

O conceito de identidade no naturalismo¹

The concept of identity in naturalism

Guido Imaguire²
guido_imaguire@yahoo.com

RESUMO: O naturalismo filosófico é caracterizado pela suposição de que não há nada que constitua a realidade além da natureza. Assim, o naturalista precisa demonstrar como conceitos considerados irreduzíveis e transnaturais pela filosofia transcendental tradicional podem ser reduzidos a categorias da ciência natural. Neste artigo, eu analiso duas estratégias de redução da noção de identidade no naturalismo, propostas, respectivamente, por Quine e Wittgenstein.

Palavras-chave: Naturalismo, identidade, Quine, Wittgenstein.

ABSTRACT: Naturalism in philosophy is characterized by the assumption that nature is the whole of reality. Thus, the naturalist must try to show how concepts considered irreducible and trans-natural by traditional transcendental philosophy can be reduced to categories of natural science. In this article I analyze two strategies of reducing the notion of identity in naturalism proposed respectively by Quine and Wittgenstein.

Key words: Naturalism, Identity, Quine, Wittgenstein.

Naturalismo

O naturalismo filosófico não é uma teoria homogênea, mas sim uma postura ou programa metodológico que caracteriza muitos autores analíticos contemporâneos e que se desdobra em diferentes disciplinas, como a teoria do conhecimento, a filosofia da linguagem, a filosofia da matemática e a filosofia da mente³. Até

¹ Pesquisa realizada com apoio do CNPq.

² Universidade Federal do Ceará, UFC. Fortaleza, CE, Brasil.

³ Na teoria do conhecimento, destaca-se o programa de epistemologia naturalizada de Willard van Orman Quine; na filosofia da linguagem, temos autores como Charles Morris, B.F. Skinner e, novamente, Quine; na filosofia da matemática, Wittgenstein e Penelope Maddy, na filosofia da mente, John Searle.

mesmo as disciplinas ética⁴, estética e lógica apresentam vertentes naturalistas. Concentrar-me-ei neste texto no naturalismo como ele se apresenta na filosofia da linguagem (e parcialmente lógica) contemporânea, em particular em sua concepção da noção de identidade.

O naturalismo na filosofia da linguagem surge em diferentes graus de radicalidade, mas todas as variantes são unânimes na compreensão de que é necessário o recurso a certas categorias naturais, como comportamento, esquema estímulo-resposta e adestramento para uma compreensão adequada da estrutura da linguagem e do pensamento. Em geral, o naturalismo é combinado com alguma outra postura metodológica, como paradigmaticamente o pragmatismo no segundo Wittgenstein, ou com o behaviorismo e empirismo em Quine. É justamente essa possibilidade de variadas combinações que legitima a afirmação de que o naturalismo não é uma teoria homogênea, mas sim uma postura metodológica com uma pluralidade de manifestações particulares.

A forma mais amena de naturalismo afirma apenas a dependência ontológica de todas as categorias da linguagem em relação a propriedades e estados naturais (Loewer, 1997, p. 108). Por estados naturais compreendo estados completamente descritíveis no âmbito das ciências naturais (isso não quer dizer, é claro, que a ciência natural no seu estado atual tenha factualmente a capacidade para descrever plenamente todos os estados naturais). A forma mais forte de naturalismo afirma que a instanciação de todo e qualquer fenômeno intencional ou lingüístico é redutível à instanciação de estados naturais. A distinção entre diferentes tipos de redução, em especial entre a redução ontológica e a teórica, fornece o critério para uma distinção de diferentes graus de naturalismo: uma redução ontológica não implica necessariamente uma redução teórica – mesmo que a linguagem fosse ontologicamente redutível a estruturas naturais, isso não implicaria que as nossas ciências naturais poderiam explicar plenamente o fenômeno da linguagem. Tal implicação somente seria dada se nossa ciência natural fosse rigorosamente correta e completa, o que é, evidentemente, uma suposição demasiadamente forte.

O naturalismo se opõe claramente à tradição que denomino aqui provisoriamente de “tradição transcendentalista” da filosofia em suas diferentes manifestações, nomeadamente a platonista e a transcendental. Estas vertentes do transcendentalismo têm um cerne comum, do qual se afasta o naturalista, a saber, a tese de que existem algumas supracategorias “logicamente” anteriores a nossas categorias conceituais de organização da nossa experiência de mundo. A noção de “anterioridade lógica” é compreendida, sabe-se, de modo diferente em cada uma destas teorias. No platonismo se trata, antes de tudo, de uma anterioridade metafísico-ontológica; na filosofia transcendental, de uma anterioridade lógico-epistêmica.

Esses dois movimentos, rigorosos na argumentação da tese da anterioridade de supracategorias, dependendo do autor em questão, convergem em alguns momentos e divergem em outros. O principal ponto de convergência é a tese de que existem algumas supracategorias, que, devido a alguma dessas três formas de anterioridade, ou até mesmo devido à combinação de todas elas, são universais e necessárias, condicionando a constituição do esquema conceitual que organiza nossa compreensão de mundo. É contra essa tese da anterioridade das supracategorias que o pragmatismo naturalista se volta, embora nem sempre de modo explícito. O resto deste texto se dedica à tentativa de esboçar como isso se efetua teoricamente.

⁴ Também a noção de Bem é naturalizada na filosofia contemporânea: um exemplo disso é a teoria de Searle sobre a derivação de um enunciado sobre o bem a partir de enunciados puramente descritivos no capítulo 8 de *Atos de Fala*.

Importa salientar, porém, que o naturalismo, justamente por não enfrentar sempre explicitamente essa questão, não traz respostas sempre claras, de modo que o presente texto deve ser compreendido como uma reconstrução parcialmente especulativa de como naturalistas concebem as supracategorias universais e necessárias do transcendentalismo.

Naturalismo empirista e naturalismo culturalista

Há que se distinguir duas vertentes principais do naturalismo na filosofia analítica contemporânea: uma que se poderia designar de “naturalismo empirista” ou “naturalismo *stricto sensu*”, cujo principal representante é Quine, e outra que se poderia designar de “naturalismo culturalista” ou “naturalismo *lato sensu*”, cujo expoente mais representativo foi certamente Wittgenstein na sua segunda fase. A distinção entre o sentido lato e o sentido estrito do naturalismo advém da determinação do que se entende por “natureza”. No sentido estrito, o âmbito do natural é demarcado pela ciência natural. Assim, o filósofo naturalista, como Quine, é aquele que se caracteriza pelo recurso a teorias que as ciências naturais nos disponibilizam no tratamento de questões filosóficas. No sentido mais amplo, o âmbito do natural é determinado negativamente como tudo aquilo que não pertence ao âmbito do transcendental ou supranatural, incluindo no seu escopo, portanto, além de elementos pertencentes às ciências naturais, também elementos tipicamente humanos como cultura, sociedade e, em especial no caso de Wittgenstein, a prática social. Neste segundo e mais amplo sentido, mesmo alguns autores que se declaram explicitamente “antinaturalistas” podem ser enquadrados como naturalistas. Esse é o caso de Brandom (2000, p. 26), cujo antinaturalismo se caracteriza somente pela sua preferência metodológica por uma clara demarcação entre os seres racionais (dotados de estruturas conceituais inferenciais) e seres pré-rationais como animais, ou seja, pela rejeição de uma teoria gradualista de racionalidade, e não pelo recurso a categorias transcendentais.

A concepção naturalista estrita da linguagem de Quine compreende a linguagem, nas suas dimensões semântica, sintática e pragmática, como explicável em termos de mecanismos naturais, no sentido puro das ciências naturais. A capacidade lingüística se diferencia da capacidade de digerir alimentos apenas em grau de complexidade, mas não em natureza. Algo análogo vale para a dimensão do conhecimento. Para Quine, não há uma diferença essencial ou de natureza entre o conhecimento dito “cotidiano”, o científico natural e a filosofia, mas sim apenas uma diferença do grau de generalidade das suas questões. Quine propôs a naturalização da teoria do conhecimento, mas sua teoria pode, e foi, por ele mesmo e por outros, ampliada para o fenômeno da linguagem; afinal, o estudo da constituição da linguagem é fundamental para a explicação do processo de aquisição do conhecimento. Em Quine, a naturalização implicou a rejeição da tentativa de construção de teorias fundacionistas, como a filosofia dialética e a filosofia transcendental. A filosofia é compreendida como atividade reflexiva, mas não apriorística: pensamos a filosofia cientificamente. Assim como a famosa metáfora do navio de Neurah, segundo a qual não dispomos de um cais seguro onde possamos ancorá-lo para realizar a manutenção, e, por isso, ele precisa ser consertado em alto mar, assim também nós “consertamos” nossa ciência “embarcados” na nossa própria ciência. Diferentemente de Kant, Quine não supõe estruturas *a priori* necessárias e universais, nem postula uma dialética apriorística, pela qual as categorias se autogeram num processo lógico necessário. Ele o faz não porque estas suposições são demonstravelmente erradas, mas sim porque não temos motivo para acreditar que elas sejam corretas. Seu ponto de partida para a reflexão filosófica é a ciência natural.

Freqüentemente encontramos nos textos de Quine formulações como “ a própria ciência nos diz que ...”. Não há nisso circularidade, segundo Quine (1981, p. 24), pois ele não pretende demonstrar a validade dos resultados das ciências naturais. Estas são, apesar do seu estatuto provisório, simplesmente o que temos de mais seguro. A “filosofia prima” se autoconcebia como reflexão absolutamente universal e apriorística. Quine, em seu empirismo radical, substitui universalidade *a priori* por generalidade *a posteriori* como marca da filosofia.

Nenhum intérprete de Quine teria receio em classificá-lo como decididamente naturalista. O mesmo não ocorre com o segundo Wittgenstein, que nunca se declarou explicitamente naturalista, de modo que algumas observações adicionais se fazem necessárias para se compreender o sentido no qual podemos legitimamente classificá-lo como tal. Antes de explicitar este sentido particular, vale lembrar, para justificar essa classificação, que algumas passagens da sua obra madura são claramente naturalistas, p.ex. o § 25 das *Investigações*, onde Wittgenstein caracteriza nossa atividade lingüística como “parte da nossa história natural”. Mais radicais ainda são as passagens das *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* onde ele afirma que o lógico e matemático não descobre, mas sim cria verdades, e caracteriza a atividade do matemático como parte da nossa história natural.

O naturalismo do segundo Wittgenstein não deve ser compreendido como uma forma de biologismo determinista, mas sim como um culturalismo. Um dos principais acentos da sua filosofia da linguagem madura é o destaque da importância de elementos extralingüísticos na constituição da semântica de um determinado jogo de linguagem. Esses elementos extralingüísticos são condensados no conceito de *forma de vida (Lebensform)*, que, apesar de ocorrer poucas vezes nas *Investigações*, parece ser uma noção central do seu pensamento. Uma forma de vida é uma instituição não transcendental, mas sim, no sentido lato, natural. A participação numa determinada forma de vida, ou seja, numa determinada atividade social, é condição de possibilidade da compreensão de determinados conceitos relativos ao jogo de linguagem que inclui tal forma de vida (“Chamarei de ‘jogo de linguagem’ também a totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela vem entrelaçada” [1984a, p. 7]). Isso pode ser explicitado recorrendo à noção de tradução, que é justamente um procedimento de identificação de significados.

Jakob Meloe (1986, p. 113ss.) aponta corretamente para o fato de que a crítica que Audun Ofstun em *Sprack og fornuft* (Oslo, 1977, “linguagem e razão”) faz a Wittgenstein, segundo a qual a teoria dos jogos da linguagem torna qualquer explicação do fenômeno da tradução impossível, é completamente infundada. Pelo contrário, o fenômeno da tradução só é plenamente compreensível se levarmos a noção de jogo e, mais ainda, de forma de vida muito a sério. Seu exemplo, que apresento com uma leve adaptação, é muito elucidativo. Imagine-se que eu tivesse um hóspede inglês no Brasil e que, em alguma situação do cotidiano, ele ouvisse alguém dizer que precisa de dinheiro. Se meu hóspede não entendesse o seu enunciado, porque não compreendia a palavra “dinheiro”, eu não teria dificuldade alguma em lhe oferecer a tradução: “dinheiro” significa “money”. No mesmo instante, meu hóspede entenderia o enunciado. Por quê? Pelo simples fato de que na Inglaterra as pessoas praticam o mesmo jogo que nós jogamos, o “jogo monetário” – eles também têm pedaços de papel que funcionam como cédulas e fichinhas redondas de metal, as moedas, que por si só não parecem ter valor algum, mas que por meio de alguma prática social institucionalizada adquirem um valor bastante determinado. Ingleses e brasileiros partilham, pelo menos neste aspecto, da mesma forma de vida, e isto torna possível a tradução de uma língua para outra. Se, porém, meu hóspede fosse membro de alguma comunidade indígena que desconhece a prática monetária e realiza somente trocas de produtos naturais,

mesmo que eu fosse um falante competente da sua linguagem, eu não saberia traduzir a palavra “dinheiro”. Eu poderia, na melhor das hipóteses, tentar explicar aproximativamente o conceito em questão relatando toda a estrutura do nosso jogo monetário recorrendo a termos do seu próprio universo cultural.

Por outro lado, se num grupo de estudo de matemática, dedicado a resolver algumas questões de cálculo infinitesimal, eu repentinamente perguntasse se os números ali utilizados se referem a dólares ou a reais, eles certamente ficariam embaraçados por alguns segundos, mas logo reagiriam corrigindo a própria significatividade da minha pergunta ou me repreenderiam pela minha má conduta. Eles o fazem porque dominam perfeitamente as duas formas de vida – a da matemática pura e a do mundo monetário – e perceberam, com base no domínio desses dois jogos, que eu desrespeitei os limites de cada jogo. Em suma, a tradução pressupõe o compartilhamento de uma forma de vida, e, onde não há forma de vida comum, a tradução se torna impossível.

Diferentemente do naturalismo radical, no culturalismo a natureza não determina, mas condiciona as possibilidades dos jogos de linguagem. Num mundo onde as cores dos objetos mudassem constantemente de modo completamente caótico, não poderíamos desenvolver a gramática das cores que nos é usual, e, num mundo onde os objetos físicos surgissem e desaparecessem constantemente, não teríamos a gramática da enumeração. A natureza estabelece certos limites para as possibilidades dos jogos de linguagem e quais regras nos parecem mais naturais.

O traço comum entre um naturalismo estrito como o de Quine e o que chamo aqui de “naturalismo lato senso” como o do segundo Wittgenstein, que no mais desenvolvem concepções bastante diferentes da filosofia, consiste na destranscendentalização ou naturalização dos transcendentais. Rejeita-se que quaisquer conceitos, categorias ou supostas supracategorias sejam transnaturais e, assim, logicamente necessárias. Por isso, apesar das grandes diferenças entre os sistemas desses dois filósofos, recorrerei a idéias de ambos no empreendimento de explicação das estratégias contemporâneas de naturalização dos transcendentais.

A maior dificuldade da exposição da posição do naturalismo culturalista de Wittgenstein consiste no fato de que sua filosofia é intencionalmente anti-sistemática, o que se alicerça na convicção de que a pluralidade de jogos de linguagem e de formas de vida resiste a qualquer tentativa de homogeneização necessária para a construção de uma teoria. Além disso, nem Quine nem Wittgenstein se confrontaram diretamente com a tradição transcendental ou dialética, o que torna o meu texto parcialmente especulativo. Meu texto é, portanto, uma tentativa de construir uma *exegese projetiva*: compreendendo a posição destes autores, pretendo inferir possíveis críticas à tradição do transcendentalismo.

Filosofia analítica é fundamentalmente não panorâmica, mas sim pontual; não histórica, mas sim sistemática. Por isso, em vez de listar traços gerais do naturalismo no panorama da filosofia contemporânea, pretendo explicitar a compreensão naturalista de uma noção considerada central e fundacional das teorias transcendentalistas, a noção de identidade.

A crítica à concepção transcendentalista de identidade

O estatuto lógico da identidade

A escolástica cristalizou a teoria dos transcendentais no famoso dito: *Omnis ens est unum, bonum et verum*. Unidade ou Identidade, Bem e Verdade foram classicamente concebidos como supracategorias, anteriores e necessárias ao ser e ao pensar. Diversos argumentos foram apresentados ao longo da tradição filosófica

para justificar o suposto caráter de ineliminabilidade e anterioridade (ontológica, epistemológica ou lógica) da noção de identidade. Desde Platão, que coloca na sua pirâmide metafísica o Bem-Uno como princípio supremo do Ser, a identidade é concebida como uma noção transcendental, pois supracategorial. Passarei a avaliar criticamente os argumentos lógicos e epistemológicos que se propõem a estabelecer um estatuto privilegiado para a noção de identidade, para, depois, esboçar a concepção naturalista sobre esta noção.

O caráter supracategorial da concepção clássica de identidade perde parcialmente sua credibilidade com os avanços da lógica contemporânea. A lógica de predicados de primeira ordem, que representa o padrão formal tanto para expansões dessa lógica como para as lógicas ditas alternativas ou divergentes, é um sistema lógico correto e completo que pode abdicar, sem maiores prejuízos, da noção de identidade.

Um dos pilares para a tese da irreduzibilidade da identidade é a tese da sua indefinibilidade. A tese da indefinibilidade *formal* da identidade é frágil. De modo geral, podemos definir a identidade para todo e qualquer conjunto de entidades de qualquer nível de hierarquia lógica (trata-se, portanto, de uma definição universal) como a diagonal do produto cartesiano deste conjunto por ele mesmo. Essa definição tem a virtude, aliás, de purificar a noção de identidade de confusões, que ocorrem na tradição dialética, particularmente na chamada metalógica proposta por Cirne-Lima (2002, p. 55ss.). A identidade é dita universal porque para absolutamente todo x , $x=x$, e não porque tudo seja idêntico a qualquer coisa, como pretende esta metalógica. Claro que esta definição formal não é uma solução ao problema filosófico de estabelecer um critério de identidade, pois um conjunto já pressupõe clareza sobre a identidade de seus elementos. O critério *standard* para a identidade foi oferecido por Leibniz segundo os princípios de *Identidade dos Indiscerníveis* e de *Indiscernibilidade dos Idênticos*:

$$\forall x \forall y (x=y \leftrightarrow (\varphi x \leftrightarrow \varphi y))$$

(Repare-se o bicondicional da formulação: a indiscernibilidade dos idênticos é dada pela implicação da esquerda para a direita e identidade dos indiscerníveis é dada pela direção oposta). Claro que, para muitos, com tal formulação se define “apenas” o que se poderia chamar de congruência predicativa, mas não, a rigor, identidade estrita no seu sentido metafísico. Mas o que seria essa identidade metafísica estrita para além da coincidência predicativa? Voltarei a esse problema adiante. Em todo caso, numa linguagem com um número finito de predicados, a identidade seria plenamente eliminável. E assim, por maior que seja a obra de Hegel e seus seguidores e por mais rica que seja a expansão conceitual dialética efetivamente ou eventualmente realizada no futuro, o conjunto de conceitos dessa teoria pode ser ilimitado, mas não atualmente infinito, logo, a identidade pode ser definida e eliminada. E se admitirmos uma atualidade infinita de conceitos, não haveria motivo para não se admitir então, igualmente, a identidade como definitivamente estabelecida por esta atualidade infinita.

A tese transcendental da indefinibilidade lógica da identidade poderia também ser concebida no sentido da inexistência de outro conjunto de noções primitivas com o mesmo poder expressivo que um conjunto que contém a noção de identidade. Neste caso, bastaria como refutação apontar para a definibilidade da identidade a partir das noções de negação e diferença: $x = y =_{df.} \neg (x \neq y)$. Toda asserção ou juízo de identidade pode ser traduzido para uma asserção de negação e diferença. Claro que, neste caso, as noções de negação e diferença seriam indefiníveis. Mas isso já não pode ser um argumento a favor do transcendentalismo lógico da dialética, pois este não afirma a necessidade de se recorrer a algum conjunto qualquer primitivo

de noções, mas sim, a inevitabilidade de um conjunto determinado de noções primitivas. Por um lado, que toda teoria precisa pressupor algum conjunto de noções primitivas, isso é trivialmente verdadeiro. Contudo, que toda teoria precisa incluir no conjunto de suas noções primitivas a identidade, como o transcendentalismo parece propor, é falso.

O estatuto epistemológico da identidade

Outra estratégia para tentar assegurar a transcendentalidade da identidade consiste em apontar para o estatuto *epistemológico* privilegiado da noção de identidade, pois esta constitui uma condição de possibilidade do conhecimento. Conhecer significa, segundo a formulação clássica, reconhecer a identidade na diferença. Toda inteligibilidade do real é baseada na habilidade racional de se reconhecer a identidade de conteúdo nas diferentes ocorrências. Deste a antiguidade, passando pelo racionalismo e empirismo modernos até a filosofia contemporânea, todos parecem concordar com a idéia fundamental de que qualquer conhecimento se baseia no procedimento de assimilação de uma instância particular a um conceito universal: O indivíduo Sócrates participa na idéia universal de humanidade, segundo Platão; Sócrates exemplifica o gênero de humanidade, segundo Aristóteles; o objeto Sócrates cai sob o conceito de ser humano em Frege. Independentemente da discussão entre realistas, que concebem universais como existentes e independentes tanto da sua instanciação como do seu reconhecimento, conceitualistas, que concebem os universais como independentes do seu reconhecimento, mas dependentes da sua instanciação nos particulares, e nominalistas, que concebem universais como meros itens lingüísticos criados por nossa mente, a identidade subjaz à noção de universal. A idéia básica desta concepção é o chamado princípio de abstração aplicado a uma classe de equivalência. Dado o conjunto que contém todos e somente os seres humanos, pergunta-se o que todos os elementos têm em comum (o que há de idêntico) entre todos os membros e abstrai-se de particularidades contingentes. Todos eles são humanos (deriva-se da extensão da classe o conceito universal [ou intensão] *ser humano*) e têm a peculiaridade distintiva de serem animais racionais (deriva-se disto a definição pretensamente essencial do ser humano como animal racional).

O autor que explicitou de modo mais claro e rigoroso esse procedimento, embora com um fim bastante distinto, foi Frege nos *Fundamentos da aritmética*⁵. Ao refletir sobre a definição de número, ele elabora o princípio de abstração como método de introdução de objetos abstratos. Seu exemplo é a introdução do abstrato *direção de uma reta* a partir da relação de equivalência entre retas paralelas. Para definir números, Frege introduz extensões de conceitos como objetos lógicos por meio do princípio de abstração $N_x F(x) = N_x G(x) \leftrightarrow E_x (F(x), G(x))$: o número de Fs é idêntico ao número de Gs se e somente se F e G são equinúmericos. O paradigma geral para a introdução de extensões de conceitos é apresentado por Frege nas *Grundgesetze der Arithmetik*: $\hat{e} f (\varepsilon) = \hat{u} g (\alpha) \leftrightarrow \forall x (f(x) \leftrightarrow g(x))$, ou seja, pelo famoso e polêmico quinto axioma, responsável pela antinomia descoberta por Russell. Dito de modo simples, dada qualquer classe de equivalência pode-se definir uma entidade intensional correspondente. Substituindo a classe de retas paralelas pela classe dos objetos vermelhos ou substituindo a classe de todas as classes equinúmericas pela classe de todos os seres humanos, temos o processo de geração dos conceitos universais *vermelho* e *humano*.

⁵ O princípio de abstração também é tratado não explicitamente por Russell em *Principles of Mathematics* (1903, § 157).

Mas, e este é o meu ponto aqui, seria errado supor que a identidade é condição necessária para a realização da abstração. Uma classe de equivalentes é formada a partir de qualquer relação de equivalência, que, por sua vez, é definida como qualquer relação simétrica e transitiva. Simetria ($aRb \rightarrow bRa$) e transitividade ($aRb \wedge bRc \rightarrow aRc$), por sua vez, são formalmente definíveis sem recurso à noção de identidade. Vale lembrar que é justamente por isso que Russell, na sua teoria do conhecimento (*Our Knowledge of the External World*, 1914), e, sob sua influência, Carnap, ao elaborar seu sistema de Construção Lógica do Mundo (*Der logische Aufbau der Welt*, 1928), tomam como noção basilar a relação de similaridade. A noção de similaridade é, segundo o Russell maduro, o paradigma de um universal ineliminável, motivo pelo qual ele nunca se declarou nominalista radical. Como a similaridade admite graus, gerando séries de sorites, ela não forma uma classe bem delimitada, de onde se deriva a tese da fundamental vagueza dos conceitos universais, típicas para o naturalismo pragmatista.

A análise do conceito de jogo que Wittgenstein oferece nas *Investigações* é uma das críticas mais perspicazes contra a teoria da transcendentalidade da noção de identidade. Contra a tese de que um conceito é apreendido num processo de abstração das particularidades contingentes de uma classe de equivalentes e reconhecimento do traço necessariamente comum a todos os elementos da classe, que constituiria sua essência, Wittgenstein argumenta que o próprio conceito de jogo corresponde a um conjunto cujos exemplares não têm todos necessariamente uma essência idêntica comum – ou seja, a eles não subjaz uma identidade na diferença. Algumas instâncias se assemelham mais entre si, outras menos, de modo que o que um jogo A tem em comum com um jogo B não é o mesmo que este jogo B tem em comum com um jogo C. Entre as várias instâncias há o que ele chama de semelhanças de família, mas não há algo idêntico e permanente, não há nenhuma essência que perpassasse exclusivamente a totalidade dos exemplares daquilo que nós chamamos de “jogo”. Não há assim, portanto, para todo e qualquer conceito que usamos um critério composto de condições suficientes e necessárias para sua demarcação.

Demonstrar que a noção de identidade não é logicamente nem epistemologicamente necessária na composição de nossos conceitos seria, por si só, argumento suficiente para refutar a tese do transcendentalismo. Mas, além de negar a anterioridade e necessidade lógica do conceito de identidade para toda e qualquer forma de pensamento racional, o naturalismo assume a tarefa de uma reconstrução hipotética da aquisição da noção de identidade. Apresento a seguir um esboço de tais reconstruções em Quine e em Wittgenstein, nas quais a noção de identidade é adquirida numa fase avançada do desenvolvimento do pensamento. Importa lembrar, no entanto, que mesmo que as reconstruções hipotéticas apresentadas não sejam empiricamente corretas, sua mera plausibilidade seria suficiente para explicitar a não transcendentalidade da identidade, na medida em que implicam sua não necessidade lógica.

A concepção naturalista da identidade

A aquisição da noção de identidade segundo Quine

Quine considerou a identidade uma noção que, apesar da sua simplicidade, gerou muitas confusões e enganos (1944, § 32; 1950, § 40; 1960, § 24). Em primeiro lugar, importa perceber que mesmo um naturalista pode conceber a noção de identidade como uma noção lógica universal. Em *Philosophy of Logic*, Quine (1970, p. 61-65) aponta para as quatro propriedades formais da identidade: Completa, definível-eliminável, unicamente determinada e universal:

Another respect in which identity theory seems more like logic than mathematics is universality: it treats of all objects impartially. Any theory can indeed likewise be formulated with general variables, ranging over everything, but still the only values of the variables that matter to number theory, for instance, or set theory, are the numbers and the sets; whereas identity theory knows no preference (1970, p. 62).

Porém, identidade e ontologia são inseparáveis, valendo para a identidade a mesma relatividade que vale para a ontologia (*Ontological Relativity*, 1969a, p. 55): diferentes teorias e diferentes âmbitos de objetos exigirão variadas noções de identidade. A múltipla aplicabilidade da identidade implica uma multiplicidade de critérios de identidade: para objetos físicos o critério é a coextensionalidade espaço-temporal, para conjuntos a coincidência de elementos, para números naturais a coincidência do sucessor ou antecessor, etc. Uma teoria que não consegue estabelecer critérios de identidade para as entidades de que trata, a rigor, não sabe sobre o que fala. Por isso proclama Quine: não há entidade sem identidade (*On the Individuation of Attributes*, 1981, p. 102). Isso, porém, não deve ser compreendido no sentido escolástico transcendental *omnis ens est unum*, mas sim como princípio metodológico: não construa uma teoria sobre entidades para as quais não dispõe de um critério de identidade. É certo que a identidade para entidades formais como números e conjuntos é menos problemática, pois estabelecida arbitrariamente via definições e axiomas. Usando uma expressão de Wittgenstein (1984b, § 32): o matemático não descobre, ele cria essências. Mais interessante é por isso a noção de identidade na sua aplicação análoga à metafísica clássica: a da identidade transtemporal de um objeto particular e a identidade dos atributos ou universais. Não importa, no entanto, neste contexto a concepção de individuação de um objeto físico segundo sua teoria do “space-time-worm” (um objeto físico é identificado pelo conjunto de todos os quádruplos ordenados com as coordenadas espaço-temporais do objeto), mas sim a tese naturalista da aquisição da noção de identidade, que interpreto aqui como uma forma de naturalização de um transcendental.

Para esclarecer o processo de aquisição das nossas categorias lingüísticas, em especial a categoria central de objeto individuado, Quine investiga o processo de aprendizagem da linguagem de uma criança. Num primeiro momento, a criança aprende a reagir adequadamente sob influência de estímulos com sentenças ocasionais como “Mamãe”, “água” e “vermelho”. Estes três termos são escolhidos porque correspondem basicamente à distinção entre objetos particulares (“mamãe” é compreendido implicitamente com um indexical “minha mamãe” e não como termo predicativo “ser mamãe”) e propriedades universais como “vermelho”. O termo “água” é um termo de massa com comportamento semântico e sintático intermediário entre os dois anteriores. Em todo caso, mesmo que o aprendiz da linguagem saiba reagir corretamente aos estímulos exteriores, não podemos pressupor que a criança tenha consciência da distinção lingüística entre termos particulares e termos gerais ou da correspondente distinção ontológica entre coisas particulares e atributos.

Para a criança, todavia, mamãe, vermelho e água são do mesmo tipo: cada um deles é simplesmente uma ocorrência esporádica, uma parte dispersa na totalidade de ocorrências (*Speaking of Objects*, 1969b, p. 8)

E quando a criança clama por uma das três entidades, ela não precisa chamar: “novamente mamãe” (= “novamente o mesmo objeto mamãe”), “outra coisa vermelha” ou “mais água” – ela chama a todos igualmente “mais mamãe, mais água, mais vermelho”. Segundo a teoria behaviorista de Quine, que neste ponto segue basicamente a linha de Skinner, a regularidade da concordância entre item

lingüístico e estímulo exterior é exercitada por um processo de reforço e treino (1960, p. 17).

Com o passar do tempo, a criança adquire nosso esquema conceitual que distingue coisas de propriedades. Isso ocorre somente numa segunda fase quando ela aprende o uso correto de termos individuativos como “maçã”. Diferente de “mamãe”, “vermelho” e “água”, o termo “maçã” requer para seu uso correto (i.e. de acordo com nosso padrão comum) mais do que o mero reconhecimento da ocorrência de maçã: temos de aprender o que é *uma* maçã e o que é uma *outra* maçã, ou seja, o uso de tais termos requer o aprendizado do procedimento de individuação, e, assim, a compreensão da noção de identidade. Termos individuativos funcionam parcialmente como termos continuativos (como água), como quando dizemos que há maçã na salada de frutas, sem pretender dizer que “esta maçã” ou “aquela maçã” estão ali presentes. Mas o uso pleno de “maçã” em seu sentido individuativo só é possível quando a criança domina o esquema de individuação de objetos permanentes e recorrentes no tempo e espaço. Mesmo o uso do plural “maçãs” na presença de um monte de maçãs não é garantia da compreensão do termo individuativo, pois a criança ainda poderia estar pensando de modo continuativo aplicável a uma grande quantidade de material de maçã, assim como “água quente” é caso específico de “água”. O passo decisivo no aprendizado de termos individuativos e da identidade, portanto, ocorre somente quando a criança domina o jogo completo com expressões como “esta maçã”, “aquela maçã”, “não é aquela maçã”, “uma outra maçã” num contexto mais amplo. A partir disso a criança pode reinterpretar os termos anteriores e compreender que a mãe é um objeto físico com identidade transtemporal. O termo “água” permanece um resquício da fase pré-individuativa, sendo interpretado como termo continuativo, uma espécie intermediária entre termos singulares como “minha mãe” e termos gerais como “vermelho”.

Este argumento de Quine parece, por um lado, acentuar um aspecto da teoria clássica: que até mesmo a distinção entre particular e universal pressupõe a noção de identidade. Por outro lado, ele atinge frontalmente a tese de que a identidade é condição de possibilidade da aquisição de conceitos materiais. Conceitos materiais são adquiridos por treinamento de resposta correta a um estímulo das nossas extremidades sensoriais. Como vimos acima, a identidade foi concebida classicamente como princípio de inteligibilidade, pois é condição da possibilidade do reconhecimento da identidade de conteúdo na diferença das ocorrências. Portanto, mais importante que a identidade transtemporal de um objeto é a noção de identidade que constitui a individuação de um atributo. Mas Quine, coerente ao seu nominalismo, não admite tal identidade. Sua tese reza: atributos são entidades intencionais sem um critério adequado de identidade e, justamente por isso, entidades que devem ser rejeitadas numa ontologia sadia.

Em princípio, entidades intencionais como atributos parecem corresponder a entidades extensionais como classes, mas elas se diferenciam, na verdade, num importante aspecto: a mesma classe pode corresponder a diferentes atributos, como nos ensina o velho exemplo da classe dos bípedes implumes e dos animais racionais, ou da classe dos seres com rins e dos seres com coração. O maior problema dos atributos reside nisso: enquanto classes têm um critério satisfatório de identidade, atributos não o têm. Não se trata do problema da vaguidade (1981, p. 100ss.), pois também dispomos de critérios claros de individuação para objetos (sua coextensividade espaço-temporal), apesar destes serem vagos. Uma solução possível para se definir a identidade de atributos seria recorrer à definição à moda de Leibniz e Russell: dois atributos A e B são idênticos se são elementos exatamente das mesmas classes de atributos. Claro que esta tentativa desesperada é falha, pois a identidade de uma classe só é definida a partir da identidade de seus membros,

e, portanto, a identidade de uma classe é tão boa ou ruim quanto a identidade de seus elementos.

A concepção de identidade no segundo Wittgenstein

Wittgenstein não discute o conceito de identidade nas *Investigações* (1984a) de modo direto e exaustivo. Uma das poucas observações explícitas sobre identidade é extremamente lacônica e provocativa:

“Uma coisa é idêntica a si mesma” – Não há melhor exemplo de uma proposição inútil que, no entanto, está ligado com um jogo de representação. É como que se metêssemos a coisa dentro de sua própria forma e víssemos que se encaixa (1984a, § 216).

Pretendo mostrar a seguir que a análise do contexto de ocorrência desta passagem nas *Investigações* sugere que Wittgenstein tinha em mente a idéia da naturalização da noção de identidade. Vejamos isso de perto.

Nas *Investigações*, Wittgenstein elabora uma teoria pragmática da linguagem, segundo a qual o domínio de uma linguagem é concebido como a habilidade de seguir as regras de um determinado jogo de linguagem. A semântica e a sintaxe dos termos de um determinado jogo de linguagem são condicionadas pela prática de seu uso. A pragmática de Wittgenstein é também holista: só se pode conceber o significado de um termo particular reconhecendo o papel que ele desempenha em sua conexão com outros termos num determinado jogo. Aprender uma linguagem significa assim aprender as regras de um jogo. Dominar conceitos materiais como *vermelho* ou *homem* implica entender as regras de uso das palavras “vermelho” e “homem” num jogo específico. A aquisição dessas regras, por sua vez, ocorre pelo treinamento do uso, e este treinamento, finalmente, é realizado pela repetição de instâncias de aplicação correta. Podemos caracterizar a filosofia da linguagem do segundo Wittgenstein como extensionalista no seguinte sentido: o significado das palavras não é determinado por alguma instância intensional (como na tradição platônica), nem por uma representação mental (como na tradição mentalista), mas sim por uma série extensional das suas aplicações. Disto poderíamos extrair uma teoria naturalista dos conceitos materiais, mas, e este é meu ponto aqui, também dos conceitos lógico-formais.

Certa vez Wittgenstein disse que sua maior contribuição para a filosofia estaria na área de filosofia da matemática. De fato, as *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, publicação póstuma, contém valiosas reflexões críticas sobre a nossa prática matemática. Talvez a sua maior contribuição nesta área seja justamente a correspondente pragmatização das noções lógico-formais. Não existe em Wittgenstein apenas um extensionalismo e naturalismo na sua concepção de conceitos materiais, mas sim também na sua concepção dos conceitos formais. O naturalismo na filosofia da matemática se caracteriza pela tese já mencionada de que “o matemático cria essências” (1984b, § 32). Wittgenstein não se acanha em designar provas de teoremas “fatos da nossa história natural” (1984b, § 63, 142). Na parte III § 65, Wittgenstein compara as proposições matemáticas com um livro de leis, que pode ser interpretado como um livro normativo (como um sistema jurídico) ou como um livro descritivo (de antropologia, que relata o comportamento padrão de um povo e as correspondentes penalidades para as eventuais transgressões).

Os exemplos preferidos de Wittgenstein na matemática são as séries cuja construção parecem seguir uma certa regra: dada a série extensional 2, 4, 6, 8, ... o aprendiz deve concluir, espera-se, que a regra intensional subjacente é a operação de adição de dois, podendo assim continuar a série: 10, 12, 14. Ou seja, assim como um aprendiz dos conceitos materiais da linguagem, como do termo “vermelho”,

precisa ser confrontado com uma série de aplicações da palavra “vermelho” e correspondentes estímulos, assim, um aprendiz de aritmética que quer aprender conceitos como números e funções precisa ser exposto a uma série extensional da qual deve depreender a intensão subjacente. Kripke (1982) extrai da possibilidade da múltipla interpretação funcional ou intensional de qualquer série, sabe-se, uma famosa interpretação cética de Wittgenstein. Essa questão exegética, se o paradoxo é originalmente wittgensteiniano ou não, é irrelevante no momento. Importante é apenas a tese básica de que também a aquisição de conceitos formais, como adição, são gerados por repetições de práticas extensionais. Para reconhecer que isto também vale para a identidade, como apenas mais um dos conceitos formais, legitimando assim minha interpretação, vale a pena analisar a passagem imediatamente anterior à citação acima mencionada:

Se uma intuição se faz necessária para o desenvolvimento da série 1 2 3 4..., o é também para o desenvolvimento da série 2, 2, 2, 2 (1984a, p. 214).

Assim como o aprendizado da adição “+1” se dá na apresentação da série dos naturais 1, 2, 3, 4,..., assim também a identidade se dá na apresentação da série 2, 2, 2, 2. Dito explicitamente: não há diferença alguma entre funções como “sucessor na série natural” ou “adição com 1” e a função “identidade”, pois, como aquelas, também esta é definida e aprendida por meio de uma série extensional. E, justamente por isso, a identidade não tem nenhum estatuto superior em relação aos outros conceitos materiais ou formais, como ele acentua na continuação:

Mas não será que pelo menos igual é: *igual*?

Parece que para a igualdade temos um paradigma infalível na igualdade de uma coisa consigo mesma. Quero dizer: “Não pode haver aqui interpretações diferentes. Se ele vê uma coisa diante de si, então também vê igualdade” (1984a, p. 215).

O paradoxo parecia se dar devido à impossibilidade de estabelecer definitivamente a regra ou o padrão de seguimento correto da série de uma operação. Uma série meramente repetitiva como “2, 2, 2, ...” talvez possa parecer uma exceção, mas ela é, a rigor, igualmente indeterminada: a mesma intuição que desenvolve o primeiro tipo de série desenvolve a série de identidade. Segundo a tradição, para aprender o conceito de vermelho tenho de poder relacionar todas as ocorrências de vermelho e abstrair uma essência comum, e para aprender adicionar +1 preciso entender o que há de constante na relação entre 1 e 2, entre 2 e 3, etc. O significado seria uma instância intensional abstrata com a qual todos estes pares ordenados mantêm uma relação. Para Wittgenstein, pelo menos segundo minha interpretação extensionalista, o significado é a própria série. Igualmente, para entender identidade preciso adquirir a prática de uma regra apresentada extensionalmente.

Assim, diferentemente da tradição transcendentalista e semelhantemente a Quine, Wittgenstein defende a tese naturalista de que toda aquisição de conceitos, inclusive lógicos como a identidade, se dá por um treinamento extensional, não havendo necessidade de se supor qualquer espécie de anterioridade lógica ou epistemológica dos conceitos transcendentais. É evidente que sua preocupação não era empírica, a saber, como nós factualmente aprendemos conceitos, mas sim lógica e filosófica, pois construir um modelo coerente de como se podem adquirir conceitos sem supor a anterioridade da identidade é suficiente para refutar qualquer teoria que pretenda estabelecer a necessidade lógica de um modelo contrário.

O naturalismo se revela na concepção de identidade de Wittgenstein na medida em que ele acentua que todos os conceitos de um jogo estão intimamente

ligados a uma forma de vida: “imaginar um jogo de linguagem é imaginar uma forma de vida” (IF, p. 19). Assim também a identidade está ligada a um jogo de representação na medida em que nossa forma de vida contém atividades onde é importante o reconhecimento de identidade, em especial a identidade de pessoas. Em *Philosophische Grammatik* (p. 203), Wittgenstein aponta para o uso da noção de identidade aplicada aos objetos materiais: o critério, neste caso, é a continuidade espaciotemporal e não penetrabilidade de corpos materiais. Mas isso é um fato contingente, lembra Wittgenstein: Se pudéssemos fazer com objetos o que fazemos com sua sombra na parede, unindo-as e, depois, separando-as, não faria mais sentido falar de sua identidade. A correlação de nossos conceitos, inclusive o de identidade, com fatos naturais é acentuada numa das últimas passagens das *Investigações*:

Quem acredita que certos conceitos são simplesmente os conceitos corretos, alguém que tivesse outros conceitos não compreenderia justamente algo que nós compreendemos, – ele pode representar-se certos fatos naturais bem genéricos de modo diferente do que estamos acostumados, e outras formações do conceito diferentes das habituais vão tornar-se compreensíveis para ele (1984a II, xii, p. 295).

Essa correlação de conceitos com fatos contingentes naturais, em particular do conceito de identidade, fica muito clara num experimento mental em *Das Blaue Buch* (1984d, p. 99). Wittgenstein cria um experimento mental onde todos os corpos humanos seriam iguais, mas determinados grupos de personalidade habitariam apenas temporariamente nestes corpos, trocando sua habitação constantemente. Embora ainda pudéssemos nomear os corpos e estabelecer critérios de identidade para eles, nossa tendência para isso seria tão pequena quanto a de nomear as cadeiras da nossa sala. Daríamos, por outro lado, possivelmente nomes às personalidades perambulantes e procuraríamos seu critério de identidade.

Desafios ao naturalismo

Concluo esta exposição tratando duas possíveis objeções ao naturalismo e as eventuais respostas do naturalista.

(1) *O naturalismo comete um círculo vicioso?* A mais simplória das objeções parece ser esta: a de que o filósofo naturalista comete um círculo vicioso; afinal, ele recorre à ciência natural para estabelecer verdades da filosofia que, por sua vez, deve estabelecer os fundamentos para a verdade das ciências naturais. Claro que essa objeção só seria aplicável a Quine, já que Wittgenstein não recorreu a teorias naturais como o fez o primeiro. Para tal objeção, Quine tem uma resposta *standard* (p. ex., logo no primeiro parágrafo de EC [1981]): não há nenhum círculo vicioso no empreendimento naturalista, pois, embora este realmente recorra a conhecimentos estabelecidos pela ciência natural, a filosofia naturalista não pretende estabelecer fundamentos para a ciência natural. O naturalismo é caracteristicamente não fundacionista, nem para si, nem para as outras ciências. Não há uma diferença de natureza entre a filosofia e a ciência natural, apenas no grau de generalidade de suas questões. Isso coaduna, aliás, com a prática científica contemporânea. O filósofo pode pressupor a teoria da física, pois não constitui sua tarefa legitimar ou demonstrar a validade de tal teoria.

(2) *O naturalismo confunde gênese com validade?* Um argumento mais complexo atribui ao naturalismo a confusão entre gênese e validade. Penso que

existem, pelos menos, dois argumentos contra esta objeção, ambos nas BGM de Wittgenstein (1984b). O primeiro é mais superficial, o segundo mais decisivo. Nas BGM, Wittgenstein (1984b) levanta contra si mesmo a questão se todo o seu discurso sobre o adestramento, em particular o adestramento de uma determinada operação matemática, como a multiplicação, não é puramente genético e, portanto, para a questão da validade, sem importância. A solução de Wittgenstein a esta objeção parece ser que mesmo qualquer certeza ou evidência (poderíamos dizer: transcendental) do saber não é garantia da sua correção. O único critério de correção é a própria concordância prática:

Parece que se poderia dizer: o treinamento seria apenas história, e apenas de acordo com a experiência para a geração do saber necessário. – Mas e se ele [o aprendiz] se encontra naquele estado de certeza e multiplica errado? O que ele próprio deve dizer? E suponhamos que ele multiplica uma vez corretamente, outra vez de modo errado. – O treinamento pode certamente ser ignorado por completo se ele multiplica agora constantemente de maneira correta. Mas que ele *sabe* multiplicar, isso ele demonstra não apenas ao outro, mas também a si mesmo assim, ao *calcular* corretamente (1984b, § 335).

O padrão de correção do nosso pensamento não é estabelecido por uma concordância com um parâmetro exterior à práxis. Parafraseando Wittgenstein para nosso propósito: mesmo que tivéssemos a certeza transcendental da correção, a demonstração da correção tanto para o outro como para mim mesmo se dá na prática. Se o padrão de correção é a própria prática, e a prática é o instrumento de treinamento do pensamento, gênese e validade não podem ser separadas: a gênese do pensamento é o treinamento extensional que gera concordância com uma prática, e a validade é justamente a concordância com esta prática. Este argumento pode não parecer de todo contundente ou decisivo, pois apenas relativiza a categoria epistêmica da certeza, e não uma categoria lógica, como a pretendida pela dialética. O seguinte argumento é, parece-me, mais decisivo.

No § 65 da terceira parte das BGM, Wittgenstein (1984b) compara a natureza de um sistema descritivo com a natureza de um sistema normativo de proposições. A conclusão reza que, a rigor, não existe uma distinção de natureza entre descrição e normatividade de um sistema anterior e independente do uso que fazemos do sistema.

As proposições da matemática são como proposições antropológicas que dizem como nós seres humanos, deduzimos e calculamos? – Um código jurídico é uma obra sobre antropologia que nos diz como as pessoas de uma nação tratam um ladrão? – Poder-se-ia dizer: “O juiz consulta um livro de antropologia e condena, a partir dele, o ladrão a uma pena de cadeia”? Bem, o juiz não USA o código como manual de antropologia (1984b, III § 65).

E aqui parece estar o cerne do melhor argumento do pragmatista: a distinção entre normatividade e descritividade é sempre relativa ao uso. Um código civil pode ser considerado um livro descritivo de antropologia ou um livro normativo de acordo com o *uso* que dele se faz, e não de acordo com uma natureza ou essência do próprio sistema de proposições. É claro que um código tem a forma imperativa ou condicional: se x fez tal e tal coisa, então ele deve cumprir tal pena. Mas a pura forma gramatical (a gramática superficial) não garante intrinsecamente o caráter normativo ou descritivo das proposições.

Referências

- BRANDOM, R. 2000. *Articulating Reasons*. Cambridge, Harvard University Press.
- CARNAP, R. 1928., *Der logische Aufbau der Welt*. Hamburg, Meiner Verlag.
- CIRNE-LIMA, C. 2002. O Absoluto e o sistema: Agostinho, Tomás de Aquino e Hegel. In: M. OLIVEIRA e C. ALMEIDA (eds.), *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis, Vozes, p. 55ss.
- KRIPKE, S. 1982. *On Rules and Private Language*. Cambridge, Massachussets, Harvard University Press.
- LOEWER, B. 1997. A Guide to Naturalizing Semantics. In: B. HALE e C. WRIGHT (eds.), *A Companion to Philosophy of Language*. Oxford/Massachussets, Blackwell, p. 108-126.
- MELOE, J. 1986. Über Sprachspiele und Übersetzungen. In: D. BÖHLER, T.; NORDENSTAM e G. SKIRBEKK (eds.), *Die Pragmatische Wende*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 111ss.
- OFSTIN, A. 1977. *Sprak og fornuft*. Oslo, Universitetsforlaget.
- QUINE, W.V.O. 1981. [EC] *Empirical Content*. Citado de QUINE, W.V.O. *Theories and Things*. 1981 Cambridge, Harvard University Press.
- QUINE, W.V.O. 1944. [SNL] *O sentido da nova lógica*. São Paulo, Martins.
- QUINE, W.V.O. 1950. [ML] *Methods of Logic*. Cambridge, Harvard University Press.
- QUINE, W.V.O. 1960. [WO] *Word and Object*. Cambridge, The MIT Press.
- QUINE, W.V.O. 1970. [PL] *Philosophy of Logic*. Cambridge, Harvard University Press.
- QUINE, W.V.O. 1969. [OR] Ontological Relativity. In: W.V.O. QUINE, *Ontological Relativity and Other Essays*. New York, Columbia University Press, p. 26-68.
- QUINE, W.V.O. 1981. [IA] *On the Individuation of Attributes*. Citado de W.V.O. QUINE, *Theories and Things*. Cambridge, Harvard University Press, p. 100-112.
- QUINE, W.V.O. 1969. [SO] Speaking of Objects. In: W.V.O. QUINE, *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press, New York, p. 1-25.
- RUSSELL, B. 1993[1914]. *Our Knowledge of the External World*. London/New York, Routledge.
- RUSSELL, B. 1992[1903]. *The Principles of Mathematics*. London, Routledge.
- SEARLE, J.R. 1969. *Speech Acts: An Essay on Philosophy of Language*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WITTGENSTEIN, L. 1984a. [IF] *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. (Werkausgabe, I).
- WITTGENSTEIN, L. 1984b. [BGM] *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. (Werkausgabe, VI).
- WITTGENSTEIN, L. 1984c. *Philosophische Grammatik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. (Werkausgabe, IV).
- WITTGENSTEIN, L. 1984d. *Das Blaue Buch*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. (Werkausgabe, V).