeto da lógica, Frege sublinhou que as leis do ser verdadeiro são leis de um ser (permanente) e não de um “acontecer” (devir) (Frege 1989, p.351). O pensamento não conheceu gêneses nem sofreu história; subtraído de toda temporalidade, está aí concluído e (como) à espera de entrar em relação com os sujeitos pensantes. E é nesta relação com os sujeitos onde se dá o único vínculo entre o terceiro reino e a temporalidade. Não há história do pensamento, mas há uma história de como os sujeitos se vincularam com ele.

Por outro lado, esta relação entre o sujeito e o pensamento é a que possibilita que este último atue tanto sobre a esfera subjetiva quanto sobre a esfera objetiva. E que, como Frege sublinha, um pensamento atua “sendo apreendido e tido por verdadeiro” (Frege 1989, p.371). Trata-se, pois, de um “processo no mundo interior de um sujeito pensante e que pode ter posteriores conseqüências neste mundo interior” (Frege 1989, p.371); estas últimas, “ao estenderem-se ao terreno da vontade, fazem-se notórias também no mundo exterior” (Frege 1989, p.371).

Porém, esta eficácia causal do pensamento não deve nos conduzir a pensar que, assim como ele age sobre sujeitos e objetos, estes podem atuar sobre ele. Em absoluto, assim como há ação do pensamento sobre o outro, este outro não pode agir sobre ele. Isto é, o pensamento atua sem que exista interação entre ele e os sujeitos e entre ele e os objetos. Como afirma Frege: “falta aqui o que sempre reconhecemos no acontecer natural: a ação recíproca” (Frege 1989, p.371); como um motor imóvel, o pensamento move sem ser movido. Por este motivo, “o homem não tem nenhum poder sobre ele” (Frege 1989, p.371). E, por

isto mesmo, o devir dos objetos não pode afeta-lo. De certa maneira, o pensamento é alheio ao mundo; está resguardado de seus acasos e de seu devir. Em particular, está resguardado dos acasos do fazer e do obrar dos homens.

Emerge assim, portanto, a questão relativa ao putativo platonismo de Frege.

FREGE E O PLATONISMO

Como assinala Gottfried Gabriel em seu escrito “Frege como Neokantiano”, quando se afirma que Frege é platônico “(...) fundamenta-se esta caracterização na aceitação, por parte deste, de um domínio próprio do não-atual objetivo em oposição aos domínios do atual objetivo e do real subjetivo” (Gabriel 1986, p.98). Isto é, considera-se que a postulação deste enigmático terceiro reino não é mais que um retorno ao conceito platônico de mundo inteligível.

A partir da obra de Hans Sluga, esta caracterização começou a ser revista; porém, segundo nos parece, esta revisão está sendo levada a cabo a partir de um ponto de vista que não nos parece fecundo. Em geral, discute-se se Frege postulou ou não postulou a realidade separada da esfera do pensamento; porém, insistiu-se demasiadamente em dirimir esta questão a partir de precisões quase filológicas e (para pior) não totalmente formuláveis na própria língua de Frege. Com efeito, e por sugestão do próprio Hans Sluga, quis se estabelecer o caráter platônico ou não platônico da tese fregeana em função de se a palavra alemã “Wirklich” pode ou não ser traduzida por “real”. Se a resposta é afirmativa, Frege é declarado inocente em virtude de ter negado que o pensamento pertença à ordem do “Wirklich”. Não fica claro o que ocorre com a acusação se, como foi nosso caso, adota-se para “Wirklich” a tradução “atual” e, assim, Frege não aparece negando o caráter “real” do pensamento, mas sim seu caráter atual. Porém, como afirma Dummett na sua resposta a Sluga, “a questão não é tanto como traduzi-lo mas sim como entendê-lo” (Dummett 1981b, p.518). O problema consiste em que esta última é uma questão muito difícil e para cuja resolução o texto de Frege não nos dá muitas pistas.

Na nossa opinião, pode-se começar a esclarecer um pouco a questão se a situamos, primeiro, em seu

nível mais elementar e nos perguntamos (quase ingenuamente) pelas efetivas semelhanças que possam existir entre o conceito fregeano de “terceiro reino” e a noção platônica de “mundo inteligível”. Porém, quase paradoxalmente, nos damos conta de que a principal (e quiçá única) semelhança consiste em que ambos os termos designam um âmbito alheio a tudo aquilo que possa ser catalogado como pertencente à ordem do atual (*Wirklich*). Porque, semelhantemente ao terceiro reino fregeano, o mundo inteligível pensado por Platão nem interactua com a alma individual, nem tampouco o faz com o chamado mundo sensível (ao qual poderíamos chamar “observável” para assimilá-lo mais ao primeiro âmbito de Frege). Isto é: o mundo inteligível atua sobre a alma quando esta o conhece e, através deste conhecimento (e dos comportamentos que ele gera), atua também sobre o mundo sensível; porém, nem este nem a alma podem afetar aquele em nada. A analogia com o que ocorre com o terceiro reino fregeano é óbvia; este último, dizíamos, move sem ser movido e não interactua com as outras ordens. Como vemos, e contra o que Hans Sluga parece sugerir, o caráter “*Unwirklich*” do pensamento não é critério para afirmar o caráter não platônico das teses de Frege. Platão e este último coincidem em postular a vigência de um âmbito de entidades inatuais diferentes tanto da ordem do observável quanto da ordem do mental.

Contudo, não acreditamos que, na busca de semelhanças entre ambos conceitos se possa ir muito mais longe. Rapidamente começam a surgir as diferenças que não consistem, claro está, no fato de que o terceiro reino de Frege se forme a partir de conteúdos afirmáveis ou negáveis que possam ser verdadeiros ou falsos. Isto é: não devemos diferenciar os conceitos de “terceiro reino” e “mundo inteligível” em função deste dado porque, ao fazê-lo, confundiríamos a “ordem dos objetos que são dados à verdadeira ciência para serem conhecidos” com a ordem da própria ciência. Ordem que no caso de Platão, se inscreve no âmbito do anímico: a episteme não é outra coisa que um tesouro da alma.

Se dizemos que Frege e Platão se distinguem porque para um o terceiro âmbito se compõe de conteúdos afirmáveis sob a forma de enunciados e para o outro se compõe de conceitos, estamos desconsiderando (e sem dar nenhuma razão) essa interpretação canônica do platonismo segundo a qual o mundo inteligível não se compõe de conceitos, mas

sim de certas formas ideais que são os referentes de tais conceitos. Ou seja, desconsideramos que os conceitos são conteúdos da alma que têm um referente no chamado mundo inteligível e não habitantes deste último mundo. Aí, só encontraremos as formas ideais que depois Aristóteles encarnou nos entes e caracterizou como o princípio universal dos mesmos cujos caracteres o intelecto ativo fixava no intelecto passivo. E, erramos na mesma direção se dissermos que a diferença entre Platão e Frege consiste em que, para o primeiro, o mundo inteligível só se compõe de verdades e, para o segundo, o terceiro reino também inclui o falso (*Das Falsche*).

É que, ao dizer isto, estamos nos descuidando do fato de que se a verdade pode ser predicada do mundo inteligível postulado por Platão, não o é no mesmo sentido em que o verdadeiro e o falso podem ser predicados dos pensamentos que compõem a terceira esfera postulada por Frege. Neste último caso, verdade e falsidade são predicadas de maneira análoga a como são predicadas de enunciados (que podem ser falsos ou verdadeiros); no primeiro caso, ao contrário, a verdade se predica das formas inteligíveis do mesmo modo como um realista aristotélico pode predicar a verdade da coisa. Com efeito, um realista pode dizer que: “a verdade do pensamento fundamenta-se (...) sobre a verdade da coisa. Todo ente é verdadeiro, por ser e ao ser o que é. Sobre este primeiro princípio da identidade de todo ente consigo mesmo, chamado por alguns de verdade ontológica ou verdade material (...), baseia-se a verdade propriamente entendida como adequação entre o entendimento e o real” (Echauri 1980, p.78).

Isto é, a verdade se predica das coisas ainda que com posterioridade ao modo como se predica do juízo. Desta maneira, acreditamos, deve ser pensada a forma como a verdade é predicada das formas ideais. Dizer que estas são verdadeiras não é dizer que são conceitos precisos e verazes, mas sim que são o referente destes conceitos. Sobre esta verdade ontológica se fundamenta a verdade lógica das noções de geometria que dormiam na alma de Menon.

Assim, e para esclarecer um pouco mais as coisas, pode-se afirmar que, para Platão, o mundo inteligível é o mundo daquilo que enquanto é plenamente o que é (ou seja: aquilo que por ser eterno e imutável cumpre plenamente com o princípio da verdade ontológica) pode se constituir no fundamento real da genuína ciência. No entanto, o mundo sensível,

habitado por seres mutáveis e perecíveis (e por isso não plenamente conformes ao princípio da verdade ontológica), só pode ser o fundamento de um pseudo-saber: a chamada reta opinião ou opinião provável.

Por seu lado, o terceiro reino de Frege deve ser pensado como a esfera não do dado a conhecer mas sim do dado a ser perguntado, negado e afirmado. O conhecimento, entendido como o conjunto das afirmações verdadeiras (fregeamente: os fatos), se constitui como um recorte possível desta esfera; e, neste sentido, pode-se afirmar que o terceiro reino pode ser melhor entendido como a esfera do conhecimento do que como o dado a este conhecimento. A lógica aparece assim não como ocupada com algum domínio do ser (dando aqui a esta palavra um significado idêntico a “as coisas existentes”), mas sim com o próprio conhecer.

Em outros termos, para Frege o pensamento não é objeto de nenhuma ciência que não seja a lógica (e essa parte dela que é a aritmética - lembremos do logicismo); porém, esta ciência encarregada de estudá-lo não tem como meta a apreensão de fatos (pensamentos verdadeiros), mas sim a procura desta verdade que não é a dos fatos e que foi denominada “verdade analítica”.

FREGE COMO KANTIANO

Porém, no marco do pensamento de Frege, esta distinção entre ciências que procuram fatos e ciências que procuram verdades analíticas, coincide (se nos permitimos não considerar a geometria) com outra possível distinção entre ciências que estudam o mundo do atual (o mundo daquilo que está submetido à interação e à temporalidade) e o mundo do inatual (ou seja: o mundo daquilo que não é submetido à ação recíproca e goza da atemporalidade) (Frege 1989, p.37). Por outro lado, se lembrarmos que o próprio Frege diz que ao pensamento falta “o que sempre reconhecemos no acontecer natural” (Frege 1989, p.371), isto é: “a ação recíproca” (Frege 1989, p.371), poderíamos convir que, para Frege, a totalidade das ciências fáticas (excetuando a geometria) coincide com o que poderíamos chamar de “ciências do acontecer natural”; ou seja: “ciências do que está submetido ao princípio de ação recíproca” ou, mais brevemente, “ciência natural”. Com isto, se levarmos em conta nossa formulação de que (em chave fregeana)

a ciência é constituída pelo conjunto de afirmações verdadeiras que possam ser recortadas na esfera do pensamento, podemos atribuir a este autor o conceito de ciência natural que Wittgenstein expõe no “Tractatus”: “a totalidade das proposições verdadeiras é a ciência natural inteira” (Wittgenstein 1973, § 4.11). E, se esta atribuição é correta, também podemos endossar a Frege a idéia de que a lógica, como a filosofia para Wittgenstein, “(...) não é nenhuma das ciências naturais” (Wittgenstein 1973, § 4.11), mas sim que é “algo que está por cima ou por baixo, mas não junto das ciências naturais” (Wittgenstein 1973, § 4.11). A nosso favor pode ser lembrado que o próprio Frege afirmava que “descobrir verdades é missão de todas as ciências: à lógica corresponde reconhecer as leis do ser verdadeiro” (Frege 1989, p.351). Ou seja: as ciências devem se ocupar em aprender pensamentos verdadeiros (fatos); a lógica, por sua vez, deve estudar as leis que estabelecem os vínculos destes pensamentos entre si.

Porém, assinalar esta advinhável convergência de ambos os autores em uma posição antinaturalista no que atine a seus modos de ver, um a lógica e outro a filosofia, não tem outro objetivo do que mostrar como a concepção fregeana da lógica coincide, em alguns pontos fundamentais, com essa primeira concepção wittgensteiniana da filosofia.

Segundo esta última: “a filosofia delimita o âmbito disputável da ciência natural” (Wittgenstein 1973, § 4.113); ou seja: a filosofia deve aceitar a kantiana tarefa de estabelecer os limites de nosso conhecimento determinando suas condições de possibilidade. Por isso, é mister que a indagação filosófica possa chegar a “(...) delimitar o pensável e, com isto, o impensável” (Wittgenstein 1973, § 4.114). O impensável, cabe dizer, é o que contradiz as leis do pensamento, e no caso de Wittgenstein, os limites do pensável e do impensável coincidem com (e são pensados como) os limites do dizível e do indizível. Com isto, a filosofia aparece como ocupada com a elucidação de uma gramática relativa aos modos possíveis de referir-se ao mundo e de produzir enunciados que possam ser verdadeiros ou falsos.

Porém, não acontece algo muito distinto no caso de Frege e de sua proposta de pensar a lógica como ocupada em estabelecer as leis do pensamento; isto é: as leis daquilo que pode ser falso ou verdadeiro. Porque, como se terá presente, o que pode ser falso ou verdadeiro são aqueles sentidos passíveis de serem

afirmados, negados ou, meramente perguntados. Com isto, a lógica também aparece ocupada em elucidar as leis fundamentais que estabelecem o marco mais geral (leia-se: a gramática) para a formulação de enunciados que possam ser falsos ou verdadeiros.

O certo é que, se coincidimos em considerar que, para Frege, a lógica se ocupa das regras relativas ao que pode ser afirmado, negado ou perguntado, também coincidiremos em dizer que a lógica, de certa forma, limita o campo do disputável pela ciência natural (sobretudo, quando pensamos a lógica como ocupada com as leis do perguntável). Com isto, poderemos nos aventurar a dizer que tanto a lógica para Frege quanto a filosofia para Wittgenstein constituem domínios transcendentais. Principalmente quando aceitamos a definição de investigação transcendental que dá Stegmüller em seu ensaio “Crer, Saber, Conhecer”. Ali nos é dito que “(...) chama-se transcendental a uma investigação que não se ocupa de objetos, mas sim de nossa forma de expor” (Stegmüller 1978, p.13). E, se a lógica é passível de ser pensada como ocupada com as leis do que é afirmável, negável e perguntável (leis do sentido); então, também poderemos dizer, como o disse Wittgenstein, que “a lógica é transcendental” (Wittgenstein 1973, § 6.13) sem que Frege nos cuspa da sua boca e sem contradizer a concepção propriamente Kantiana de “conhecimento transcendental”. Lembremos que o autor da **Crítica da Razão Pura** disse: “chamo de transcendental todo conhecimento que em geral se ocupe, não de objetos, mas sim da maneira como temos de conhecê-los, enquanto que seja possível a priori” (B.25-28).

Pode-se dizer, então, que tanto para Frege quanto para Wittgenstein, a lógica constitui uma doutrina transcendental, isto é: um peculiar conjunto de proposições que expressam a legalidade inerente ao pensamento. Sendo que, para o autor do “Tractatus”, a filosofia consiste numa atividade crítica (no sentido kantiano) orientada a restabelecer a ordem fixada por esta doutrina.

Todavia, o que mais nos importa aqui é mostrar como, no caso de Frege, o esforço por liberar a lógica das brumas do psicologismo e dar-lhe um âmbito de competência específico, deve ser interpretado no marco do “Retorno a Kant” que fora proposto e empreendido por aqueles autores alemães de fins do século passado.

Contudo, não se deve considerar que estamos subscrevendo sem mais a interpretação do pensamento de Frege proposta por Hans Sluga. Acreditamos que, neste sentido, a dimensão kantiana do pensamento de Frege deve ser entendida nem tanto de uma maneira substantiva, mas sim, para dizer de alguma forma, de uma maneira adverbial. Isto é, não cremos que devemos atribuir a Frege teses filosóficas de cunho kantiano (que é o que faz Hans Sluga), mas sim mostrar como, no pensamento de Frege, existe um modo de entender a indagação filosófica que é de inspiração kantiana. Neste sentido, pode-se dizer que Frege seguiu a consigna de Liegmann não para coincidir com Kant, mas sim para compartilhar com este um mesmo espaço de reflexão.

O relevante é que, deste modo, e dada a influência de seu pensamento, Frege marcou toda uma direção no filosofar que, mediante Wittgenstein, foi seguida por todos aqueles que militaram numa das tendências de pensamento mais importantes e características da filosofia contemporânea: a filosofia analítica. Tanto é assim que o próprio Michael Dummett caracteriza esta filosofia como “a filosofia pós-fregeana” (Dummett 19890, p.538).

Para os cultores desta peculiar forma de kantismo (sejam eles positivistas ou teóricos da linguagem ordinária) a filosofia deveria abandonar toda pretensão especulativa (isto é: não deveria se ocupar dos objetos estudados pelas ciências empíricas); mas sim deveria estudar as leis fundamentais relativas aos modos como tais ciências se referiam a tais objetos. Os modos de expor (ou seja: os modos de referir-se a algo), as regras do afirmável e do negável, foi o que ficou na mira da filosofia. E foi isto o que se denominou o “linguistic turn” da filosofia contemporânea. Giro este que ficou claramente expressado nestas palavras de Alfred Ayer: “(...) as proposições da filosofia não são factuais, mas sim de caráter linguístico, isto é, não descrevem o comportamento dos objetos físicos, ou inclusive mentais, mas sim expressam definições, ou as conseqüências formais das definições” (Ayer 1936, p.57).

Não ignoramos, de qualquer modo, que a Frege houvesse inquietado e até molestada esta identificação de seu projeto filosófico com delineamentos de algo assim como a filosofia lingüística. É que, como aponta Dummett, Frege sempre utilizava a expressão “Sprache” para denotar a, por ele desprezada,

linguagem natural; porém, como o próprio Dummett também aponta:

Mesmo quando estivesse completamente justificado este desprezo, de tal maneira que, como cria, devemos suplantar a linguagem natural por uma linguagem concebida de modo artificial na qual se tivessem eliminados estes defeitos, com vistas a um estudo filosófico sério, a obra de Frege tem o interesse de que se exija tal linguagem só se a linguagem formalizada resultante for um instrumento mais perfeito para fazer o mesmo que normalmente fazemos mediante a linguagem natural e se, portanto, ao estudar a linguagem formalizada, estivermos estudando o ideal ao qual aspira a linguagem natural, mas não consegue alcançar. Por isso, podemos caracterizar a filosofia analítica como aquela que segue Frege no que diz respeito a aceitar que a filosofia da linguagem é o fundamento do resto da disciplina” (Dummett 1990, p.538).

Neste sentido, pode-se convir com Gottfried Gabriel em que:

Do ponto de vista da filosofia podemos constatar que Frege foi um dos primeiros a reconhecer as ilusões que a linguagem prepara para nosso pensamento, principalmente o pensamento filosófico. Muitos erros categóricos na filosofia baseiam-se em confusões no uso da linguagem. Nossa linguagem cotidiana é bem feita para fins colidíamos, mas não para nosso pensamento especulativo. Neste sentido, não somente precisamos reconhecer a lógica como parte integrante da filosofia, mas sobretudo aplicar, de forma autocrítica, a análise lógica à linguagem da filosofia e assim suplementar e prolongar a crítica da razão de Kant através da crítica lógica da linguagem como a filosofia analítica o faz hoje (Gabriel 1990, p.22).

E assim, transformando este reconhecimento na base de sua reflexão filosófica, Frege “criou um novo paradigma na filosofia moderna que consiste em apresentar soluções de problemas filosóficos com base na análise lógica do uso significativo da linguagem” (Gabriel 1990, p.22). Mesmo quando, quiçá o mais correto, não seja dizer que Frege criou um novo paradigma, mas sim que simplesmente,

colaborou na restauração e no aperfeiçoamento de um paradigma da reflexão filosófica que já o próprio Kant tinha proposto e ensaiado. É que, segundo é dado a pensar, o modo como Kant conduz sua filosofia transcendental é facilmente assimilável a uma filosofia da linguagem. Segundo Zeljko Loparic, é-nos permitido pensar desta forma pelo fato de que, no marco da reflexão kantiana:

Existe obviamente um paralelismo ou isomorfismo exato entre as conexões que ligam conceitos e as que ligam palavras quando usadas com fins cognitivos, isto é, para expressar os conceitos. Por isso, todos os resultados obtidos pela análise transcendental concernentes às propriedades formais ou sintáticas de conexões entre conceitos são traduzíveis em termos que descrevem conexões entre palavras. O mesmo, sem dúvida, vale também para as propriedades semânticas dos conceitos e as das palavras. Tudo o que Kant diz sobre a referência de conceitos pode ser aplicado, mutatis mutadis, a palavras que os expressam. Isso é tanto mais verdade que Kant na sua semântica usa noções linguísticas e noções mentalistas de modo intercambiável. Assim, por exemplo, ele emprega a expressão “conceito determinado” como sinônima de “predicado determinado”. Isso porque um predicado será determinado exatamente quando o conceito que ele expressa também o for (ou seja, quando esse conceito for aplicável ao domínio de objetos que podem ser dados na nossa intuição empírica (Loparic 1990, p.28).

E, assim como podemos fazer um esforço para evitar que o léxico “mentalista” de Kant nos oculte o caráter analítico de suas reflexões, também podemos fazer outro tanto para impedir que a retórica platonizante de Frege nos oculte o caráter linguístico de sua filosofia e o caráter transcendental de suas reflexões. Neste sentido, pensamos que uma leitura retrospectiva de Frege (feita à luz do “Tractatus”) pode nos servir, ao mesmo tempo, para reconhecer o caráter linguístico da reflexão fregeana e sua dimensão transcendental. Até podemos dizer que certas passagens do Tractatus desenvolvem e explicitam certo kantismo que estava hermeticamente contido nos textos de Frege. Essa é a melhor maneira de entender como, e em que medida, as teses fregeanas se alheiam deste platonismo que parecia roçar e até apoiar.

Assim, pode-se chegar a pensar que a linguagem perigosamente platonizante de certos textos de Frege não é mais que o produto residual do empenho por definir um campo de indagação transcendental (próprio da lógica, da aritmética e, de certa maneira, da filosofia) que seja claramente alheio ao de qualquer ciência empírica. Num momento em que o discurso filosófico estava entorpecido pela sobrecarga de imagens naturalistas, o recurso a uma retórica platonizante pode ter sido o único meio disponível para formular um programa de indagação “filosófica” (ou simplesmente: “lógica”) a fim ao “Retorno a Kant” que alguns propunham. De qualquer modo, fica-nos a alternativa de reconhecer que, com efeito, o discurso fregeano parece comportar uma forte dose de platonismo; mas que, como afirma Gabriel, esse platonismo “não é fundamentado ontologicamente, mas sim numa epistemologia transcendental” (Gabriel 1990, p.24).

De qualquer forma, os reparos que produz a postulação fregeana desse polêmico terceiro reino não devem ser maiores que os que produz a postulação, por parte de Kant, desse sujeito ordenador de toda experiência possível que é o “eu transcendental”. Postulando sua vigência, Kant também recorre a uma terceira ordem que não é nem objeto da física nem da psicologia; trata-se de algo que, mesmo sendo condição de toda experiência possível, não se dá nesta, e, portanto, não é o objeto nem da física nem de alguma possível psicologia empírica.

Assinalemos, por outro lado, que ao não ficar sujeito ao “princípio de causalidade” nem ao de “comunidade das substâncias”, esse sujeito transcendental (o mesmo que o pensamento fregeano) aparece como alheio ao mundo do atual mesmo quando, suas leis, como as leis da lógica, estabeleçam o que é o que cabe afirmar, negar e perguntar em relação a esse mundo do atual que, em chave kantiana, pode ser chamado “mundo da experiência”.

Noutros termos, Frege é tão platônico como poderia sê-lo Kant. E, mesmo quando aceitar tal coisa sirva para confirmar a suspeita de que algumas de suas formulações possuem um caráter platônico, acreditamos que se nos demormos muito na denúncia deste aspeto do discurso fregeano incorreríamos em um erro idêntico ao que cometeríamos se, por impugnar algum aspeto não totalmente claro da concepção

kantiana do “Eu transcendental”, se deixássemos de considerar a direção na investigação filosófica que, com sua postulação, está-se querendo nos indicar. Direção que, por outro lado e como já foi dito, é a mesma que assinala Frege para suas investigações lógicas. Estas últimas, entre outras coisas, pretendem dar conta dos fundamentos apriorísticos (analíticos) de uma ciência como a aritmética.

Como já indicamos, essa direção do filosofar foi a seguida pelo grosso da tradição analítica que, desse modo, e mediante Wittgenstein, foi fregeana e por isso kantiana. Ainda que nem tanto por suas teses, mas pelo modo de entender a empresa filosófica em geral.

BIBLIOGRAFIA

- AYER, A. (1936). **Language, Truth and Logic**. London: Gollanz.
- DAVIDSON, D. (1990). “Epistemologia Externalizada”. **Análisis Filosófico**, V.X, n.1.
- DUMMETT, M. (1981a). **Frege: Philosophy of Language**. London: Duckworth.
- DUMMETT, M. (1981b). **The Interpretation of Frege’s Philosophy**. London: Duckworth.
- DUMMETT, M. (1990). **La Verdad y Otros Enigmas**. México: FCE.
- ECHAURI, R. (1980). **El Pensamiento de E. Gilson**. Pamplona: Eunsa.
- FREGE, G. (1985). **Estudios sobre Semántica**. Buenos Aires: Hyspamérica.
- FREGE, G. (1989). “Thoughts”. **Collected Papers**. London: Blackwell.
- GABRIEL, G. (1986). “Frege Als Neukantianer”. **Kant Studien** 77.Heft I
- GABRIEL, G. (1990). “G. Frege (1848-1925): O Pai da Filosofia Analítica”. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**: S.Z, v.2, n.1.
- LOPARIC, Z. (1990). “Kant e a Filosofia Analítica”. **Cadernos de História e Filosofia da Ciencia**. S.Z, v.2, n.1.
- SLUGA, H. (1980). **G. Frege**. London: Routledge and Kegan Paul.
- STEGMÜLLER, W. (1978). **Creer, Saber, Conocer**. Buenos Aires: Alfa.

POPPER, K. (1985). **The Self and its Brain**. New York: Springer.

QUINE, W. (1980). "Epistemología Naturalizada". **Os Pensadores**. São Paulo: Abril.

RORTY, R. (1983). **Philosophy and The Mirror of Nature**. New Jersey: Princeton University Press.

WEINER, J. (1990). **Frege in Perspective**. London: Cornell University Press.

WITTGENSTEIN, L. (1958). **Philosophical Investigations**. New York: Macmillan.

WITTEGEINSTEIN, L. (1973). **Tractatus Logico-Philosophicus**. (Ed. Bilingüe). Madrid: Alianza.