Short analysis and translation of «Von Gott und Seele: Scheinfragen in Metaphysik und Theologie» by Rudolf Carnap

GILSON OLEGARIO DA SILVA
JAVIERA IGNACIA GONZALEZ MERY

ABSTRACT

This paper offers the translation into Portuguese of a short text by Rudolf Carnap. From the same period of the controversial «Overcoming Metaphysics through Logical Analysis of Language», but much more unknown, «About God and Soul» can be seen as a condensed and allegorical version of «Overcoming». The reader familiar with the works of Carnap, and accustomed to a more direct and precise vocabulary, will be surprised by the use of metaphors and other figures of speech. The particularities of this text will contribute to better qualify the richness of the philosophical attitude and even the personality of Carnap.

WORK TYPE

Article

ARTICLE HISTORY

Received:
1–June–2019
Accepted:
22–June–2019

ARTICLE LANGUAGE

Portuguese

KEYWORDS

Overcoming
Metaphysics
Theology
God
Soul

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2019

G. Olegario da Silva (✉)
Universidade Estadual de Campinas, Brasil
e–mail: gilsonolegario@gmail.com

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 8, No. 11, Dec. 2019, pp. 35–59
ISSN: 2254–0601 | www.disputatio.eu

© The author(s) 2019. This work, published by Disputatio [www.disputatio.eu], is an Open Access article distributed under the terms of the *Creative Commons License* [BY–NC–ND]. The copy, distribution and public communication of this work will be according to the copyright notice (https://disputatio.eu/info/copyright/). For inquiries and permissions, please email: (✉) boletin@disputatio.eu.

Breve análise e tradução de «Von Gott und Seele: Scheinfragen in Metaphysik und Theologie» de Rudolf Carnap

GILSON OLEGARIO DA SILVA
JAVIERA IGNACIA GONZALEZ MERY

«Von Gott und Seele: Scheinfragen in Metaphysik und Theologie» [Sobre Deus e Alma: pseudoperguntas em Metafísica e Teologia] pode ser considerado uma versão condensada e popular de «Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem». Ambos são textos da mesma época e convergem em suas preocupações: a aplicação da análise lógica da linguagem para esclarecer o uso de termos na metafísica; a transição de palavras com sentido para palavras sem sentido na linguagem cotidiana; o diagnóstico de sem sentido da metafísica e a consequente preocupação em explicar como diversos filósofos ocuparam–se com ela.

Ao contrário de «Superação», no entanto, «Sobre Deus e Alma» é um texto derivado de uma palestra pública [*Gemeinverständlicher Vortrag*], realizada em Viena ao Círculo Ernst Mach em Junho de 1929.[1] A biografia e a seleção da bibliografia da edição Schilpp dedicada à obra de Carnap menciona que o mesmo texto seria incluído na série «*Veröffentlichungen des Vereines Ernst Mach*», mas que acabou por nunca ser publicada (cf. Carnap 1963, 1020; Item 1929–5). Em 2004, o texto original foi incluído em *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*, editado por Thomas Mormann —que, no mesmo ano, também participou da tradução para o espanhol [«De Dios y el alma. Pseudopreguntas en metafísica y teología»]. Duas versões quase idênticas do texto datilografado também estão disponíveis para consulta online nos «*Rudolf Carnap Papers*», parte da coleção «*Archives of Scientific Philosophy*» da Universidade

[1] «Superação» também foi inicialmente apresentado em uma palestra na Univ. de Varsóvia em 1930. O texto que apareceu em 1932 foi revisado para a publicação na revista *Erkenntnis* (cf. Carnap 1963, 1023).

de Pittsburg.[2] Foi a partir delas —com o benefício da consulta à tradução em espanhol— que esta tradução foi feita.

Como um texto preparado para uma palestra destinada a um público não especializado, ele possui um vocabulário informal, de teor mais relaxado. O leitor familiarizado com os trabalhos de Carnap e, portanto, acostumado com um vocabulário direto e preciso, ficará surpreso com o uso de metáforas, prosopopeias e outras figuras de linguagem, por vezes, imiscuídas em exemplos quase teatrais. As particularidades desse texto são interessantes e certamente contribuirão para alterar a perspectiva sobre a riqueza da atitude filosófica e até mesmo da personalidade de Carnap.

Em «Mysticism and Logic», Russell pontuou que a metafísica desenvolveu–se da união de dois impulsos humanos diferentes; aquele que incitava os homens em direção ao misticismo, e outro que os incitava à ciência (Russell 1918, 1).[3] «Sobre Deus e Alma» explora pontos semelhantes sobre a relação e conflito entre esses dois impulsos e a dificuldade em distingui–los nas atitudes práticas e teóricas:

> A luta entre a imaginação crédula e a razão que duvida criticamente nem sempre se trava entre pessoas diferentes. Frequentemente, talvez principalmente, trava–se em *uma* pessoa só. As pessoas gostam de acreditar na existência de entidades que seus desejos produzem nos sonhos. Por outro lado, não querem aceitar nada que contradiga as considerações que sua razão elabora (p. 51)

Tanto a teologia como a metafísica elaboram questões, demonstrações e constroem teorias sobre, por exemplo, a existência de Deus e sua essência; a Alma e sua capacidade de produzir pensamentos, percepções e desejos. Ambas requisitam para si a mesma —ou até maior— validade que a ciência. Muito embora, diz Carnap, o número de pessoas que se fiavam nas escrituras sagradas como fonte de conhecimento estivesse diminuindo e a teologia perdia a sua reputação científica; a metafísica, «sua herdeira em outras roupagens verbais», realizava o processo de resgatar aqueles problemas, ocupando o espaço vacante. Em «Sobre Deus e Alma», Carnap pretende escrutinar, «por meio de uma investigação lógica e histórica», o sentido que essas questões possuem na ciência, «principalmente a lógica e a teoria do conhecimento». A preocupação nessa

[2] Acessadas pelo endereço eletrônico: https://digital.library.pitt.edu/islandora/object/pitt\%3A31735061847590

[3] «Mysticism and Logic» teve várias reimpressões, a primeira aparição foi em *Hibbert Journal*, 1914.

curta palestra é então a de contrastar as pretensas elaborações de validade científica da teologia e da metafísica com aquelas providas pela «ciência moderna livre de preconceitos». Ele realiza então a mesma dupla tarefa expressa no «Superação», a saber, a de demonstrar que as perguntas da metafísica e da teologia são sem–sentido, e a de utilizar esse mesmo diagnóstico para esclarecer as perguntas feitas pela ciência e, indiretamente, os requisitos sob os quais ela opera.

Na alternância das civilizações em direção ao período moderno houve uma progressiva substituição do pensamento mágico em direção a explicações mais sóbrias providas pela ciência. Na antiguidade, o pensamento mágico tomava forma na poesia, nas lendas, mitos, sagas e nas diversas formas de expressão artística. Onde, em benefício da sua divulgação e assimilação, conjugava–se com o efeito catártico das obras de arte e com a possibilidade mais abrangente de atribuição de interpretações disponíveis a elas. Essa substituição, contudo, nem sempre foi clara, contínua, ou definitiva.[4] Por vezes, as mesmas formas mitológicas reapareciam imiscuídas em formulações mais complexas na forma de discurso teórico: «com o tempo, como sabemos,» diz Carnap, «as sociedades abandonaram suas mitologias, mas por vezes os cientistas substituem os espíritos por agentes que realmente não são muito diferentes» (Carnap 1966, 13).

Demonstrar que a metafísica era composta de pseudoperguntas foi um esforço conhecido dos positivistas lógicos e particularmente de Carnap. Vinculada a essa tese, uma outra asserção permanecia apenas esboçada como suspeita. A lenta e complexa transposição do pensamento mágico até o pensamento teórico levou algumas grandes mentes a despender tempo e genuíno esforço para elaborar e promover algo que, segundo o diagnóstico dos positivistas lógicos, era destituída de sentido. Como isso pôde acontecer? Em *Der logische Aufbau der Welt*, Carnap insinuava a necessidade de explicitar os motivos pelos quais tanto a metafísica, como já antes a teologia, tomavam a forma de explicações teóricas ao invés das formas de expressão artística:

> Valeria a pena algum esforço para investigar a importância da confusão das representações que acompanham os objetos com as representações factuais para a história das ideias; mais precisamente, a importância da tentativa, surgida dessa confusão, de expressar

[4] «Os filósofos, como qualquer outra pessoa, tendem a seguir os padrões costumeiros de pensamento; mesmo movimentos que se consideram muito revolucionários, como o existencialismo como uma doutrina filosófica (em distinção ao existencialismo como uma atitude de vida), são basicamente apenas uma modificação de um antigo padrão metafísico, a saber, um certo sentimento ou atitude diante do mundo em um disfarce pseudo–teórico.» (Carnap 1963, 42)

> representações que acompanham os objetos através de (pseudo) sentenças. Talvez a origem da mágica (como teoria), da mitologia (incluindo a teologia) e da metafísica, seja explicada dessa maneira; não como se pudéssemos explicar o conteúdo de tais doutrinas dessa forma, mas alguma luz seria posta sobre a estranha circunstância de que esse conteúdo não foi expresso através de meios artísticos ou através da conduta prática da vida, mas foi dada na forma de uma teoria que não tem conteúdo teórico (Carnap 2003, 338–339)[5]

Um dos objetivos de *Aufbau* era o de erigir um sistema constitucional em que fosse possível organizar os diferentes tipos de objetos (físicos, psicológicos e culturais). Uma organização genealógica bem–sucedida faria com que cada objeto pudesse ocupar sua respectiva 'esfera' (Carnap 2003, 41). A negligência em fazer tal diferenciação entre esferas de objetos, diz Carnap, é fonte de «consideráveis dificuldades filosóficas». Essa «confusão de esferas», contudo, nem sempre é proposital, mas é resultante da ambiguidade presente na linguagem natural. Para Carnap, as formas usuais da linguagem cotidiana privilegiam algumas das confusões que grassam na elaboração de perguntas e em suas respostas. Entre os casos retratados no «Sobre Deus e Alma» está o da possibilidade de tomar e tratar linguisticamente algo que não é uma coisa, como uma coisa, ou seja, fazer uma «reificação falsa». Cotidianamente dizemos: « "perdi a coragem", como também: "perdi o lápis". Trata–se linguisticamente a coragem, uma certa constituição que pode mudar, existir ou não existir, como uma coisa» (p. 47). Em uma situação como essa somos então levados a perguntar, tal qual para o lápis, também sobre a coragem, por onde ela está. De forma semelhante também para o conceito de vida, como quando dizemos que 'a vida está em um corpo'. A ciência discute e atribui o conceito de vida a um corpo que apresenta determinado comportamento que pode ser caracterizado por um conjunto de processos químicos, físicos, biológicos, dentre eles o de nutrição, reprodução, etc. (p. 48) De todo modo, no uso cotidiano da linguagem, quando falamos que um corpo tem vida, usamos uma expressão metafórica que a reifica, ou seja, a 'transforma' em uma coisa. Assim tratada, somos levados a exigir respostas às mesmas perguntas que faríamos sobre uma coisa: sobre onde ela está,

[5] Essa mesma preocupação também foi expressa em «Superação» (§7): «Nossa alegação de que as sentenças da metafísica são inteiramente sem sentido, que nada expressam, deixará mesmo aqueles que concordam intelectualmente com nossos resultados atormentados por um sentimento estranho: como pode ser explicado que tantos homens em todas as eras e nações, entre eles mentes eminentes, gastaram tanta energia, genuíno fervor desperdiçado, com a metafísica, se a última consiste de nada senão meras palavras, arranjadas de um modo sem sentido? E como se pode explicar o fato das obras da metafísica terem exercido tão grande influência sobre os leitores até o dia presente, se nem mesmo erros contém, mas completamente nada?»

para onde ela foi, etc.[6] Essas perguntas, portanto, por emergirem de uma atribuição imprópria, são perguntas que erram o alvo. Nesses casos, diz Carnap, apesar de que cada palavra tenha sentido, as perguntas são constituídas por palavras que não podem ser combinadas (p. 49) de modo que o produto final é uma pseudopergunta.

Que a linguagem cotidiana e a sintaxe gramatical das linguagens naturais permitam esse tipo de construção é a motivação para Carnap ressaltar a necessidade de que seja realizada uma análise lógica da linguagem[7], e também a de privilegiar os estudos de casos de linguagens artificiais como ferramenta relevante para a filosofia. De fato, ele vai dizer mais tarde que os problemas relativos aos *frameworks* conceituais são os problemas mais importantes da filosofia (cf. Carnap 1963, 862).[8]

De que maneira a análise lógica beneficiaria a análise de problemas filosóficos? Como a sintaxe gramatical é insuficiente para eliminar as combinações sem sentido de palavras, certos problemas filosóficos são criados e que dizem respeito ao emprego desatento da linguagem. Esse é o caso, por exemplo, de alguns problemas de existência. Em «Sobre Deus e Alma», Carnap faz a opção de ilustrar isso de uma forma alternativa, construindo uma alegoria

6 Em *Meaning and Necessity* [1947], 22, ele vai repetir essas formulações sobre reificação esclarecendo que: «uma hipostatização ou substancialização ou reificação consiste em confundir como coisas entidades que não são coisas. Exemplos de hipostatizações de propriedades (ou ideias, universais ou similares), nesse sentido, são formulações como "as ideias têm uma subsistência independente", "elas residem em um lugar supracelestial", "elas estão na mente de Deus antes de se manifestarem nas coisas", e coisas afins, desde que essas formulações sejam entidades literalmente e não apenas como metáforas poéticas»

7 «O fato de que a linguagem usual permita a formação de sequências de palavras sem significado sem violar as regras da gramática, indica que a sintaxe gramatical, de um ponto de vista lógico, é insuficiente. Se a sintaxe gramatical correspondesse exatamente à sintaxe lógica, as pseudosentenças não poderiam surgir» («Superação», p. 18)

8 «muitos problemas relativos a estruturas conceituais me parecem pertencer aos problemas mais importantes da filosofia. Estou pensando aqui tanto em investigações teóricas quanto em deliberações e decisões práticas com respeito a uma aceitação ou mudança de *frameworks*, especialmente nos *frameworks* mais gerais contendo conceitos categoriais que são fundamentais para a representação de todo conhecimento.

Morris acha que os problemas metafísicos tradicionais poderiam ser interpretados como problemas desse tipo. Este pode ser o caso para muitos problemas metafísicos. Mas, no caso de outros, duvido que uma interpretação desse tipo seja historicamente correta, isto é, se os metafísicos aceitariam tais interpretações de seus escritos. Em casos desse tipo, prefiro, de um ponto de vista sistemático, não considerar o problema do *framework* como uma interpretação da metafísica tradicional, mas abandonar o último e discutir o primeiro.» (Carnap 1963, 862)

para evidenciar quais são os mecanismos que uma «razão crítica verificadora» tem a sua disposição para enfrentar a «imaginação», seus artifícios, e sua capacidade de fugir aos testes que a razão a impõe. A imaginação, diz Carnap, tem a possibilidade de figurar para si tanto objetos que temos contato em nossa experiência como aqueles que não temos. Os nossos desejos e sonhos inconscientes nos inclinam a acreditar na sua existência. Essa mesma inclinação já tinha sido ressaltada por Russell, ao discutir as implicações de uma crença produzida na forma de uma revelação repentina, um *insight* místico. A sensação de desvelamento da realidade, diz Russell, chega antes mesmo de qualquer crença definida. Ela é o resultado de uma reflexão sobre a experiência inarticulada obtida no momento do *insight* e produz no místico uma sensação de «sabedoria oculta feita certeza para além de qualquer possibilidade de dúvida» (Russell 1918, 9). As crenças laterais ao momento de desvelamento são atraídas pelo núcleo central, e mesmo as convicções mais temporárias e locais tornam–se amalgamadas com o que era essencialmente místico, carregando–as também da mesma certeza subjetiva (Russell 1918, 9).

Por mais que tais inclinações dos sonhos e desejos dificultem a diferenciação das afirmações que são baseadas na experiência e aquelas que são meros produtos da imaginação, para nos arrogarmos o «direito de afirmar sua existência» é necessário que a razão verifique criticamente e confirme a crença na existência. Uma das opções para obrigar a imaginação a «dar conta das suas afirmações fantásticas de existência» é, afirma Carnap, a descoberta de um «*único espaço que tudo abarca*». Visto que «todas as coisas estão no espaço» e «quaisquer duas coisas estão sempre espacialmente interconectadas» (p. 50), para cada afirmação sobre a existência de determinada entidade, é possível exigir o caminho até ela. Nesse sentido, «toda coisa é acessível» e sua localização espacial deve estar disponível.[9] Ao ser acossada pela razão com esse requisito, a imaginação, escapando das responsabilidades, começa a «sua grandiosa fuga». Primeiro ela transporta seus objetos até lugares distantes e inexplorados, mas essa estratégia tem apenas efeito provisório. Na medida em que os homens exploram também esses espaços remotos e nada encontram, a imaginação é obrigada circunvir o problema e dá um passo radical para o não–espacial, ou supraespacial. Ou seja, a imaginação foge primeiro ao não *testado*, e depois ao que não é intersubjetivamente *testável*. Em suma, faz a transição de um pensamento

[9] Expressão que ressoa aquela mais grandiloquente que está no «Manifesto»: «Tudo é acessível ao homem» (Hans Hahn 1986, 10).

mitológico[10] para, propriamente, uma forma transcendente, «para além da física», um pensamento metafísico.

Essa segunda fuga é razoavelmente bem–sucedida, visto que nem tudo que afirmamos existir são coisas: relações, pensamentos, ideias, bem como aquilo tudo o que é vinculado ao psíquico–mental, não são coisas, não são espaciais. A imaginação, ao fugir da pergunta espacial, emprega o subterfúgio de transpor suas entidades ao não–espacial, ao «reino das ideias». Se, ao disputarmos uma afirmação de existência, somos replicados que tal coisa não é alcançável porque é suprassensível, a fuga, lamenta Carnap, «parece ter sido totalmente atingida». A imaginação parece ter esse trunfo sempre à sua disposição.

A solução que resta à razão é a de expandir a exigência de abrangência espacial para um sistema que, para além das coisas, abarque também os conceitos. De um sistema espacial completamente abrangente, para um sistema conceitual completamente abrangente. E se antes era requisitado o caminho até a coisa, agora é requisitado uma relação entre conceitos, a sua posição no espaço conceitual, e, em última instância, sua ligação com o conteúdo das experiências. Esse sistema abrangente de conceitos é uma referência implícita ao que foi esboçado em *Aufbau*. Todos os conceitos podem ser organizados entre si, em uma ordem estrutural dos mais complexos aos conceitos mais básicos. Aqueles conceitos que não puderem ser incluídos nessa estrutura são excluídos da ordem do real. Em distinção da recusa de sem–sentido mais radical de «Superação» e «Sobre Deus e Alma», o tratamento da metafísica no *Aufbau* é mais comedido. A exclusão das teses metafísicas da ordem das teses com sentido (cognitivo) é determinada pela impossibilidade de sua reconstrução e inclusão entre as demais frases da ciência.[11]

Os primeiros escritos mais conhecidos de Carnap são concentrados na reatividade à metafísica. A base da crítica à metafísica é a exigência de que os conceitos utilizados para expressar conhecimento sejam 'de um modo ou de outro' ligados à experiência. As particularidades da substituição desse 'de um modo ou de outro' por uma explicação adequada tomou dimensões significativas na evolução (e descrédito ou perda de interesse) positivista. Os últimos escritos

[10] Que ainda tem características testáveis: apesar de colocar suas entidades em lugares remotos, a afirmação de existência de um deus no Monte Olimpo, por exemplo, é uma afirmação testável e, portanto, possui significado empírico. Ver Carnap (1963, 875).

[11] «Em relação à crítica da metafísica tradicional, no *Aufbau* eu simplesmente me abstive de tomar partido; acrescentei que, se alguém procede da discussão das formas de linguagem para aquela de teses metafísicas correspondentes sobre a realidade e irrealidade de algum tipo de entidade, ela ultrapassa os limites da ciência» (Carnap 1963, 18).

de Carnap ainda contêm a preocupação em esclarecer qual é o *status* cognitivo dos termos teóricos, que precisam «de alguma forma ser conectados com o mundo e sujeitos aos testes empíricos» —em contradistinção com aqueles termos metafísicos que não possuem nenhum significado empírico (Carnap 1966, 248).[12] O primeiro formato que o requisito assume é como o critério de verificação; mais tarde reconhecido, dentro e fora do Círculo de Viena, como demasiado restritivo. Essa restritividade do critério de verificação fez com que ele fosse revisto em função de adequar–se ao caráter aberto e a «inevitável incerteza de todo conhecimento factual» (Carnap 1963, 57).[13] A revisão da verificabilidade em função da confirmabilidade e o abandono da exigência da definição explícita dos termos da ciência para termos observacionais em função de procedimentos progressivamente mais liberais, teve consequências para a funcionalidade da estratégia de crítica à metafísica. No entanto, a dimensão dessas consequências, ou seja, as alterações necessárias à crítica à metafísica de modo a conjugar–se com as alterações nos critérios empíricos de significado, nunca foi definitivamente estabelecida.

A crítica à metafísica expressa em «Superação» e «Sobre Deus e Alma» foi também motivada por um contexto histórico. Entre os positivistas, Neurath foi talvez aquele que mais enfatizou as inter–relações das atitudes filosóficas com a situação sociológica de uma determinada cultura em um determinado período histórico (cf. Carnap 1966, 22). Tal qual como percebida pelos positivistas, a crítica à metafísica deveria ser apenas um episódio passageiro, uma paragem necessária em direção à função positiva da filosofia na forma da lógica da ciência. De fato, o próprio Carnap considerou que as críticas à metafísica eram parcialmente motivadas pela situação histórica:

> Quando eu era jovem e fazia parte do Círculo de Viena, algumas das minhas primeiras publicações foram escritas como uma reação ao clima filosófico do idealismo alemão. Como consequência, essas publicações e as de outras pessoas do Círculo de Viena foram

[12] O que se esperava, após uma crítica bastante aguda da metafísica, era que os fundamentos aos quais ela estava baseada fossem tão firmes quanto a denúncia. As dificuldades particulares em se estabelecer um critério empírico de significado claro e definitivo fez com que muitos não fossem tão pacientes e na espera por ele e reagissem de modo tão reativo quanto o teor das denúncias iniciais.

[13] «em nenhum momento é possível chegar à verificação *completa* de uma lei. De fato, não deveríamos em absoluto falar de "verificação" —se pela palavra queremos dizer um estabelecimento definitivo da verdade— mas apenas de confirmação» (Carnap 1966, 21); «A característica importante em nossa posição metodológica foi a ênfase no caráter hipotético das leis da natureza […] ficou claro que as leis da física não poderiam ser completamente verificadas» (Carnap 1963, 57).

> preenchidas com declarações proibitivas [...] Essas proibições devem ser entendidas em referência à situação histórica em que nos encontrávamos (Carnap 1966, 22)[14]

O requerimento de que as asserções com pretensão de expressarem conhecimento científico devam, em princípio, ser passíveis de testabilidade intersubjetiva —onde qualquer pessoa com capacidade intelectual e aparelhos de experimentação e observação possa repetir os resultados— é uma exigência restrita a aquele tipo de conhecimento que se pretende como ciência: apesar de estarem postas em contraste em textos como «Sobre Deus e Alma» e «Superação», a recusa da metafísica e da teologia é limitada à medida que sua pretensão seja a de expressar conhecimento científico. Não é questionado que a teologia e a metafísica cheguem a 'verdades', apenas que, se assim forem descritas, que essa verdade seja reconhecida como de um tipo diferente daquele conjunto de afirmações justificadas da ciência. Elas podem ser significativas, mas não com a mesma significatividade atribuída à ciência.

A ênfase e a insistência na fundação racional do conhecimento contribuem para que tenhamos a imagem de que o positivismo lógico foi um movimento que desconsiderava o valor das outras dimensões da vida para além daquela de produzir conhecimento empírico racionalmente fundado. O próprio Carnap, segundo Carus (2007, x), «por muito tempo foi retratado na história da filosofia como um tecnocrata que se importava apenas com o conhecimento e não com a vida». Se a consideração geral for restrita à ênfase e à preferência de discutir sobre os fundamentos do conhecimento empírico ela é, de fato, adequada; mas não o é caso também seja considerado o conjunto dos compromissos sociais, culturais e políticos[15] que, apesar de estarem excluídos das publicações teóricas, compunham parte significativa dos objetivos do movimento.[16] A ênfase particular

[14] Um bom apanhado da situação histórica do início do Círculo de Viena, a relação com os movimentos românticos da época e as expectativas do positivismo lógico como movimento pode ser encontrado em Carus (2007).

[15] E menos ainda da vida pessoal de Carnap, influenciada pela sua ativa participação no *German Youth Movement* [*Jugendbewegung*]: «para aqueles cujo trabalho é puramente teórico, existe o perigo de uma concentração demasiadamente estreita no lado intelectual da vida, de modo que o lado propriamente humano possa ser negligenciado. Creio que foi muito afortunado para o meu desenvolvimento pessoal, durante os anos decisivos, que eu pude participar tanto em Freiburg como em Jena na vida comum de grupos tão bons e inspirados do Movimento da Juventude» (Carnap, 1957, [UCLA], Box 2, CM3, MA–5, p. B32.) Mais sobre a influência da participação no movimento e sobre a decisão de retirar o conteúdo sobre ela da autobiografia intelectual, pode ser encontrado em Tuboly (2017) e Carus (2007)

[16] A deliberação prática de não incluir os objetivos políticos nos textos teóricos é motivada por uma postura teórica de neutralidade (Carnap 1963, 23): «Todos nós no Círculo estávamos fortemente interessados no progresso social e político. A maioria de nós, inclusive eu, era socialista. Mas gostávamos de manter

é sobretudo motivada pela necessidade de uma divisão de trabalho. Os mais diversos ramos de estudos da ciência, a sociologia, a psicologia e a história da ciência eram reconhecidas como possuindo a mesma importância que a lógica da ciência e eram incluídas na grande área da 'teoria da ciência', mas «uma divisão do trabalho é necessária». Carnap prefere deixar o trabalho detalhado dessas respectivas áreas aos sociólogos ou filósofos inclinados à sociologia (Carnap 1963, 868), mesmo que, compondo o '*left wing*' em conjunto com Hans Hahn, Philip Frank, e Otto Neurath, Carnap —principalmente em seu período tardio— tenha dedicado não pouca concentração nos componentes pragmáticos do empreendimento científico.

Por certo, não há um compromisso com a adoção das mesmas formulações estritas adotadas inicialmente pelos positivistas lógicos, mas isso, com efeito, não anula a possibilidade de que elas ainda sejam assumidas como um horizonte desejável e sirvam como ideias regulativas. Hoje, não menos que antes, há a necessidade de assumirmos responsabilidades em relação à justificação das nossas asserções. Os perigos do obscurantismo aparentam ser sazonais e parecem ter renascido. Passamos hoje por um período em que há uma clara reatividade em relação à confiança atribuída à ciência. E quando frases como «o número de pessoas que consideram as referências à Bíblia e à Revelação como fontes especiais de conhecimento visando a um raciocínio científico suficiente tem diminuído» [frases iniciais de «Sobre Deus e Alma»] são relidas com suspeita de serem falsas caso aplicadas ao dias atuais, talvez tenhamos um indício suficiente para voltarmos novamente às perguntas feitas pelos positivistas lógicos. Como já foi dito, isso não significa uma necessidade de que retornemos às respostas do positivismo, —tampouco à quaisquer outras opções estreitas que normalmente nascem em reação imediata aos casos mais evidentes de obscurantismo— mas que, talvez, seja um bom exercício voltarmos a pensar em alguma reabilitação das preocupações com os fundamentos da justificação. De uma maneira em que a «clareza dos conceitos, precisão de métodos, teses responsáveis, realização por meio de cooperação» (Carnap 2003, XVII) sejam mais que caprichos de um movimento que perdeu seu prestígio, mas ferramentas de transformação do debate teórico.

nosso trabalho filosófico separado de nossos objetivos políticos. Em nossa concepção, a lógica, incluindo a lógica aplicada, e a teoria do conhecimento, a análise da linguagem e a metodologia da ciência, são, como a própria ciência, neutras em relação aos objetivos práticos, sejam eles objetivos morais para o indivíduo ou objetivos políticos para uma sociedade».

Sobre Deus e Alma: Pseudoperguntas em Metafísica e Teologia

RUDOLF CARNAP

DOUTRINAR OS HOMENS SOBRE DEUS foi originariamente um privilégio da ciência "suprema", a *teologia*. Mas ela tem cada vez mais perdido sua reputação científica. O número de pessoas que consideram as referências à Bíblia e à Revelação como fontes especiais de conhecimento visando a um raciocínio científico suficiente tem diminuído. Alguém poderia pensar que, diante desse desenvolvimento, também o *conceito de Deus* deveria ter gradualmente desaparecido do pensamento científico. Mas isso não ocorreu. No lugar da teologia, uma outra, assim chamada, ciência trata do conceito de Deus, a saber, a *metafísica*; o topo da filosofia, o topo do topo da ciência. Até os dias de hoje constroem–se demonstrações metafísicas da existência de Deus, bem como teorias metafísicas sobre a sua essência, e estas demonstrações reivindicam validade científica: Deus é o espírito absoluto que se encarna na natureza e na história do mundo; Deus é a causa última que se encontra por trás de todos os efeitos; Deus é a fonte da qual surge tudo o que acontece e em particular toda vida.

Também o *conceito de "Alma"* como essência particular no, sobre, e por trás do corpo, descende originalmente do pensamento mítico–religioso–teológico e foi posteriormente retomado pela metafísica. Assim como Deus, enquanto princípio oculto, deixa o mundo fluir de si mesmo, também, de acordo com a doutrina dos metafísicos, a alma é o princípio fundamental do qual todo pensamento, percepção, sentimento e volição, e inclusive o corpo e seus processos orgânicos, brota.

Mas o quê diz a ciência moderna, livre de preconceitos, sobretudo a teoria do conhecimento e a lógica, sobre esses conceitos de Deus e Alma? Existe um Deus ou não? E se existe, qual é sua essência? O homem tem uma Alma substancial (isto é, essencial) como uma entidade especial fora do seu corpo?

As concepções antimetafísicas anteriores costumavam responder negativamente a tais questões.[17] A lógica moderna alcança um resultado mais radical: essas perguntas não tem nem uma resposta positiva, nem uma negativa, porque elas não têm *sentido algum*. São *pseudoperguntas*. Todos os esforços das mentes brilhantes dos séculos anteriores até hoje, atormentadas a responder essas perguntas, encaminharam–se ao vazio.

Em primeiro lugar temos que esclarecer o que são pseudoperguntas. Perguntas que tomam um caminho equivocado, perguntas falsas.[18] Pode uma pergunta ser falsa? não só a resposta a uma pergunta? Considere um exemplo. Uma vez eu disse para uma criança: "por que você fez tanto barulho que seu irmão acordou? O sono o fazia bem. Agora já está feito". A criança respondeu: "E agora, onde está o sono?" A criança pensou de maneira bem consistente: ali havia algo e agora se foi; então, onde está agora? O erro consiste somente em tomar como coisa algo que não é coisa, mas um estado. Tais "reificações" falsas são comuns não só entre as crianças. Se formularmos uma pergunta que só faz sentido para coisas, para um estado, ou para algo que não é coisa, o resultado é uma pseudopergunta.

Algumas formas da linguagem tratam algo que não é coisa, como uma coisa, e podem então nos desviar para uma concepção falsa, reificadora, e, por conseguinte, a pseudoperguntas. Por exemplo, diz–se na nossa linguagem: "perdi a coragem"[19], como também: "perdi o lápis". Trata–se linguisticamente a coragem, uma certa constituição que pode mudar, existir ou não existir, como uma coisa. Aqui também poderíamos nos desviar à pseudopergunta: "onde está agora a coragem?"

Provavelmente você opine que essas pseudoperguntas, geradas pelas expressões linguísticas metafóricas, só poderiam ser feitas por uma criança. Lamentavelmente esse não é o caso. Às vezes, ainda que sejam poucas, no desenvolvimento histórico das ciências naturais, foram formuladas pseudoperguntas que ocuparam mentes por um longo tempo. Sobretudo na Filosofia formularam–se pseudoperguntas com tal frequência e esplendor como em nenhuma outra parte. E também aqui, as formas usuais da linguagem têm

[17] NDT: A tradução espanhola cometeu um pequeno equívoco nesse trecho: "*Las concepciones anteriores de la metafísica*"; e correto seria "*anti*metafísicas"; "*antimetaphysischen*" no original.

[18] NDT: "*Fragen, die fehlgehen, falsche Fragen*" no original. A tradução para o português é complicada: "perguntas que erram o alvo" ou que "desviam por um caminho equivocado". Os tradutores para o espanhol optaram por "perguntas que não têm pertinência [preguntas que no tienen pertinencia]".

[19] NDT: "*Mut*" no original; pode ser traduzido por "coragem" ou por "ânimo". Optou–se por "coragem". A escolha, contudo, não interfere no argumento.

grande parcela de culpa por essas perguntas equivocadas. Comparado aos exemplos mencionados, aqui o equívoco é construído com maior artifício.

Consideremos o *conceito de vida* como exemplo. Aqui também há expressões idiomáticas que geram uma reificação, por exemplo: "a vida escapou do corpo". Na realidade, a vida não é uma coisa que está assentada no corpo e pode afastar–se dele. Pois bem, o que é realmente a "vida"? Chamamos a um corpo "vivo", quando exibe certa constituição, certo tipo de comportamento; esse comportamento deve ser caracterizado por processos como nutrição, reprodução etc., que são investigados e descritos com maiores detalhes pela Biologia. Quando dizemos que um corpo tem "vida", isso não significa mais que: está vivo, exibe o comportamento descrito. Que a vida esteja em um corpo é só uma expressão metafórica que a reifica. A vida é um estado, um comportamento, um processo, e não uma coisa. Portanto, não se pode perguntar: "onde está a vida que escapou?" Essa pergunta nunca foi feita pela Filosofia —ainda que hajam algumas outras pseudoperguntas sobre a vida.

Mas com respeito a um conceito semelhante, essa pergunta pelo "onde" tem sido formulada até os dias atuais. Esse é o *conceito de Alma.* Chama–se a um corpo *animado* se não somente têm as caraterísticas biológicas da vida, mas, para além disso, em certo sentido, um comportamento significativo que poderia ser caracterizado mais detidamente. Faz sentido perguntar se os animais são animados ou não. A resposta a essa pergunta depende, sobretudo, de uma definição mais precisa do conceito "animado". Caso entendamos esse conceito em um sentido amplo, temos de responder de forma positiva, se for em um sentido mais estreito, negativamente. Pode–se formular a pergunta mencionada também da seguinte maneira: "os animais têm uma Alma?", e então, naturalmente, essa pergunta faz sentido. Mas se alguém quisesse dizer mais com essa pergunta, como, por exemplo, dizer "os animais, dos quais sabemos que exibem tal e qual comportamento, pelos quais chamamos eles de animados, têm realmente uma Alma?", então teríamos mais uma vez uma pseudopergunta. Isso seria o mesmo que perguntar: "esse corpo em que observamos processos orgânicos, tem realmente vida?" ou "esse homem que aqui dorme, tem realmente um sono?"

Sobre o conceito de Alma, no entanto, geraram–se pseudoperguntas ainda piores. Assim como a frase "esse corpo tem vida" não significa outra coisa que "esse corpo está vivo", a frase "esse corpo tem uma Alma" não tem outro significado que "esse corpo está animado". Que a pergunta "onde está agora a Alma que escapou do corpo?" não faz sentido, é tão claro quanto nas perguntas correspondentes que se referem à "vida", "coragem", "sono". Mas enquanto que

no caso desses conceitos só as crianças formulam a pergunta por *onde*, com respeito à Alma ela foi discutida impetuosamente pelos teólogos e metafísicos do passado. Ainda não chegamos, porém, às pseudoperguntas da filosofia contemporânea.

As pseudoperguntas que encontramos nos exemplos anteriores são constituídas de tal forma que não têm sentido, mesmo que cada palavra que as compõem, tenham. São compostas por palavras que não se combinam;[20] por exemplo, a palavra "onde", que pede pelo lugar de uma coisa, é associada com palavras de conceitos intangíveis, como *"sono"*, *"coragem"*, *"vida"*, *"Alma"*.

Um segundo tipo ainda pior de pseudopergunta surge pelo uso de *uma palavra que não faz sentido algum*. Como ocorre que alguém utilize uma palavra que não significa nada? A princípio, é claro, toda palavra tinha seu significado. Mas algumas palavras perderam seu significado com o decorrer do tempo porque já nada podia ser feito com o seu significado antigo. Por vezes, as palavras obtinham um novo significado. Mas muitas delas não significam nada e só nos parecem ter um significado. E esse é frequentemente o caso na Filosofia, tanto na Filosofia acadêmica tradicional como nas doutrinas metafísicas modernas, que hoje em dia gozam de uma grande reputação na Europa. Aqui queremos examinar com mais detalhes o exemplo do *conceito de Deus*. Precisamente, não se pode falar *do* conceito de Deus; dado que a palavra "Deus" teve diversos significados em diferentes povos e diferentes épocas; mais tarde veremos como acabou, finalmente, perdendo seu significado.

Examinaremos principalmente a *pergunta sobre a existência de Deus*. Não como se procurássemos uma resposta à pergunta; porque não queremos fazer teologia, mas esclarecer, por meio de uma investigação lógica e histórica, o sentido que essa pergunta teve nos diferentes estágios.

Como surgem as *perguntas de existência?* Na nossa imaginação, temos a possibilidade de imaginar objetos que vimos, mas também aqueles que não vimos. Quando imaginamos algo, surge a pergunta sobre se ele é um mero produto da imaginação ou se realmente o vimos, ou ao menos poderíamos chegar a vê–lo sob certas circunstâncias. Se nos apegamos a qualquer ideia da nossa imaginação, seja surgida de um anseio secreto, um desejo inconsciente, estamos bastante

[20] NDT: "*Es sind unzusammengehörige Worte zusammengesetzt*" no original. É outra tradução difícil: "são compostas por palavras que não podem ser associadas entre si"; "*unzusammengehörige*" tem um sentido de que tais palavras não podem, ou não devem, ser relacionadas ou combinadas.

inclinados a acreditar na sua existência. Porém, só temos o direito de *afirmar* sua existência se a razão[21] verificou criticamente e confirmou a crença na existência.

A verificação de afirmações de existência oferece dificuldades particulares. Certas afirmações podem ser facilmente verificadas. Por exemplo, se alguém afirma que a torre da catedral de São Estevão tem 200 metros de altura, então é possível medir e descobrir que isso não é verdade. Mas é muito mais difícil quando não são feitas afirmações sobre um objeto "tal como é" [So–sein] (assim se diz na Lógica), isto é, sobre a constituição de um determinado objeto, mas uma afirmação sobre a existência ["Daseins"–Behauptung][22], ou seja, uma afirmação sobre a própria existência de um objeto de determinado tipo. Uma afirmação sobre a existência não pode ser refutada simplesmente encontrando um caso no qual não é válida. Se alguém afirma que há uma torre de 200 metros de altura, essa afirmação não é refutada se eu encontrar uma torre que não atinge a altura de 200 metros. E mesmo se eu medir 1000 torres e nunca encontrar uma torre dessa altura, ainda é possível manter a afirmação sobre sua existência. Ante uma afirmação de existência que se pretenda refutar, estamos bastante indefensos. Portanto, não é surpreendente que nos mitos, sagas e lendas apareçam numerosas afirmações de existência que "resistem" a qualquer dúvida por muito tempo. Acaso não podem existir os "Campos Elísios"[23] ou a "Terra da Cocanha,"[24] talvez em um outro mundo, que nos seja inacessível?

Aqui ocorre uma descoberta decisiva feita há milênios, e que dá à razão crítica verificadora meios de dar conta da crença que, por meio da imaginação, faz tais afirmações de existência. Essa descoberta é a do *único espaço que tudo abarca.* Todas as coisas estão no espaço; quaisquer duas coisas estão sempre espacialmente interconectadas. Portanto, há também um caminho desde mim até qualquer coisa; "caminho" não no sentido de um trilho, mas no sentido de uma linha imaginária, uma possibilidade de movimento. *Toda coisa é acessível.* Se alguém

21 NDT: "*Verstand*" no original; também seria adequadamente traduzida por "entendimento", ou ainda "mente" ou "intelecto".

22 NDT: O contraste da frase é razoavelmente claro, mas Carnap utiliza "*So–sein*" ["ser assim" ou possuir tais características, "ser tal e qual"] e "*Dasein*".

23 NDT: "*Inseln der Seligen*" no original. Campos Elísios, ou "Ilha dos Bem–aventurados" são, na mitologia grega, algo equivalente ao paraíso dos cristãos ou dos muçulmanos. É o lugar, governado por Hades, para onde vão os homens virtuosos depois da morte.

24 NDT: "*Schlaraffenland*" no original. *Schlaraffenland*, ou o equivalente "país ou terra da cocanha", é uma região mítica de abundância, onde todos os desejos seriam instantaneamente realizados. Disseminada no folclore medieval, representava algo como o sonho de um camponês medieval, que geralmente envolvido com trabalho pesado e pouca comida. Foi retratada pelo pintor Pieter Bruegel em "*Luilekkerland* (1567)" —a pintura de Bruegel, no entanto, a retrata de modo não lisonjeiro.

afirma a existência de uma coisa de certo tipo, posso exigir que ele mostre o caminho que vai desde mim até a dita coisa. O caminho pode ser especificado dando a direção e a distância. Se, por exemplo, alguém afirma que há uma torre de 200 metros de altura, exijo a descrição do caminho até ela para verificar a informação. Sendo ela uma afirmação legítima baseada na experiência, então o declarante é capaz de dizer–me: "a torre de que falo encontra–se a oeste daqui em tantos e tantos km de distância." Deste modo, a afirmação tornou–se contrastável. O requerimento no qual para cada afirmação de existência temos que fornecer um caminho para a coisa pretendida está sempre satisfeito na ciência. Se, por exemplo, um zoólogo defende a existência de uma espécie animal, então também informa que ele se encontra em um tal lugar. E se um astrônomo defende a existência de uma estrela de certa constituição, logo nos dá as coordenadas astronômicas, isto é, a direção, o caminho visual até a estrela. Todo cientista de qualquer disciplina aceita com naturalidade esse requerimento de descrever o caminho; mas o metafísico, como veremos, esforça–se em evitá–lo.

A razão quer verificar todas as afirmações de existência por meio de um sistema espacial que abrange todas as coisas. Mas a imaginação não quer que sua estrutura seja testada; ela inicia agora, em várias etapas, sua grande fuga da razão que a persegue. Primeiro ela foge para lugares de difícil acesso, mais remotos quanto possível. Se a razão pergunta pelo caminho até as criaturas míticas, sagas e contos, respondem: "os Campos Elísios estão muito além das colunas de Hércules; os duendes[25] moram nas profundezas das montanhas; Zeus reside no alto Olimpo; Deus reina no céu sobre as nuvens ou sobre o firmamento".

Mas essa fuga não é de muita ajuda. O campo investigado pelos homens torna–se cada vez mais amplo. O Olimpo se escala, os mares desconhecidos se atravessam, os túneis são escavados no interior da terra.

Para onde foge agora a imaginação? O faz de um modo muito radical: transpondo suas criaturas para o não–espacial, para o "supra–espacial". A princípio, ela não era obrigada a fazer essa transposição peculiar e decisiva. Porque sempre há lugares suficientemente remotos e inexplorados. Por exemplo, poder–se–ia dizer que o reino dos duendes ou a Terra da Cocanha estaria no planeta Sírio. Mas a alarmada imaginação não fica contente; quer escapar do caçador de uma vez por todas. Porém, tudo isso ocorre inconscientemente. A luta entre a imaginação crédula e a razão que duvida

[25] NDT: O nome "*Kobold*" é utilizado no original. *Kobold* é uma figura mítica particular do folclore germânico. Alguns *Kobolds* vivem na casa de humanos, outros vivem em minas subterrâneas.

criticamente nem sempre se trava entre pessoas diferentes. Frequentemente, talvez principalmente, trava–se em *uma* pessoa só. As pessoas gostam de acreditar na existência de entidades que sonham os seus desejos inconscientes; por outro lado, não querem aceitar nada que contradiga as considerações que sua razão elabora. E desse modo, para esquivar–se da sua própria crítica, transpõe as suas crenças para o não–espacial. Mas existe o não–espacial? Todas as coisas estão no espaço. Sim, todas as coisas; mas nem tudo aquilo do que falamos é uma coisa. O estado de sono e a relação de parentesco entre duas pessoas não são coisas; estritamente, só é possível perguntar em relação às pessoas que estão em tal estado ou entre as quais existe a dita relação, mas não pelo estado mesmo e pela relação mesma. Do mesmo modo ocorre com os nossos sentimentos, representações, pensamentos; todo o chamado psíquico–mental é não–espacial. Por isso a imaginação foge para o reino dos fantasmas, para não se expor à pergunta espacial da razão que a persegue. Aqui falam os mitos dos fantasmas da natureza, os demônios, os espíritos dos mortos e outras coisas similares.

Também com o *conceito de Deus* ocorreu tal transformação. O *deus grego Zeus* habitou o Olimpo, mas ali não estava a salvo, porque era possível subir ao Olimpo, ainda que nenhum grego atreveu–se fazê–lo. No entanto, anteriormente o monte foi realmente escalado, ultrapassou–se a Deus que se acreditava fora do espaço, no reino dos fantasmas. Considerou–se Deus como um *ente espiritual sem corpo*. Mas essa fuga também não foi suficiente. Todos os entes mentais que se conheciam por experiência estiveram conectados a corpos (por causa das considerações expostas anteriormente poder–se–ia defender: tal ente não significa mais que um certo comportamento de um corpo). E costumava ser dito: esse Deus mental, diferente dos homens, é uma espírito não–corporal, inconscientemente sentia–se que com tal afirmação algo não estava em ordem, que ao menos continha algo estranho, problemático. Portanto, a crença preferia emigrar com suas criaturas e em particular com o ente Deus do reino dos fantasmas e localizar–se em uma esfera mais distante do corporal e do espacial: *o reino das "Ideias"*. Agora Deus tornou–se a "ideia absoluta", ou "o absoluto", ou "o princípio supremo do mundo", ou "a origem do ser". A teologia, segundo as escrituras tradicionais da doutrina de Deus, converteu–se em *metafísica*, o conhecimento de Deus mediante o pensamento puro. Aqui o conceito de Deus não tem nem nada corporal, nem nada que o conecte ao corpo. Tem sido transposta a uma esfera radicalmente não–espacial. A fuga da custódia pela razão crítica, com a ajuda do sistema espacial, parece ter sido totalmente alcançada.

Mas agora, a razão que a persegue também dá um passo decisivo. O primeiro passo consistiu em enfrentar cada afirmação de existência de uma coisa com a

pergunta pelo caminho de acesso a essa coisa, tendo por base o sistema espacial que abarca todas as coisas. E agora se descobre um sistema que não só abrange as coisas, mas também todo o concebível, todos os conceitos, sejam eles materiais ou não. No espaço, todas as coisas têm uma relação espacial umas com as outras, e para cada coisa deve haver um caminho de acesso desde mim até ela. Do mesmo modo, tendo por base o sistema conceitual, por assim dizer, um espaço conceitual que abrange tudo, todos os conceitos estão em relação uns com os outros (aqui em uma relação conceitual, lógica); e aqui tem que existir, para cada conceito, uma conexão com os conteúdos das minhas experiências, por exemplo, das minhas percepções. Tudo o que pode ser dito deve ser redutível ao que tenho experienciado. Todo o conhecimento que eu possa ter faz referência aos meus próprios sentimentos, representações, pensamentos, etc., ou pode–se inferir das minhas percepções. Cada afirmação com sentido, mesmo que digam respeito aos objetos mais remotos ou aos conceitos científicos mais complicados, devem ser *traduzíveis* para afirmações que tratam das minhas próprias experiências, e, de fato, na maioria das vezes, das minhas percepções. Por exemplo, eu digo "aqui há uma mesa", isto significa: "eu tenho a percepção de algo retangular, marrom, ao que chamo de, sintetizando, *mesa*". Mas, o que acontece se eu digo: "no cômodo contíguo há uma mesa", quando não tenho a percepção dessa mesa? Esse enunciado pode ser traduzido a uma afirmação condicional sobre percepções: "*se* eu vou no cômodo contíguo" (e isso quer dizer, expressado em percepções: "se tenho agora tal e tal sensação de movimento nos músculos das minhas pernas"), "então tenho a percepção de algo retangular, marrom". Do mesmo modo pode–se pensar que também os conceitos abstratos da física como átomo, campo elétrico, etc. podem ser reduzidos[26] a percepções. Se for solicitado, o físico pode dar uma definição de todos esses conceitos, ou seja, uma redução a conceitos que estão mais perto da percepção até chegar a conceitos como "vermelho", "duro", que indicam conteúdos sensoriais imediatos. Assim, para cada conceito há um "caminho lógico" que descende até os meus conteúdos experienciais.

O mesmo vale para o reino do psíquico. O fato que expresso, por meio da sentença, "o senhor N. fica contente" não pode ser percebido diretamente. Mas posso concluí–lo desde percepções, por exemplo, da observação daquilo que os traços faciais do senhor N. exibem. Também se um explorador nos dá a notícia de que um certo povo tem certa forma de religião, é possível reduzir tal

[26] NDT: "*Zurückführung*" no original; pode ser traduzida tanto por "redução", "retrotração" ou "retroversão". Optamos por "redução", seguindo a opção mais comum e a mesma feita no "Superação da Metafísica pela análise lógica da linguagem".

informação de existência de uma coisa completamente a percepções, por exemplo, às observações que o explorador fez sobre os cânticos, danças e outros ritos do povo.

Todo enunciado tem que ser reduzido a percepções pois, contrariamente, são sem sentido. Do mesmo modo que diante da afirmação de existência de uma coisa perguntamos pelo caminho até a coisa, assim, se é feita uma afirmação sobre a existência de qualquer conceito que não se refere a coisas, requeremos uma definição do conceito e uma definição que descende à observação, à impressões sensoriais. De uma cédula requeremos que possa ser trocada em moedas, ainda que não corremos ao banco com cada nota para trocá–la; é suficiente ter a certeza da possibilidade da troca. Assim, não vamos traduzir todo conceito a expressões de percepção; pois isso seria complicado demais. Mas precisamos ter a certeza de poder fazê–lo. Acontece que há notas falsas que, seja com intenção de fraude ou com boa intenção, correm de mão em mão sem que alguém investigue a possibilidade de trocá–las em moedas. Deste modo, alguns termos conceituais ainda são usados, e passados de boca em boca, frequentemente com boas intenções, que, caso fossem testados, não teriam lastro em ouro, a saber, nenhuma definição por traços experienciais, e, portanto, possibilidade alguma de reduzir o conceito e as afirmações sobre ele à experiência, à observação ou à percepção.

Há 200 anos o filósofo inglês *Hume*[27] estabeleceu o requerimento obrigatório da redutibilidade de cada conceito às impressões sensoriais, o chamado requerimento "positivista". Pesquisas mais profundas nessa direção foram realizadas há 50 anos pelo físico e filósofo vienense *Ernst Mach.* E agora, lógicos ingleses e alemães estão ocupados em desenhar o "espaço conceitual", ou seja, a "genealogia dos conceitos", isto é, o sistema ("sistema constitucional"), no qual são apresentados os caminhos que conduzem desde os conteúdos experienciais e sensações mais simples, gradualmente, para outros conceitos, até os conceitos mais complexos e abstratos da ciência moderna.

Agora vamos aplicar o requerimento da redutibilidade às percepções ao *conceito "Alma"*. Consideramos anteriormente a pergunta: "os animais têm Alma?". Se aqui "Alma" não significa um certo comportamento observável, mas um comportamento não observável presente além do comportamento ou por "trás" dele, então, tal conceito não cumpre o requerimento formulado. Tal

[27] NDT: "*Der englische Philosoph Hume*" no original. David Hume nasceu em Edimburgo e é, portanto, escocês. Uma tradução alternativa poderia ser "o filósofo britânico Hume". Mantivemos "inglês" por fidelidade ao texto original.

conceito não possui uma definição que aponte a algo perceptível e, portanto, é um cheque sem fundos, uma palavra sem referência. E geralmente vale: *cada afirmação sobre o psíquico e a Alma,* seja dos animais ou dos homens, dos vivos ou dos mortos, *deve ser intercambiável por uma afirmação sobre percepções possíveis.*

E agora aplicamos esse requerimento ao *conceito de Deus.* Se alguém faz afirmações onde aparece a palavra "Deus", em particular, se um metafísico ou um teólogo afirmam a existência de Deus, então requeremos a redução à impressões sensoriais, isto é, que ofereçam uma *definição* da palavra "Deus" na qual traços perceptíveis sejam mencionados. Ante esse requerimento, é possível reagir de três maneiras diferentes. Primeiro, pode–se cumprir esse requerimento: dar uma determinada definição. Então a afirmação da existência de Deus faz sentido porque sustenta: existe algo com tais e quais traços sensoriais (mencionados na definição). Assim, a afirmação da existência de Deus é colocada na forma de uma afirmação sobre uma questão de fato da natureza; dessa maneira o juízo sobre a validade da afirmação está entregue à ciência natural. Para os conceitos de Deus utilizados até agora na Teologia e na Metafísica, raramente foi dada uma definição correspondente com os requerimentos da Lógica. Nos poucos casos em que foi dada uma definição desse tipo e foi exposta a juízo da ciência natural a afirmação da existência, a ciência, ou bem não reconheceu a existência, ou bem achou que tinha algo do tipo do definido, mas aquilo carecia das propriedades que queriam se adscrever à isso que se chamou de "Deus". Se, por exemplo, "Deus" é definido como "a força que dirige as estrelas na sua órbita", a ciência natural encontra uma força tal, a gravitação (gravidade), mas tem que constatar que ela não é de nenhum modo onipotente, mas que diminui com o quadrado da distância; para não falar da sua suma bondade.

É possível entender que os teólogos e metafísicos tenham pouca inclinação a submeter as próprias afirmações ao juízo da ciência natural. Portanto, frequentemente eles têm preferido utilizar a palavra "Deus" sem dar uma definição. Nesse caso, as nossas considerações prévias tem dado a sentença: "Deus" é, nesse caso, uma mera palavra sem conteúdo; todas as afirmações nas quais ela ocorre e, portanto, também a afirmação da existência, são sem sentido; assemelham–se a uma nota de banco sem assinatura para validá–la.

Agora chegamos ao terceiro tipo de comportamento. Pois bem, pode existir uma terceira possibilidade? Ou bem se dá uma definição ou bem não se dá. Em realidade, nesse assunto não há uma terceira opção, mas é possível fazer o seguinte: faz–se uma coisa, mas pretende–se estar fazendo outra. Não damos uma definição à palavra "Deus" que está sendo utilizada, mas formula–se algo que

pretende ser algo como uma definição. E isso é particularmente perigoso, pois facilmente pode–se enganar a outros e também a si mesmo. Oferece–se uma afirmação na forma de uma definição: o nome "Deus" tenta denotar algo de tal e tal tipo. Mas, se investigarmos mais detidamente os traços e determinações dadas, descobrimos que não podem ser reduzidas a algo perceptível ou experienciável. Estamos confrontados com tal pseudodefinição se alguém considera que pode ser entendido como "Deus" "a origem do mundo", "a ideia absoluta", "o princípio do bem" ou "o ser necessário incondicionado". Acreditamos ter dado, com essas determinações, uma definição. Mas não são definições; pois elas não redutíveis à afirmações que referem à percepção, apenas substituem uma palavra sem sentido por outras palavras sem sentido. Aqui temos notas bancárias falsificadas de um modo especialmente perigoso; neles consta a possibilidade de troca; mas se procurássemos o banco responsável por ordens da empresa, descobrimos que não existe.

Para finalizar, resumamos brevemente os resultados das nossas considerações. Qual é o posicionamento da moderna filosofia científica ante os denominados conceitos "mais altos" da metafísica? Por exemplo, o conceito de Deus. A filosofia científica exige uma definição; isso significa: uma redução ao observável. Se uma definição não é dada, então temos um mero pseudoconceito; os problemas metafísicos relacionados a eles são meras pseudoperguntas. Mas, se uma definição é dada, cada afirmação sobre esse conceito converte–se em uma afirmação experiencial, cujo juízo é entregue à ciência empírica. Mas a metafísica, a herdeira da teologia em diferente roupagem verbal, é supérflua em ambos os casos.

Círculo Ernst Mach

Viena, junho de 1929

BIBLIOGRAFIA. Quem quiser aprofundar–se nas questões que puderam ser tratadas somente de forma breve e imprecisas nessa palestra pública, pode referir–se aos seguintes trabalhos. Em particular, qualquer um que queira opor–se às concepções aqui expostas, é convidado a aderir às formulações mais rigorosas e justificativas mais detalhadas da teoria da genealogia de conceitos ("teoria da constituição") no livro "*Der Logische Aufbau der Welt*", mencionado abaixo.

1.) TEXTOS ANTIGOS

David *Hume*, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. (1748). Z.B. in: Reclams Univ.:–Bibl., Leipzig. 205 S. 16ř. 0,80 M; gebd. 1,20 M.

Ernst *Mach*, Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen. 323 S. G. Fischer, Jena, (1886) 9.A. 1922. 4,50 M; gebd. 6,– M. (Cap. 1 Observações preliminares antimetafísicas).

Ernst *Mach*, Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. 476 S. Barth, Leipzig, (1905) 4.A.1920. 12,– M; gebd. 13,50 M.

2.) TEXTOS NOVOS

Bertrand *Russell*, Unser Wissen von der Aussenwelt. (1914). 331 S. Meiner, Leipzig, 1926. 10,– M; gebd. 12,– M.

Rudolf *Carnap*, Der logische Aufbau der Welt. Versuch einer Konstitutionstheorie der Begriffe. 290 S. Benary, Berlin, 1928. 10–50 M; gebd. 12,75 M. (Teoria do sistema constitucional de conceitos. Difícil.)

Rudolf *Carnap*. Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit. 46 S. Benary, Berlin, 1928. 1,80 M. (A segunda parte é fácil de entender. Quando uma proposição tem sentido? A futilidade das teses do realismo e do idealismo).

Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis. Hsgg.v.Verein Ernst Mach. 58 S. Wolf, Wien, 1929. 2,– S (1,20 M).

Hans *Hahn*, Ueberflüssige Wesenheiten. Occams Rasiermesser. Germeinŋverst. Vortrag, geh. im Verein Ernst Mach, Mai 1929. (As pseudo–questões da metafísica surgem como resultado de uma superestimação da capacidade do pensamento e de um erro de orientação [*Irreführung*] pela linguagem).

Hans *Hahn*, Die Bedeutung der wissenschaftlichen Weltauffassung insbesondere für Physik und Mathematik. Einleitungsvortrag der "Tagung für Erkenntnislehre der exakten Wissenschaften", Sept. 1929

Tradução de GILSON OLEGARIO DA SILVA E JAVIERA IGNACIA GONZALEZ MERY

REFERÊNCIAS

CARNAP, Rudolf (2004a). «De Dios y el alma. Pseudopreguntas en metafísica y teología». *Signos filosóficos* 6 (11).

CARNAP, Rudolf (1928). *Der logische Aufbau der Welt*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

CARNAP, Rudolf (1947). *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*. 1ª ed. Chicago: University of Chicago Press.

CARNAP, Rudolf (1966). *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science*. Ed. por Martin Gardner. New York: Basic Books.

CARNAP, Rudolf (2004b). *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*. Ed. por Thomas Mormann. 49–63. Felix Meiner Verlag.

CARNAP, Rudolf (2003). *The Logical Structure of the World [and] Pseudoproblems in Philosophy*. 2ª ed. Trad. por Rolf A. George. Chicago, Illinois: Open Court.

CARNAP, Rudolf (1963). *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Ed. por Paul Arthur Schilpp. The Library of Living Philosophers. Chicago, Illinois: Open Court.

CARUS, André W. (2007). *Carnap and twentieth–century thought: Explication as enlightenment*. Cambridge University Press.

HANS HAHN, Otto NEURATH, Rudolf CARNAP (1986). «A Concepção científica do mundo – O Círculo de Viena». *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* 10: pp. 5–20.

RUSSELL, Bertrand (1918). «Mysticism and Logic». Em *Mysticism and Logic and Other Essays*. London: Longmans Green.

TUBOLY, Adam Tamas (2017). «Carnap's Weltanschauung and the Jugendbewegung: The Story of an Omitted Chapter». Em *Integrated History and Philosophy of Science: Problems, Perspectives, and Case Studies*, ed. por Friedrich Stadler, 20: pp. 129–144. Vienna Circle Institute Yearbook. Cham: Springer International Publishing.

NOTES ON CONTRIBUTORS

GILSON OLEGARIO DA SILVA atualmente é doutorando (CPhil) pela Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, Brasil. Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM–2011) e

mestrado pelo Programa de Pós–Graduação em Filosofia na mesma instituição com a dissertação: «Sobre Estruturas Linguísticas e Paradigmas: as releituras recentes de Carnap e Kuhn». Seus principais interesses concentram–se em Ontologia, Metametafísica, História da Filosofia da Ciência, Positivismo Lógico, especialmente as obras de Rudolf Carnap.

CONTACT INFORMATION
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Rua Cora Coralina 100, Cidade Universitária Zeferino Vaz, Barão Geraldo. CEP 13083-896, Campinas, São Paulo, Brasil. e-mail (✉): gilsonolegario@gmail.com · iD: https://orcid.org/0000-0003-4810-2893.

JAVIERA IGNACIA GONZÁLEZ MERY atualmente é estudante de Filosofia na Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP, Brasil. Seus principais interesses concentram-se em História da Filosofia da Ciência, Positivismo Lógico, Metafísica, Epistemologia.

CONTACT INFORMATION
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Rua Cora Coralina 100, Cidade Universitária Zeferino Vaz, Barão Geraldo. CEP 13083-896, Campinas, São Paulo, Brasil. e-mail (✉): j.gonzalez.mery@gmail.com · iD: https://orcid.org/0000-0003-0788-2889.

HOW TO CITE THIS ARTICLE
Olegario da Silva, Gilson y Javiera Ignacia Gonzalez Mery (2019). «Breve análise e tradução de "Von Gott und Seele: Scheinfragen in Metaphysik und Theologie" de Rudolf Carnap». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 11: pp. 35–59.