

## ***A Emergência do Pensamento***<sup>1</sup>

### ***The Emergence of Thought***

***Donald Davidson***

De acordo com a Bíblia, a Palavra estava ali no começo, mas parece mais plausível que palavras e pensamentos emergiram, ao contrário, recentemente. O que significa, desse modo, dizer que algum aspecto do mundo “emergiu”?

Emergência faz sentido somente se visto de um ponto de vista, a partir do interior de um conjunto de conceitos. Dado *nosso* conjunto de conceitos, podemos apreciar a idéia de que diferentes conceitos foram instanciados em diferentes épocas. Os conceitos da física quântica foram instanciados em um período subsequente ainda mais longo. O conceito de vida foi instanciando muito recentemente, e os conceitos de pensamento e linguagem foram compostos só há pouco tempo, com a chegada dos mamíferos superiores. Isso não significa que as leis da física mudaram, mas que, a fim de descrever e explicar o pensamento, nós precisamos de conceitos que não podem ser definidos no vocabulário da física (ou de qualquer das ciências naturais). Assim, num sentido claro, emergência é relativa a um conjunto de conceitos. Os próprios conceitos são abstrações e, desse modo, atemporais, obviamente, mas pode acontecer que certos conceitos são instanciados somente à medida que o tempo passa. O universo é, não é preciso dizer, indiferente aos nossos conceitos. Mas temos muito cuidado com a instanciação dos conceitos dos quais o conceito de pensamento depende: tais conceitos como crença, desejo, intenção, ação intencional, memória, percepção e todo o resto de nossas atitudes e atributos humanos.

---

<sup>1</sup> Capítulo 9 do livro de Donald Davidson *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, 2001. Tradução de Helder Buenos Aires de Carvalho realizada originalmente para o Portal Brasileiro da Filosofia/CEFA.

Deixe-me começar dizendo por que é que, em minha visão, tentar dizer algo interessante e profundo sobre a emergência do pensamento é tão difícil. A razão é que existem conceitos demais que temos de ordenar para falarmos ou descrevermos o pensar, o agir por uma razão, o acreditar ou o duvidar, todos os quais dependem uns dos outros. Isso é o *holismo do mental*, a interdependência dos vários aspectos do mundo mental. Em qualquer dimensão do mundo mental, como a crença, parece ser claro que é impossível assumir uma posição atomística, pois é impossível dar sentido à idéia de possuímos apenas uma ou duas crenças. Crenças não surgem uma a cada vez: o que identifica uma crença, e a torna o que ela é, é a relação (entre outros fatores) que mantém com outras crenças. Não se pode acreditar que alguém está vendo um gato se não acreditarmos em muitas outras coisas: temos de saber o que é um gato, o que é ver e, acima de tudo, que se pode estar errado. Algumas pessoas supõem que um cachorro pode ter uma crença isolada, mas me parece que, pelas mesmas razões que estou agora ensaiando, cachorros não têm crenças ou quaisquer outras atitudes proposicionais. Eles não formam juízos.

A razão de nenhum cachorro ou qualquer outra criatura poder ter uma crença única, tal como a de estar vendo um gato, é que aquilo que identifica uma crença é o que chamamos geralmente de seu *conteúdo proposicional*. Assim, para ter uma crença sobre um gato tem-se de ter domínio dos conceitos que estão envolvidos nesse julgamento ou crença. Uma criatura não tem o conceito de gato simplesmente porque ela pode discriminar gatos de outras coisas em seu meio-ambiente. Ratos são muito bons em separar gatos de árvores, leões e cobras. Mas ser capaz de discriminar gatos não é a mesma coisa que ter o conceito de um gato. Você tem o conceito de um gato somente se você puder dar sentido à idéia de *má aplicação* do conceito, de acreditar ou julgar que algo é um gato que não é um gato. Para ter o conceito de um gato, você tem de ter o conceito de um animal, ou pelo menos de um objeto físico contínuo, o conceito de um objeto que se move de certo modo, algo que pode mover-se livremente em seu meio-ambiente, algo que tem sensações. Não há uma lista fixa de coisas das quais você tem de saber ou associar com a felinidade; mas a menos que você tenha um monte de crenças sobre o que é um gato, você não tem o conceito de um gato.

Por causa do fato de que crenças são individualizadas e identificadas pelas suas relações com outras crenças, temos de ter um grande número de crenças se quisermos ter alguma. Crenças dão suporte umas às outras. Disso tudo resulta que, a menos que as crenças de alguém sejam primariamente consistentes umas com as outras, não existe qualquer identificação dos conteúdos das crenças. Um grau de racionalidade ou consistência é, portanto, uma condição para termos crenças.

Isso não quer dizer que todo mundo seja perfeitamente racional; qualquer um é capaz de cometer um erro em lógica ou de sustentar crenças que são inconsistentes umas com as outras. (Tanto Frege e Quine, por exemplo, escreveram livros baseados em lógicas inconsistentes). Mas há um limite para uma pessoa poder ser inconsistente e ainda ser-lhe atribuída atitudes claramente definidas. Toda crença tem de estar entrelaçada com outras crenças com as quais é consistente, para que possa ser identificada como tendo um conteúdo claro. Inconsistência, ou outras formas de irracionalidade, podem ocorrer somente dentro do espaço das razões; inconsistências são perturbações da racionalidade, não mera ausência de racionalidade.

Estou insistindo, assim, que temos de ter um conjunto inteiramente desenvolvido de conceitos básicos a fim de termos algum conceito. E mal comecei a esboçar o grau de interdependência entre crenças. Pois existem, além das relações lógicas, relações de sustentação de evidências. Embora poucos conceitos possam ser definidos nos termos de seu conteúdo empírico, a crença em algumas questões factuais tem de contar a favor da verdade de outras; tais relações de sustentação indutiva ou de evidências são essenciais para a identidade de muitas crenças.

Em acréscimo às relações entre crenças, existem as relações entre crenças de um lado e atitudes valorativas de outro. É duvidoso que se possam atribuir crenças a uma criatura se ela também não tivesse desejos, pois é um aspecto essencial das crenças que elas afetem e sejam evidenciadas no comportamento. Atitudes valorativas, incluindo desejos, intenções, convicções morais, visões sobre deveres e obrigações, também são atitudes proposicionais. Isso nem sempre é óbvio do ponto de vista da gramática das expressões que usamos para atribuir tais atitudes. Falamos, por exemplo, sobre querer uma maçã. Se alguém diz “Eu quero uma maçã”, seria rude, embora sempre seria apropriado, perguntar “E para quê é que você a quer?”. Não faz

sentido dizer “Eu apenas quero a maçã, sem qualquer propósito ou de algum modo particular”. Eu poderia replicar: “Tudo bem, você a conseguiu. Existe uma ali na árvore. O que você quer mais?”. A resposta poderia ser “Eu a quero em minha mão; ou em minha sacola; ou retirada da árvore e em meu estômago, etc”. Quereres e desejos são direcionados para conteúdos proposicionais. O que se quer é *que* seja verdadeiro que se tenha a maçã na mão ou pronta para comer. O mesmo vale para intenções. Alguém que intencione ir à ópera pretende fazer valer a afirmação de *que* ele esteja na ópera.

Crenças e desejos conspiram para causar, racionalizar e explicar ações intencionais. Agimos intencionalmente por razões, e nossas razões sempre incluem tanto valores como crenças. Não agiríamos a menos que houvesse algum valor ou fim que esperássemos alcançar ou realizar (ou algum suposto mal que esperássemos evitar), e acreditássemos que nosso curso de ação fosse um modo de realizar nosso objetivo. A teoria da decisão é um modo de sistematizar as relações entre crenças, desejos e ações. Ela faz isso ao impor um padrão complexo, mas claramente definido, aos modos como as crenças e desejos das pessoas interagem. A teoria da decisão é muitas vezes desprezada como uma falsa descrição de como as pessoas realmente agem; uma grande engenhosidade tem sido aplicada em temáticas obscuras para tornar uma série de escolhas inconsistente de acordo com a teoria. Enquanto uma descrição do comportamento real, a teoria da decisão parece falsa porque não há modo inteiramente satisfatório de testá-la; o teste sempre depende de como exatamente vai ser dada aplicação empírica à teoria. Entretanto, a teoria corresponde às nossas intuições sobre como decisões reais são tomadas; com efeito, ela simplesmente detalha nosso aparato do senso comum para explicar a ação intencional. Pois todos nós, pensemos sobre isso ou não, tomamos nossas decisões nos termos de como pesamos os valores de vários resultados possíveis de nossas ações, e de como pensamos o quanto é provável que um ou outro curso de ação vá alcançar esses valores. Compreendemos porque alguém age como ele age somente supondo que ele ou ela valoriza em vários graus os possíveis resultados da ação, e como ele ou ela pensa o quanto é provável que uma dada ação vá produzir um resultado ou outro. Assim, embora incapaz de previsões precisas das escolhas reais, a teoria da decisão, contudo, corresponde a nossas intuições sobre como decisões reais são tomadas, e

assim é parte de nosso aparato do senso comum para explicar o comportamento intencional.

Com essas observações estou enfatizando o holismo do mental, a extensão com que vários aspectos do mental dependem uns dos outros. Não existem, como tenho argumentado, crenças sem muitas crenças relacionadas, crenças sem desejos, desejos sem crenças, intenções sem crenças e desejos. Conceitualmente, as próprias ações pertencem ao campo do mental, pois uma parte do comportamento conta como uma ação somente se há uma descrição dela como intencional, e assim poder ser explicada como feita por uma razão. Obviamente que qualquer ação será não-intencional em muitas descrições. Como qualquer objeto ou evento, ações podem ser descritas em uma infinidade de modos. Assim, se eu sento intencionalmente, eu desloco não-intencionalmente algumas moléculas de ar; não-intencionalmente eu pressiono o assento onde sentei; não-intencionalmente mudo o centro de gravidade da terra, o sistema solar e nossa própria galáxia. Mesmo nossos fracassos são intencionais. Não que intencionemos falhar, obviamente, mas é que ao falharmos, apesar disso, há sempre algo que estamos fazendo propositadamente. Se o meu retorno do saque vai muito longe, uma intenção falhou; contudo, eu bati intencionalmente a bola.

Vejamos minha estratégia. Estou ampliando o campo dos aspectos mentais da vida que emergem conjuntamente. A ação intencional não pode emergir antes da crença e do desejo, pois uma ação intencional é explicada por crenças e desejos que a causaram; crenças não podem emergir uma a cada vez, dado que o conteúdo de cada uma depende de seu lugar nonexo das demais crenças; e assim por diante. É o holismo do mental que torna sua emergência tão difícil de descrever. Não pode haver uma seqüência de traços emergentes do mental, não se esses traços vão ser descritos no vocabulário mentalista usual. Obviamente tudo no universo e sua história podem, em princípio, ser descritos na linguagem da física e, assim, cada estágio na emergência do pensamento pode ser descrito em termos físicos. Mas isto falhará como uma explicação da emergência do mental, dado que não temos, e não podemos esperar encontrar, um modo de mapear eventos descritos no vocabulário físico em eventos descritos no vocabulário mental.

A dificuldade em descrever a emergência do fenômeno mental é um problema conceitual: é a dificuldade de descrever os primeiros estágios na maturação da razão, estágios que precedem a situação na qual conceitos como intenção, crença e desejo têm clara aplicação. Tanto na evolução do pensamento na história da raça humana, como na evolução do pensamento em um indivíduo, há um estágio no qual não há pensamento seguido por um estágio subsequente em que haja pensamento. Descrever a emergência do pensamento seria descrever o processo que conduz do primeiro ao segundo desses estágios. O que nos falta é um vocabulário específico para descrever os passos intermediários. Somos capazes de descrever o que uma criança pré-verbal faz empregando a linguagem da neurologia, ou em termos puramente comportamentais podemos descrever movimentos e sons emitidos por ela. Você pode enganar-se ao pensar que a criança está conversando se ela fizer sons que, se feitos por um usuário genuíno da linguagem, teriam um significado determinado. (É igualmente possível fazer isso com chimpanzés). Mas palavras, como pensamentos, só têm um significado familiar, um conteúdo proposicional, se elas ocorrem num contexto rico, pois tal contexto é requerido para dar às palavras ou pensamentos uma localização e uma função significativa. Se um rato tivesse cordas vocais do tipo correto, você poderia treiná-lo para dizer “Queijo”. Mas essa palavra não teria um significado se proferido pelo rato, nem o rato compreenderia que é “dito”. Crianças proferem palavras desse modo; se elas não proferissem, elas nunca chegariam a ter uma linguagem. Mas se você quer descrever o que está acontecendo na cabeça da criança quando ela tem poucas palavras que profere em situações apropriadas, você falhará por não ter o tipo correto de palavras de sua própria lavra. Temos vocabulários para descrever a natureza vista como não tendo uma mente, e temos um vocabulário mentalista para descrever o pensamento e a ação intencional; o que nos falta é um modo de descrever o que está entre eles. Isto é particularmente evidente quando falamos das “intenções” e “desejos” dos animais simples. Não temos modo melhor de explicar o que eles fazem.

Não é que não tenhamos uma idéia clara de qual tipo de linguagem poderíamos usar para descrever mentes formadas pela metade; pode haver uma dificuldade ou impossibilidade conceitual muito profunda envolvida. Isto significa que talvez haja um

problema insuperável em dar uma descrição completa da emergência do pensamento. Estou contente por não estar no campo da psicologia do desenvolvimento.

A despeito dessas observações pessimistas, tenho algumas sugestões sobre como podemos abordar o problema de dizer algo inteligível sobre a emergência do pensamento. Há uma situação pré-lingüística cognitiva que me parece constituir uma condição necessária para o pensamento e a linguagem, uma condição que pode existir independentemente do pensamento e, assim, pode precedê-lo. Tanto no caso de animais não-humanos, como no caso de crianças pequenas, é uma condição cuja aquisição pode ser observada. A situação básica é aquela que envolve duas ou mais criaturas simultaneamente em interação umas com as outras e com o mundo que elas compartilham; é o que chamo de *triangulação*. É o resultado de uma tripla interação, uma interação que é dupla do ponto de vista de cada um dos dois agentes: cada um está interagindo simultaneamente com o mundo e com o outro agente. Pondo isto de modo levemente diferente: cada criatura aprende a correlacionar as reações das outras criaturas com mudanças ou objetos no mundo ao qual ela também reage. Pode-se ver isto em sua forma mais simples num cardume de peixe, onde cada um reage quase instantaneamente aos movimentos dos outros. Aparentemente esta é uma reação que está em rede, interligada. Uma reação aprendida pode ser observada em certos macacos que fazem três sons distintos dependendo deles vêem uma cobra, uma águia ou um leão aproximando-se; os outros macacos, talvez sem eles próprios verem a ameaça, reagem aos sons de aviso de modo apropriado aos diferentes perigos, subindo árvores, correndo ou escondendo-se. Mas, se refletirmos, perceberemos que o comportamento desses primatas, por mais complexo e com propósitos que ele seja, não pode ser devido a crenças proposicionais, desejos ou intenções, nem seu modo de comunicação constitui efetivamente uma linguagem.

Entretanto, o triângulo que indiquei é essencial à existência e, daí, à emergência do pensamento. Pois sem o triângulo existem dois aspectos do pensamento aos quais não podemos explicar. Esses dois aspectos são a objetividade do pensamento e o conteúdo empírico dos pensamentos sobre o mundo externo.

O pensamento, pensamento proposicional, é objetivo no sentido de que ele tem um conteúdo que é verdadeiro ou falso independentemente (com raras exceções)

da existência do pensamento ou do pensador. Além do mais, este é um fato do qual o pensador tem sempre de estar consciente; não se pode acreditar em algo, ou duvidar dele, sem saber que aquilo em que se acredita ou duvida pode ser verdadeiro ou falso e que se pode estar errado. De onde tiramos a idéia de que podemos estar errados, de que as coisas podem não ser como pensamos que elas são? Wittgenstein sugeriu, ou pelo menos eu considero que ele sugeriu, que não teríamos o conceito de obter coisas certas ou erradas se não fosse por nossas interações com outras pessoas. O triângulo que descrevi vale para a mais simples situação interativa. Nela, duas (ou mais) criaturas correlacionam suas próprias reações aos fenômenos externos com as reações da outra. Uma vez estas correlações sejam estabelecidas, cada criatura está em posição de esperar o fenômeno externo quando percebe a respectiva reação da outra. O que introduz a possibilidade do erro é a falha ocasional da expectativa; as reações não se correlacionam. Wittgenstein expressa esta idéia quando ele fala da diferença entre seguir uma regra e simplesmente pensar que alguém está seguindo uma regra; ele diz que seguir a regra (fazer a coisa certa) é, no final, uma questão de fazer como os outros fazem.<sup>2</sup> Obviamente que os outros podem algumas vezes estar errados. O ponto aqui não é que o consenso defina o conceito de verdade, mas que ele cria o espaço para sua aplicação. Se isto estiver correto, então o pensamento, bem como a linguagem, é necessariamente social.

A interação social, a triangulação, também nos dá a única explicação de como as experiências dão um conteúdo específico aos nossos pensamentos. Sem outras pessoas com quem compartilhar respostas a um meio-ambiente mútuo, não há resposta para a questão acerca do que é aquilo, no mundo, ao qual estamos respondendo. A razão tem a ver com a ambigüidade do conceito de causa. É essencial resolver essas ambigüidades, dado que, nos casos mais simples, aquilo que causa uma crença é o que dá a ela seu conteúdo. No caso presente, a causa é duplamente indeterminada: em relação à extensão e em relação à distância. A primeira ambigüidade concerne a quanto da causa total de uma crença é relevante para o conteúdo. A resposta breve é que é a parte ou aspecto da causa total que causa tipicamente respostas relevantemente similares. O que torna as respostas

---

<sup>2</sup> Mas veja as recomendações do meu ensaio, "The Second Person".

relevantemente similares, por sua vez, é o fato de que outros encontram essas respostas similares; uma vez mais, é o compartilhamento social das reações que torna possível a objetividade do conteúdo. O segundo problema tem a ver com a ambigüidade dos estímulos relevantes, se é próximo (na pele, digamos) ou distanciado. O que torna o estímulo distanciado o determinante relevante do conteúdo é, novamente, seu caráter social; é a causa que é compartilhada. O estímulo é, assim, triangulado; é onde causas convergem no mundo.

O que mais é requerido para o pensamento? Penso que a resposta é linguagem. Por si, isso não ajuda muito, dado que é óbvio que uma criatura que tem uma linguagem pode pensar; linguagem é um instrumento para a expressão de conteúdos proposicionais. Mais ainda, podemos perguntar por que a linguagem é essencial ao pensamento. A razão, dita brevemente, é que, a menos que a linha-base do triângulo, a linha entre dois agentes, seja reforçada até o ponto em que ela possa implementar a comunicação de conteúdos proposicionais, não há maneira dos agentes poderem fazer uso da situação triangular para formar juízos sobre o mundo. Só quando a linguagem está no lugar é que as criaturas podem apreciar o conceito de verdade objetiva. Há ainda muito que pode ser dito sobre a profunda relação entre linguagem como um meio da comunicação interpessoal e do pensamento, mas eu pressuporei aqui esta relação, e farei uso dela para dizer algo mais sobre a emergência do pensamento. A linguagem nos oferece a oportunidade de fazer comparações relativamente acuradas entre vários sistemas de símbolos lingüísticos e pré-lingüísticos, e entre vários modos de descrevê-los.

Para esse propósito, sugiro que pensemos as teorias semânticas formais em analogia com as teorias da medida fundamental. Numa teoria da medida fundamental, existem um ou mais conceitos primitivos; no caso da medida do peso, por exemplo, esses podem ser a relação de uma coisa ser *pelo menos tão pesada quanto* outra, e a operação de *adicionar* uma coisa à outra (esta é uma função que mapeia duas coisas na soma delas). Esses conceitos não são definidos, mas antes da teoria poder ser aplicada ou testada em relação a alguma coleção de objetos, tem de ser indicado um método para dar um conteúdo empírico aos conceitos primitivos. (Assim, *a* é pelo menos tão pesado quanto *b* se *a* não sobe o prato de uma balança na qual *b* está

colocado no outro prato dela). Um conjunto de *axiomas*, dessa maneira, especifica as propriedades lógicas dos primitivos e das entidades a serem mensuradas. (Assim os axiomas para peso especificarão que a relação de ser *pelo menos tão pesado quanto* é uma relação transitiva, e que a soma de  $a$  e  $b$  é pelo menos tão pesada quanto a soma de  $b$  e  $a$ ).

A pretensão da teoria é descrever em termos precisos o tipo de estrutura que um conjunto de entidades deve ter se quisermos atribuir-lhes pesos. Se pesos devam ter as propriedades que intuitivamente esperamos, os axiomas têm de serem provados como suficientes para explicar essas propriedades. Uma das coisas que queremos provar (*sobre* a teoria, não *na* teoria) é um teorema de representação, que sustenta que números podem ser atribuídos a objetos cobertos pela teoria de um modo que mantém o traço das relações de peso entre os diferentes objetos. A segunda coisa a ser provada é um teorema da singularidade, que afirma que se um conjunto de números representa os pesos dos objetos, então qualquer outro conjunto de números que esteja relacionado ao primeiro conjunto, estabelecido por certo tipo de transformação, representará os pesos desta forma. No caso do peso, a multiplicação por qualquer constante positiva transformará uma medida em outra; pesos em onças são tão bons quanto pesos em quilos.

Agora me deixem comparar uma teoria semântica para um falante ou grupo de falantes. As definições de verdade em Tarski, quando modificadas para aplicarem-se às linguagens naturais, podem ser vistas como tais teorias. Tal como uma teoria para a medida do peso, uma teoria semântica estabelecerá restrições sobre um ou mais conceitos primitivos. O conceito primitivo mais importante é o de verdade. (Aqui eu me desvio dos interesses e intenções de Tarski. Onde ele *definia* verdade para linguagens particulares, tenho em mente axiomatizações de um conceito de verdade geral e, daí, indefinível. Esse caminho arrisca o que Tarski buscava evitar, isto é, inconsistência). A teoria impõe uma certa estrutura sobre qualquer linguagem que ela possa descrever; ao dar as condições de verdade de todas as sentenças de uma linguagem, ela necessariamente define as relações lógicas entre as sentenças.

Podemos pensar tal teoria como dizendo o que é requerido para compreendermos uma linguagem; ela descreve o que um falante intuitivamente sabe

sobre sua própria linguagem e pode servir para interpretar aquilo que tal falante diz. A adequação da teoria a esses propósitos pode ser exibida demonstrando-se que podemos representar as propriedades da linguagem objeto em alguma linguagem que compreendemos. Dessa maneira, a teoria serve para validar uma tradução manual. Do mesmo modo que usamos números como um modo conveniente para registrar os pesos dos objetos, podemos registrar os traços semânticos de uma linguagem usando sentenças que entendemos. O que torna os números adequados para essa tarefa é que sabemos exatamente qual estrutura eles têm. Do mesmo modo, as sentenças de uma linguagem que compreendemos têm uma estrutura conhecida que podemos usar para entender outros falantes.

Diferentes formas de medida fazem uso de diferentes propriedades dos números; falando de modo aproximado, quanto mais propriedades dos números elas usam, mais poderoso ou informativo será o modo de medida. Por exemplo, quando os números são usados para registrar os membros de um time, o único valor deles é que um número seja diferente de outro. A escala Mohs de dureza faz uso do fato de que um número é mais extenso do que outro; qualquer seqüência de dez números (além daqueles realmente usados, 1-10), quando ordenados em magnitude ascendente, faria bem essa mesma coisa. Qualquer transformação linear da escala de temperatura Fahrenheit serviria, embora escalas de peso e distância mais poderosas permitam apenas a multiplicação por uma constante positiva. No caso da temperatura, dois números são arbitrários: o ponto zero e o valor numérico de um intervalo; por conta disso, não faz sentido dizer que um corpo é duas vezes mais quente que outro. De outro lado, um corpo pode pesar duas vezes mais que outro.

Isso nos dá um modo de refletir sobre os relativos poderes expressivos das linguagens. É intuitivamente claro que muitas sentenças são equivalentes naquilo que elas portam. Assim, faz sentido perguntar: quantos modos diferentes poderíamos atribuir nossas próprias sentenças às sentenças de outra linguagem e ainda capturar a mesma informação (isto é, quantos desses modos diferentes constituiriam manuais de tradução igualmente satisfatórios)? Obviamente que um manual de tradução não traduz uma sentença por vez; o manual é uma função que mapeia todas as sentenças de uma linguagem nas sentenças de uma outra (Assim como você não pode comparar

pesos em libras com pesos em quilos, você também não pode mudar manuais de tradução sem prejuízo, pois isso destruiria as relações entre as sentenças). O que temos de considerar, assim, são sistemas totais de tradução. A pretensão de que existam tais sistemas empiricamente equivalentes é a tese de Quine da indeterminação da tradução: você poderia registrar tudo que você pudesse aprender sobre o que alguém quer dizer por meio do que ele(a) diz e, dessa forma, tudo o que eles querem dizer, em diferentes modos.

O que está claro é que quanto mais existam diferentes modos de representar outra linguagem na nossa própria, menores poderes expressivos essa nossa linguagem terá (de nosso ponto de vista, obviamente). Vamos considerar alguns exemplos. Todas as linguagens têm um vocabulário básico finito. Podemos imaginar uma linguagem com apenas nomes próprios e predicados. Tal linguagem tem de ter um número finito de sentenças, assim nossa teoria não necessita mais do que combinar alguma sentença da nossa linguagem com cada uma das sentenças na outra linguagem. A semântica de tal linguagem é, de fato, simples: não há necessidade de desdobrar sentenças em partes, nenhuma razão para empregar instrumentos recursivos, nenhuma base para atribuir uma ontologia. Se você considerar o quão simples pode ser a semântica de tal linguagem, você terá de perguntar-se se ela deve ser chamada uma linguagem; afinal das contas, uma “linguagem” que não requer que encontremos uma relação entre suas partes (“palavras”) e entidades no mundo dificilmente merece o termo.

Damos um passo adiante em complexidade ao introduzirmos os conectivos funcionais de verdade, tais como os signos de conjunção, negação, alternância e o condicional material (“e”, “não”, “ou”, “se”, ... “então”, ...). Haverá agora uma infinidade de sentenças, dado que se pode adicionar negação a qualquer sentença e obter-se uma sentença ou conjumar uma sentença a qualquer outra sentença e produzir uma outra sentença. Isso introduz o elemento da produtividade, a possibilidade de produzir e compreender novas sentenças com base nas regras semânticas e sintáticas simples. A semântica permanece elementar, entretanto, dado que para a semântica de nossa primeira linguagem, finita, bastará dar as condições de verdade das sentenças atômicas, e as tabelas de verdade darem a semântica das

sentenças moleculares. As únicas partes da fala que necessitam ser distinguidas são as sentenças mais simples e os conectivos sentenciais; a ontologia ainda está na espera.

O último estágio exige um salto vigoroso; ele introduz a quantificação, os conceitos expressos pelas palavras “algum” e “todos”. Uma vez que avancemos nesse estágio, chegamos a linguagens que combinam, ou começam a combinar, com a nossa própria linguagem em complexidade. A semântica tem de distinguir predicados de várias ordens, termos singulares, e expressões que fazem o trabalho das variáveis (pronomes e similares), e, obviamente, os quantificadores. Pela primeira vez, é necessário encontrar estrutura nas sentenças mais simples e correlacionar predicados e termos singulares com objetos. É aqui, em minha opinião, que alcançamos o grau de sofisticação expressiva que associamos ao pensamento, pois é somente nesse nível que existe evidência positiva de que o falante da linguagem pode predicar propriedades de objetos e eventos. Foi Alfred Tarski quem esclareceu esse ponto, pois foi ele quem primeiro mostrou o que era necessário se quiséssemos caracterizar verdade para as linguagens com quantificação geral. Ele fez isso ao introduzir o conceito de satisfação, que é uma relação entre predicados de qualquer grau de complexidade e objetos no mundo.<sup>3</sup>

Não é necessário ser dogmático sobre onde o pensamento ou a linguagem começa a fim de apreciarmos a clareza relativa que a semântica formal e a analogia com a teoria da medida trazem para nossa reflexão sobre a emergência do pensamento. Pois, por mais problemáticas e vagas possam ser nossas tentativas de descrever os estágios que conduzem ao pensamento e à linguagem, a semântica e a teoria da medida nos dão uma plataforma a partir da qual distinguir níveis de desenvolvimento de um ponto de vista objetivo.

---

<sup>3</sup> Alfred Tarski, “The Concept of Truth in Formalized Languages”.