



Ética dos nomes próprios

Ayala Gurgel



A tese principal, ou pelo menos a que é mais cara ao autor, é a de que é preciso haver uma reflexão ética sobre o uso dos nomes próprios. Não é difícil perceber que esta tese é um corolário daquela. Se nomes próprios são usados para situar o nomeado numa ordem valorativa e num emaranhado de relações de poder dentro da tessitura social, o uso dos nomes próprios é eticamente relevante, e, se assim é, os filósofos morais deveriam refletir sobre esse uso. De fato, no entender do autor, essa não é apenas uma sugestão facultativa, mas uma pauta obrigatória para a filosofia moral. A tese mestra que ele defende, portanto, é a de que uma ética dos nomes próprios é não apenas possível ou aconselhável; ela é necessária e urgente. É essa tese, acima de qualquer outra, que ele almeja tornar plausível aos olhos do leitor.

Cícero Antônio Cavalcante Barroso
Universidade Federal do Ceará



Ética dos nomes próprios

Ética dos nomes próprios

Ayala Gurgel



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

Fotografia de Capa: Pickled Stardust - @PickledStardust

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

GURGEL, Ayala

Ética dos nomes próprios [recurso eletrônico] / Ayala Gurgel -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

206 p.

ISBN - 978-65-5917-355-6

DOI - 10.22350/9786559173556

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Ética; 2. Nomes próprios; 3. História; 4. Linguagem; 5. Brasil; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Minha gratidão às pessoas que lutam para que seus nomes
próprios sejam inscritos na história de forma libertadora.

Lista de abreviaturas e siglas

1 Obras de Wittgenstein, segundo Classificação das Obras Originais

LA	Livro Azul – do The Blue and the Brown Books.
LC	Livro Castanho – do The Blue and the Brown Books.
OC	On Certainty [Sobre a Certeza]
PG	Philosophical Grammar [Gramática Filosófica]
PI	Philosophical Investigations [Investigações Filosóficas]
PR	Philosophical Remarks [Observações Filosóficas]
RFM	Remarks on the Foundations of Mathematics [Observações Sobre os Fundamentos da Matemática]
Z	Zettel [Fichas]

2 Obras bíblicas, segundo a Escola Bíblica de Jerusalém

Ap	Apocalipse
Atos	Atos dos Apóstolos
Eclo	Eclesiástico
Gn	Gênesis
Is	Isaías
Jo	Evangelho Segundo João
Mt	Evangelho Segundo Mateus
1 Sam	Primeiro Livro de Samuel
2 Pe	Segunda Epístola de Pedro

3 Obras documentais ou legislativas

CIC	Catecismo da Igreja Católica
PL	Projeto Lei

Sumário

Prefácio	13
<hr/>	
Cícero Antônio Cavalcante Barroso	
1	18
<hr/>	
Introdução	
2	29
<hr/>	
O uso dos nomes próprios na banalidade cotidiana	
2.1 A diversidade dos usos cotidianos dos nomes próprios	33
2.2 Significado de performance moral no âmbito do uso dos nomes próprios	42
2.3 Nomes próprios como construções sociais no jogo de linguagem e de poder	51
3	65
<hr/>	
Performances morais e usos dos nomes próprios	
3.1 Performance moral, ato nominativo e o nome dos animais	66
3.2 A questão da justificação no ato nominativo	79
3.3 Performance moral e ato vocativo	106
4	113
<hr/>	
Usos pronominais dos nomes próprios	
4.1 O uso do nome próprio em primeira pessoa	118
4.2 O uso do nome próprio em segunda pessoa	136
4.3 O uso do nome próprio em terceira pessoa	143
5	150
<hr/>	
Ética dos nomes próprios e filosofia onomástica tradicional	
5.1 Relação entre performances morais e descrições de entidades	152
5.2 Relações entre performances morais e feixes de descrições	158
5.3 Relações entre performances morais e modos de fixação de referentes	165
5.4 Relações entre performances morais e formas de produção de significados	174
5.5 Relações entre performances morais e descrições de estados mentais	179
Conclusão	186
<hr/>	
Referências	197
<hr/>	

Prefácio

*Cícero Antônio Cavalcante Barroso*¹

Uma das cenas mais icônicas da história da televisão é uma cena da minissérie *Raízes* (*Roots*, 1977, 2016). Nela aparecem Kunta Kintê, manietado no pelourinho, e o feitor de escravos, que descarrega o látigo vigorosa e exaustivamente na carne exposta do primeiro. O flagelo se prolonga à medida que o feitor não recebe a resposta que deseja para a pergunta que repete sempre depois de cada chicotada: “Qual é o seu nome?”. O feitor quer ouvir o nome “Toby”, mas o supliciado resiste e repete com tudo o que lhe resta de força e orgulho o seu nome africano. “Kunta Kintê” é o nome que o liga ao amor de seus pais, aos seus ancestrais, ao seu povo, a sua cultura, a sua história, a sua terra na África; o nome “Toby” é o nome que lhe foi atribuído pelos seus escravizadores. Para Kunta Kintê, aceitar esse nome equivale a esquecer suas raízes, a trair suas tradições, a assumir a condição degradante de escravo. Por isso ele resiste o quanto pode, entretanto, embora altivo, ele é humano, e, como todos nós, tem um limite para o que pode suportar. A cena termina justamente quando ele, completamente dilacerado, no corpo e na alma, finalmente responde “Toby”. O proferimento desse nome é entendido por todos como uma capitulação. A simples pronúncia do nome “Toby” naquele contexto parece veicular uma mensagem com sentido completo: “o príncipe africano está subjugado”.

Essa cena me veio à mente mais de uma vez ao ler a argumentação exposta neste livro. Nela, o professor Ayala Gurgel, a quem tive a felicidade e o privilégio de orientar no Doutorado em Filosofia, defende que o

¹ Filósofo e Professor da Universidade Federal do Ceará

uso dos nomes próprios² se dá “dentro de um duplo jogo: de linguagem e de poder”. Minha impressão é de que a cena ilustra magnificamente esse jogo de poder que é jogado com os nomes próprios, mas ela é apenas uma ilustração entre muitas possíveis. Este livro, que é fruto da laboriosa pesquisa e reflexão do autor em seu tempo de doutorado, as apresenta em diversidade e profusão, e o leitor certamente poderá pensar em muitas outras. Em todas essas imagens, fica evidente que usar um nome próprio é um ato que mobiliza e posiciona certas peças no tabuleiro das categorizações e hierarquias sociais, e esse posicionamento pode ser tanto vantajoso quanto deletério para o posicionado (nos termos do autor, ele pode implicar em ‘empoderamento’ ou em ‘assujeitamento’). Com efeito, pelo uso de um nome próprio, pode-se agregar e segregar, elevar e aviltar, investir e destituir, reconhecer e renegar, acolher e subjugar. Impor a Kunta Kintê o nome “Toby” é um modo de forçar sua submissão; em contrapartida, dar o nome “Pedro” ou “Cefas” a Simão Barjonas é um modo de dignificá-lo, um modo de lhe oferecer um lugar e um propósito no reino de Deus³.

Esse poder mobilizador e valorativo dos usos que fazemos dos nomes próprios parece ser incontestável; nossa prática linguística cotidiana parece confirmá-lo amplamente. Parece óbvio que nomes próprios têm uma história e que é inevitável que o bom e o mau dessa história venham à tona quando os usamos. Todavia, como aprendem todos aqueles que vêm a se familiarizar com a história da filosofia, dificilmente se encontrará uma tese filosófica que não seja contestada por algum filósofo. Não é diferente com a tese de que nomes próprios são usados como ferramentas que nos possibilitam fazer adscrições valorativas e atribuições de

2 “Nome próprio” aqui pode ser considerado sinônimo de “substantivo próprio”.

3 Essa é minha própria interpretação do ato de nomeação performado por Jesus. O professor Gurgel tem uma leitura diferente do relato evangélico.

papéis sociais. Na verdade, para quem milita na filosofia da linguagem contemporânea, a tese, *prima facie*, está longe de ser evidente. Uma dificuldade especialmente ingrata para essa tese pode ser acarretada pela visão milliana⁴.

De acordo com essa visão, que, apesar do recente declínio, provavelmente ainda é a visão dominante sobre nomes próprios na filosofia da linguagem analítica, nomes próprios são termos exclusivamente denotativos, o que quer dizer que eles não têm um conteúdo semântico; sua única função semântica seria a de designar o nomeado (designar sem descrever, designar sem adjudicar). Mas a tese defendida pelo professor Gurgel parece afirmar não apenas que nomes próprios têm um conteúdo, mas, mais do que isso, que esse conteúdo traz em seu bojo adscrições valorativas que conferem ao seu uso cotidiano o caráter de uma performance moral. Isso aparentemente colide de forma frontal e desastrosa com a visão milliana.

Na verdade, contudo, a colisão é mais lateral do que frontal, por assim dizer. Isso ocorre principalmente porque o autor situa sua tese mais propriamente no território da pragmática filosófica do que no da semântica filosófica. Isso significa que seu interesse primário recai sobre o uso cotidiano dos nomes próprios no contexto de práticas sociais mais abrangentes que anexam a esses nomes uma função valorativa. Assim, pode-se considerar que é o *uso* contextual de um nome que tem ressonância valorativa, política ou normativa, não o nome em si, não um suposto conteúdo semântico do nome. Tal abordagem poderia se esquivar da dificuldade levantada pela visão milliana? Como disse, a colisão é apenas lateral, não frontal; ainda assim, se há colisão, há atrito. Tal atrito

⁴ Tal visão reclama laços de parentesco com a posição que John Stuart Mill defendeu em seu *System of Logic* sobre nomes próprios. Conquanto o parentesco seja inegável, é controverso que Mill tenha sido um milliano na acepção atual do termo.

pode ser maior ou menor dependendo de quão estrito é o millianismo do milliano, ou de como pensamos nas interações entre semântica e pragmática. Minha própria posição é de que a semântica das linguagens naturais (a semântica real, não as semânticas artificiais de algumas abordagens filosóficas) é tributária das práticas linguísticas, não o contrário. Para quem tem uma posição semelhante, o atrito é maior. Da mesma forma, um milliano estrito pode ser refratário até mesmo à sugestão de que, na prática da linguagem, nomes próprios podem ser empregados pelos falantes com uma função valorativa. Afinal, função valorativa não é função denotativa, e um milliano estrito pode querer insistir na afirmação de que nomes próprios são termos exclusivamente denotativos, de modo que seria impossível que os falantes os empregassem para qualquer outra função. Nesse caso, o atrito também é reforçado. Seja como for, por maior que seja o atrito, não se deve presumir que o prejuízo vai para a conta do professor Gurgel. Se o caso em favor da tese exposta nas páginas deste livro for considerado sólido, é a objeção milliana quem precisará pagar a conta. É o que eu penso que acontece, mas, ao ler o livro, o leitor poderá julgar por si mesmo.

Deve-se observar, no entanto, que a tese supramencionada não é a única nem a principal tese deste livro. A tese principal, ou pelo menos a que é mais cara ao autor, é a de que é preciso haver uma reflexão ética sobre o uso dos nomes próprios. Não é difícil perceber que esta tese é um corolário daquela. Se nomes próprios são usados para situar o nomeado numa ordem valorativa e num emaranhado de relações de poder dentro da tessitura social, o uso dos nomes próprios é eticamente relevante, e, se assim é, os filósofos morais deveriam refletir sobre esse uso. De fato, no entender do autor, essa não é apenas uma sugestão facultativa, mas uma pauta obrigatória para a filosofia moral. A tese mestra que ele defende, portanto, é a de que uma ética dos nomes próprios é não apenas possível ou aconselhável; ela é necessária e

urgente. É essa tese, acima de qualquer outra, que ele almeja tornar plausível aos olhos do leitor. Na minha opinião, é isso que ele faz.

Fortaleza, 10 de Setembro de 2021.

1

Introdução

Avisado por sua mãe, Tétis, para decidir o que deseja sobre seu destino – perecer em plena juventude no campo de batalha ou morrer na velhice em um leito confortável ao lado das esposas e filhos, garantindo a própria “longevidade” [nostos] –, Aquiles escolheu a guerra. A opção entre ter uma vida tranquila, longa, cumprindo com seus deveres cívicos banais, amado por familiares e ter o nome esquecido após algumas gerações, ou ir à guerra e ter uma vida inquieta, breve, e morte violenta, mas seu nome reconhecido por gerações, muito além dos descendentes diretos, não foi a simples escolha entre guerrear ou não guerrear. É a escolha entre a “felicidade” [eudaimonía] e a “glória” [kléos]. A primeira, o levaria ao esquecimento; a segunda, à “glória dos heróis” [kléa andrôn] ou “glória imperecível” [kléos áphthiton]; a que lhe importava. A felicidade, com lar, posses e família amorosa não se compara, no juízo dele, a deixar o nome inscrito nos poemas e cantares para sempre (Cf. Homero, 2002, p. 353, IX, 410-416). A escolha de Aquiles foi por imortalizar seu nome, mesmo que, para isso, precisasse abrir mão, não apenas de sua felicidade, mas também de sua vida.

Em *A Casa de Papel*, a polícia monta uma armadilha para desestruturar o bando que estava a assaltar a Casa da Moeda de Espanha: espalhar notícias falsas e depreciativas sobre um deles, com o intuito de criar intrigas entre os assaltantes e trazer a opinião pública para o lado da polícia. O nome escolhido foi o de Andrés Fonollosa, e o boletim policial o associou à prática de proxenetismo, inclusive de menores, e à delação de colegas. Diante disso, “limpar seu nome” se tornou a maior preocupação de Berlim

(codinome de Andrés Fonollosa). A solução: desmascarar a polícia como mentirosa. Feito isso, a opinião pública não quis mais saber se ele era ou não um bandido perigoso que ameaçava reféns (inclusive menores), mas uma vítima de injúria e difamação. Alguém que teve seu nome injustamente maculado, e o pior, por quem tem a obrigação de proteger e servir, dentro da lei, a todos os cidadãos.

Na saga de Harry Potter existe um nome que os bruxos evitam pronunciar, com exceção do próprio Harry Potter (desde quando se encontrava alheio à interdição), Alvo Dumbledore (que dizia ser uma interdição daquele tipo apenas um reforçador do temor que os “comensais da morte” queriam espalhar) e alguns que, aos poucos, foram criando coragem para pronunciar-lo. A simples enunciação do nome, mesmo que nenhum efeito imediato ou de curto prazo fosse observado, era interpretada como postura idiota ou arrogante (quando não, sentença condenatória). Contudo, alguns anos depois (que se passa no último livro da série), Harry descobre que Voldemort se aproveitou da crença naquele interdito e lançou um feitiço sobre seu próprio nome, transformando sua pronunciação em localizador do falante, dando razões a Harry e seus amigos para, a partir de então, evitarem de pronunciar-lo. Pelo menos, até o momento em que acharam oportuno.

Ariano Suassuna, em *Auto da Compadecida*, conta a história do herói tragicômico nordestino castigado pela seca e coronelismo: João Grilo. No mundo pós-morte, o herói se encontra diante do tribunal celestial para o julgamento dos seus pecados, tendo sua alma ameaçada pela danação do inferno. Na sua típica artimanha de sobrevivente da seca e conhecedor das crenças do catolicismo popular, faz um apelo inusitado: recorre ao Santo Nome Protetor da Virgem Maria. A ação, comum às crenças populares e coerente com a doxografia católica, entende que alguns nomes, quando invocados com a devida fé e devoção, possuem poder protetivo e de

guarda. Pelo menos na narrativa de Suassuna (2018), foi o que se deu: ao ser invocada, a Virgem aparece e advoga a favor dos penitentes, mudando a trama da história em desfavor do Capioto.

Há uma cena em *Alice no País do Espelho* que narra o encontro entre Alice com algo ou alguém que, de cara, ela sabe se tratar de Humpty Dumpty. O primeiro contato entre as personagens é marcado por um diálogo investigativo acerca do significado dos nomes próprios: os nomes próprios precisam significar alguma coisa? E se precisar, o significado está ligado ao formato que a entidade nomeada tenha ou possa ter? O que um nome próprio pode informar acerca do seu portador? O que nomes próprios representam? Não sei se Alice não tinha bons argumentos para participar da conversa ou se entendia que a questão sobre a necessidade de nomes próprios possuírem ou não significado deveria ser discutida previamente, ou ainda, que a conversa parecia tão sem rumo que ela preferiu mudar de assunto. Fato literário é que o assunto não constituiu pauta.

Não constituiu pauta ali, porque muito antes de Lewis Carroll escrever seu segundo romance com as aventuras de Alice, em 1871, e mesmo nos dias de hoje, a pergunta de Humpty Dumpty (“o que significa esse nome?”) tem vez nas discussões onomásticas e ocupa os mais diversos espaços do cotidiano. Há até mesmo farto comércio de textos sobre o significado dos nomes próprios e de produtos esotéricos ou consultorias especializadas que ajudam na confecção dos nomes mais propícios à boa fortuna. Além do mais, não é incomum encontrarmos alguém próximo que tenha mudado de nome em função de um suposto significado, ou por outras razões, como pertinência de gênero, estado civil, título acadêmico, status ou patente militar (para citar algumas ocorrências).

Inscriver o nome na história, limpar o próprio nome, dispor comercialmente de um nome, não pronunciar alguns nomes e invocar outros ou querer saber o significado de um nome são apenas algumas das nossas

performances relacionadas ao uso cotidiano dos nomes próprios. Esse uso, envolve tanto o nome (propriamente dito) quanto os termos associados que passam a compô-lo (agnomes e sobrenomes), modificando-os substancialmente, ou a substituí-los (algunhas, tecnônimos, nomes vocativos), bem como as consequências que nomear alguém, chamar alguém pelo nome ou se anunciar pelo nome têm em uma sociedade especista, sectarista, sexista, machista... Isso tudo me leva a alguns questionamentos:

- a) nomes próprios são usados com adscrições valorativas?; e,
- b) se sim, isso implica que o uso consciencioso dos nomes próprios possa demandar uma ética específica?

Talvez seja apenas um exagero de minha parte pensar que a filosofia tenha algo a dizer sobre as operações cotidianas como chamar algo ou alguém pelo nome, apresentar-me para outra pessoa por um nome, voltar-me para quem me chamou pelo meu nome, ficar atento ao ouvir meu nome (ou um homônimo) ser pronunciado em uma roda de conversação (mesmo que não esteja participando dela), reagir emocionalmente ao proferimento de um nome, referir-me a um vulto histórico pelo nome, associar certas descrições a um nome, ter ou dar um nome. Talvez não seja. Ao contrário, talvez esteja correto ao pensar que a filosofia tenha algo a dizer sobre isso e não seja exagero afirmar que essas questões são importantes; como também sustentar que elas já tomaram muitas direções, múltiplas respostas não excludentes, nas quais há diversas peculiaridades a serem consideradas. Mas, antes de tudo, pensar que, por mais que a filosofia tenha algo de muito importante a dizer sobre isso, o assunto não está encerrado, como bem colocou Cícero Barroso.

Foi ele quem primeiro me chamou a atenção para o erro de considerar a temática sobre nomes próprios como exaurida. Escreveu em sua tese de doutorado que essa questão “[...] foi devassada de uma forma tão ampla e minuciosa que fica difícil pensar em alguma questão pertinente ao seu

domínio que não tenha sido objeto de reflexão” (Barroso, 2010, p. 11). Parece ser atrevido propor que ainda tenha algo a ser dito sobre o assunto, como uma ética dos nomes próprios. No entanto, o mesmo Barroso (2010) desafiou o senso comum que dá por encerrada a discussão e trouxe para o debate a questão da relação entre eventos mentais e a pronúncia de nomes próprios. Eu também acolho a postura de que a temática sobre nomes próprios não foi exaurida: há muito ainda a ser dito. E, tal como ele, também me atrevo a falar.

Dizer isso não é o mesmo que dizer que tenho condições de dar conta das investigações que consideram o assunto encerrado e apontar aqui argumentos para provar por quais razões ele permanece em aberto. Não sou tão audacioso (ou competente). Prefiro fazer um recorte e, talvez por meio dele, mostrar essa abertura. E esse recorte, como poderei detalhar, não é arbitrário, tem a ver com aquilo que mais me incomoda: as formas como o vulgo usa os nomes próprios.

Em que sentido isso é o que mais me incomoda? E, por que, pelo fato de incomodar, estou autorizado a fazer esse recorte no debate mais comum? É uma questão terapêutica ou filosófica? Aqui preciso perguntar: é preciso escolher entre ser uma questão terapêutica ou filosófica? Não foi Heidegger (1999, p. 27-40) quem disse que questões filosóficas são também questões existenciais? Que elas precisam nos “tocar” [touché]? Não são as questões que nos tocam existencialmente que constituem o nosso “thaumatzêin” (aquela origem de todo o filosofar?). Não é também isso que lemos na *Carta VII* (341cd) e no *Teeteto* (155d) de Platão: que as questões filosóficas são como “centelhas da alma” que coexistem como causa do nosso viver? E não lemos algo parecido na *Metafísica* (VII, 1, 1028b) de Aristóteles: o “thaumatzêin” é aquele pelo qual e no qual a filosofia irrompeu e se conserva sempre, sem saída, no nosso ser? Pois bem, como esclarecer que a questão do uso cotidiano dos nomes próprios me toca

existencialmente? E, em que sentido, esse tocar a tornou, ou a torna, problemática? O simples fato de eu ter recebido um nome e as pessoas o aceitarem como meio para se referirem a mim (e, até eu mesmo, empregá-lo em diversas circunstâncias) é suficiente para dizer que é um problema filosófico? Ou que esse nome contém algumas informações a meu respeito e que as pessoas podem usá-las para fazer juízos sobre mim? Se for só isso, o problema não estaria resolvido? O que mais haveria a ser considerado e vir à tona como problema filosófico? Isso tudo não parece excessivo? O que é preciso dizer, de antemão, para posicionar esse “thaumatzeîn terapêutico”? Que nasci inominado e somente depois de vir ao mundo recebi um nome? Que essa nomeação tardia, uma vez que muitos dos pais costumam escolher os nomes da prole durante a gestação, quando não antes, não foi porque meus pais não soubessem da minha existência, mas por hábito? Por hábito quero dizer que os pais nordestinos, da década de 1970, não eram de alimentar expectativas sobre o nascimento dos filhos, pelo menos, até terem a certeza de que sobreviveriam ao parto (ou, como diziam à época, “vingar”). Devo dizer que sobrevivi e por isso ganhei um nome, como prêmio?

Talvez seja isso mesmo: dizer que nasci inominado, sobrevivi e ganhei um nome, mas acrescentar que ganhei um nome que nunca gostei dele. No início, não me preocupei muito, pois conforme é o hábito da minha região, as pessoas possuem um nome registrado e outro usual, a alcunha. Sempre tive alcunhas: Galo Branco, Vela Branca, Papinha, Betinho, Betto, frei Betto, padre Betto, Vigário... e a relação com meu nome de batismo ficou em segundo plano. No entanto, a gente cresce, e com isso algumas questões se tornam mais evidentes. O desgosto pelo nome que carrego é uma delas. Mas, e quanto às alcunhas, por que passei a desapreciá-las? Não há quem tenha uma vida inteira sendo identificado por suas alcunhas? Zé das Bestas, Maria Preá, Rita Louceira, Zefa dos

Doces, Neguin de Zefa, Bigode, Seu Lunga, Pelé, Xuxa, Roberta Miranda, Anitta... quem se importa com seus nomes de batismo? Todos os reconhecem assim. Que mal há? Não sei como cada qual se sente em relação ao seu nome de batismo ou à alcunha que o substitui; a mim, minhas alcunhas também passaram a incomodar.

Meu desconforto é manifesto sempre que preciso anunciar ou escrever meu nome. Muitas vezes deixei de responder à “chamada” em sala de aula só para não me sentir associado àquele nome (mesmo que só piorasse: a professora passava a ditá-lo mais alto, pausadamente, e todos os olhares estavam voltados para mim. “Ele é surdo”, diagnosticavam uns. “É doido”, caçoavam outros). Outras tantas vezes me imaginei com novos nomes: o nome de um herói, ator famoso, personagem de quadrinhos ou um nome nunca antes usado... Quando passei a morar em outras cidades, outros estados, levei comigo o mesmo nome desgostoso, mas ganhei a liberdade de construir minhas alcunhas, de forjar os nomes pelos quais queria ser conhecido e com os quais me apresentava. Percebi que o problema não era com meu nome de batismo ou as alcunhas que recebi, era mais profundo: não gostava do nome que me davam porque eu mesmo queria exercer o poder nominativo sobre mim.

Aos poucos, isso foi me possuindo mentalmente: o que significa dar nome a algo ou a alguém? Por que não é uma prática comum deixar as pessoas escolherem seus nomes? Por que é complicado mudar de nome? Por que a moral considera que alguns nomes são ofensivos, mas não considera o hábito de impor um nome a uma pessoa um ato violento? Em uma manhã de faxina, enquanto passava um programa na TV Cultura sobre a imposição dos nomes cristãos aos escravizados africanos, me veio esta epifania: quero estudar as questões éticas associadas ao uso dos nomes próprios, o seu significado moral. Em razão disso, meu objetivo é mostrar que existe uma ética dos nomes próprios.

Ora, sei que perguntar pelo significado de nomes próprios não é novidade. Faz parte do que há de mais tradicional na filosofia onomástica. Haack (2002, p. 92) disse que esse é o tipo de investigação que sempre se procura saber nessa área: nomes próprios possuem significado (sentido, conotação)? Se sim, que significado eles possuem? O inovador nesta proposta é que não indago pelo significado dos nomes próprios, mas do seu uso cotidiano. Quando falo “ética dos nomes próprios”, quero dizer a investigação filosófica sobre o significado moral do uso cotidiano dos nomes próprios. Além disso, a abordagem com a qual me comprometo, a pragmática, não tem sido comum para a investigação desse assunto. Não pretendo investigar o hábito de usar nomes próprios para saber o que eles são, mas para saber o que esse hábito significa, do ponto de vista da filosofia moral: o que estamos a fazer quando usamos tais nomes. Algo parecido foi executado por Montaigne (1972, p. 135-137) quando não apenas fez algumas observações acerca do uso dos nomes próprios, mas as fez sem passar por uma única linha sobre a ontologia dos nomes próprios, como ainda antecipou a reflexão de que esse uso contém questões éticas. Como ele fez isso? Ao reconhecer a existência, em sua época, de nomes benquistos (nomes da moda) e nomes, como ele escreveu, “levados a mal” (Cf. op. cit., p. 135), e se ater apenas a algumas ocorrências nas quais seus usos se tornaram problemáticos. Tenho boas razões para insistir em uma abordagem dos nomes próprios que não me conduza à sua análise ontológica, mas do uso em seus jogos de linguagem.

A primeira ação que fiz foi vasculhar a história da filosofia sob o filtro “ética dos nomes próprios”. Deparei-me com o descaso dos filósofos (desculpa meu machismo no uso do termo) sobre o assunto, especialmente os contemporâneos. Alguns poucos têm se atrevido a colocarem a questão de forma transversal, embora a encontremos em meio a discussões sociológicas e jurídicas, bem como notamos sua presença na pauta dos

movimentos sociais contemporâneos (o movimento queer, por exemplo). Poucas filósofas, quase isoladas, têm feito alguma aproximação entre o uso dos nomes próprios e as questões éticas que dele decorrem. Esse silêncio começou a me preocupar (e motivar) ainda mais. O que decidi? Desindexei a expressão “ética dos nomes próprios”, de modo a obter mais resultados, muitos dos quais não me foram inúteis, o que me deixou com algumas impressões:

- a) o debate sobre o termo “nomes próprios” tem matizes ao longo da história da filosofia, caso não tenha sido iniciado por ela própria;
- b) o material produzido pelo debate filosófico compõe, geralmente, a busca por informações seguras sobre a forma abstrata “nome próprio”, mesmo quando sua fonte primária de informação são os casos; e,
- c) com poucas exceções, o debate filosófico sobre nomes próprios está pautado pela predileção lógico-semântica para a análise do termo, fazendo da pergunta sobre a ética dos nomes próprios algo sem sentido.

Não me desanimei. Ao contrário, cheio de entusiasmo, me coloquei disposto a dialogar com as poucas pessoas que falam sobre o assunto, mantendo a conversação em aberto. Isso me ajudou a propor um objetivo para a discussão: analisar as performances morais que estão presentes no uso cotidiano dos nomes próprios, mais detidamente nos usos antroponímicos contemporâneos, como algo que lhes adscrive significado moral. Isso pode ser forçoso em alguns momentos, uma vez que muitos dos autores que foram incluídos neste texto têm algo a dizer sobre nomes próprios, sua natureza e uso, mas talvez emudeçam quando o debate invocar esse ponto da pauta, especialmente no tocante às adscrições morais que possamos vislumbrar nesse uso. Em função dessa especificidade, devo deixar claro que tenho trabalhado com duas linhas de diálogo: há autores

que participam da pauta mais geral (o uso dos nomes próprios), e outros, bem poucos, que participam da pauta específica (a performance moral no uso cotidiano dos nomes próprios).

O resultado deste diálogo é o texto que está consigo. Ele, às vezes, toma a forma de uma conversação direta, com muitas referências; outras, com citações indiretas; noutras ainda, mais propositivo, moralista, quase aulético. Há também de se notar que algumas conversas foram terceirizadas, pois me valho de “personagens conceituais” (Cf. Deleuze e Guattari, 2001, p. 84) representando formas de pensar pontos de vista da pauta proposta. Minha intenção final é mostrar que a questão existe e merece a atenção. Em função disso, esta investigação pretende se manter focada em dois pontos de interesse, coerentes com o objetivo proposto para o debate, a serem explorados ao longo da minha exposição:

- a) a proposta de uma ética dos nomes próprios consiste, primariamente, em certa compreensão pragmática, dialética e contingente da performance moral no uso cotidiano desses nomes, que vai acrescentando à entidade nomeada significado moral, a partir de outras significações (descritiva, valorativa, emotiva e prescritiva) típica dos jogos morais desse uso; e,
- b) cada uso de um nome próprio é um ato de fala, ao mesmo tempo, completo e inacabado. Completo porque pode ser resumido a si mesmo, tendo significado satisfatório e se acredita como competente, quando não suficiente, para realizar o que se pretende. Inacabado porque, por mais que se queira, ele não consegue impor limitações à continuidade de outros usos e ao aparecimento de outros significados, também completos e inacabados.

Dessas duas observações decorre minha insistência para que a questão seja acolhida no âmbito da pragmática crítica e performativa como preocupação filosófica, mas permaneça em aberto: a cada significado para

o uso de um nome próprio posso sempre perguntar “e o que mais?”. A cada vez que declarar encerrada uma discussão, alguém poderá solicitar reabri-la a partir de qualquer ponto discutido ou inserir novos assuntos correlatos ou novas evidências. Isso faz parte da própria forma argumentativa pragmática (Cf. Marcondes, 2012, p. 18). Desse modo, não estou tomando o uso dos nomes próprios a partir de primeiros princípios, de formas lógicas rígidas ou de normas que amarram todas as pontas, mas de ocorrências cotidianas desse uso, o que quer dizer que o debate pode ser recomeçado de qualquer ponto, de qualquer uso. Ele deve permanecer, essencialmente, em aberto.

Isso é, em certo sentido, lançar luz nova sobre velhos hábitos (uma vez que a questão da ética dos nomes próprios tem sido bastante negligenciada), como também é dizer mais do mesmo (uma vez que a luz que usarei é bem conhecida nossa: a linguagem comum). É, de certo modo, como escreveu Wittgenstein (PI, § 89), lançar luz sobre o que está diante de nós e não enxergamos: “Queremos *compreender* algo que já está aberto diante de nossos olhos. Porque, em um certo sentido, é *isto* que parecemos não compreender”.

O uso dos nomes próprios na banalidade cotidiana

Quando eu anuncio o desejo de levar adiante uma investigação filosófica que atende pela expressão “ética dos nomes próprios”, algumas pessoas, não sem razão, torcem o nariz para a empreitada. De imediato, parece que “nomes próprios” não têm relação com a ética, visto que “ética dos nomes próprios” é uma expressão enganadora, pois pode querer dizer que a ética é dos nomes próprios. E se “ética dos nomes próprios” levar a pensar isso, aquelas pessoas estão certas, pois, uma ética das coisas é algo estranho à própria ética, de modo que “ética dos nomes próprios” não pode significar nada desse tipo.

Com “ética dos nomes próprios”, quero dizer:

- a) a análise filosófica das performances morais cotidianas que adcrevem valores morais às entidades por meio dos seus nomes próprios (o *éthos* pensado); quanto,
- b) as performances morais usando nomes próprios feitas pelas pessoas na sua banalidade cotidiana, independente de qualquer reflexão filosófica a respeito (o *éthos* vivido).

Esse “*éthos*” pode ser capturado por meio de mecanismos de interpretação adequados, atentos à sua casuística, cuja prática mais usual tem sido a observação e análise do fenômeno vivido sob a tutela da linguagem moral. Em suma, ética dos nomes próprios é uma abordagem pragmática crítica (associada ao biopoder) e performativa (associada à performance dos atos de fala) com foco na performance moral dos usuários da linguagem comum envolvendo o uso cotidiano dos nomes próprios, cujo

interesse não é fazer uma teoria dos nomes próprios com base em questões éticas, e sim, trazer à fala hábitos onomásticos com os quais adicionamos significado moral a tais nomes, em seu uso cotidiano.

Acontece que “nome próprio” também pode ser uma expressão enganadora: às vezes, agimos como se existissem termos na nossa língua que tenham essa função por natureza. Dito isso, sinto-me na obrigação de esclarecer que estou a usar “nome próprio” como:

- a) uma expressão usual que pode ser desempenhada por qualquer signo, a critério dos envolvidos na conversação, em processos convencionais mutuamente aceitos, para fazer as vezes de um substantivo próprio; e também,
- b) aquilo que o vulgo compreende em sua banalidade cotidiana como nome próprio ou que faz as vezes de.

Por se tratar de uma investigação sobre a linguagem comum, a ética dos nomes próprios pode ser também afirmada como análise das performances morais que usam signos que funcionam como nomes próprios na banalidade cotidiana, tais como o vulgo os compreende. Performance moral, dentro desse contexto, significa:

- a) o objeto da investigação filosófica sobre a linguagem moral, dentro da perspectiva da pragmática performativa;
- b) o que as pessoas desempenham como atos de fala moral, na banalidade cotidiana, para se comunicarem ou se expressarem por meio de pontos de vistas morais; e,
- c) atos de fala morais.

E, por ser assim, o uso cotidiano dos nomes próprios, mediado por performances morais, é compreendido, também, como um jogo moral.

Como a via privilegiada de acesso aos jogos morais é a prática (se aprende o que é a virtude sendo virtuoso, diria Aristóteles), a ética dos nomes próprios me obriga a:

- a) aproximar-me da realidade na qual o fenômeno acontece: a linguagem comum; e,
- b) deixar a questão em aberto para possibilidade de novos casos nos quais meus argumentos não sejam aplicáveis, ou até mesmo, refutados.

O que vou dizer pode parecer poético – ou adesão panfletária à militância política –, mas o que tem dado suporte a esta proposta é a libertação das reflexões filosóficas onomásticas tradicionais daquilo que Wittgenstein (Cf. PI, § 593) denominou como “castelos de areia” [Luftgebäude]. Aqueles “castelos” que têm sido erguidos por teorias generalizantes, ou por meio de uma “dieta unilateral”, em torno dos nomes próprios, buscando não o seu uso, mas sua ontologia: dizer o que eles são, abstraídos das aplicações corriqueiras. Essa libertação remove os escombros dos restos desses castelos e deixa aparecer o que é importante. Deixa de se dedicar às fantasias generalizantes para se dedicar ao fundamento da linguagem em sua forma genuína (à “forma de vida” (Cf. PI, § 141-142) na qual eles dizem algo significativo) (Cf. PI, § 118).

Chamo a atenção para essa dimensão militante porque a proposta de uma ética dos nomes próprios acompanha um momento delicado do relacionamento das pessoas (físicas e jurídicas) com os signos que fazem as vezes de nomes próprios: um cenário em transformação e apropriação dos atos de fala a partir dos lugares que os interlocutores ocupam na cena conversacional: a sua territorialização. Isso está alterando significativamente a forma como tais signos são usados nos mais diversos cenários sociolinguísticos (escolar, judiciário, trabalho, afetivo, religioso). E, por mais provado que isso não seja uma novidade desta época, me atenho a ela, pois é neste tempo chamado presente que sou desafiado a pensar filosoficamente tal acontecimento, por meio de suas lateralidades.

Pensar isto, neste tempo, significa, do ponto de vista da justificação, que tanto a questão aqui apresentada quanto a sua orientação discursiva não estão soltas. Elas também não foram associadas casualmente. Existe uma tradição que tem lançado, aos poucos, um novo olhar para os modos que usamos a nossa linguagem, dentro da qual o uso que fazemos dos signos pode (e deve) ser explicado corretamente sem que se precise recorrer às entidades extralinguísticas, ou quando muito, apenas ao caso no qual a atividade linguística faz sentido. Essa tradição, cuja aproximação aqui tem se mostrado evidente, assume agora a forma do referencial teórico-metodológico para minha investigação, a saber: a pragmática crítica e performativa.

Para efeitos metodológicos (julgar a pertinência da argumentação) e morais (cooperar com as regras de solidariedade e de especificidade do diálogo), esclareço que o tema desta pesquisa é o uso cotidiano dos nomes próprios, e o problema é: como esse uso, relacionado às formas de vida, comporta um duplo jogo (de linguagem e de poder), que faz com que alguns desses usos sejam também performances morais? Dessa relação, tema e problema, extraio a hipótese com a qual me apresento ao debate, a saber: desde que considere as performances morais adscritas ao uso cotidiano dos nomes próprios, esse uso requer uma ética dos nomes próprios.

E, como me parece ser o mais adequado, começo a investigação pausando a pergunta “é o uso cotidiano dos nomes próprios uma espécie de performance moral?”, que pode ser respondida por inteiro ou decomposta, a depender do consenso que o auditório tenha sobre o que significam “performance moral” e “uso cotidiano dos nomes próprios”. Se for aceito pelo meu auditório que não há a necessidade de esclarecimentos sobre nenhuma das duas expressões e todos compartilhamos o mesmo entendimento sobre o que ambas querem dizer, ganho tempo e posso passar direto para a resposta. O contrário, que “performance moral” e “uso

cotidiano dos nomes próprios” são expressões cujos significados requerem alguns acordos conversacionais, o mais prudente é começar esclarecendo o que entendo por “uso cotidiano dos nomes próprios” e “performance moral”, bem como mostrar como a “performance moral” é uma forma explicativa e derivada do “uso cotidiano dos nomes próprios”.

2.1 A diversidade dos usos cotidianos dos nomes próprios

Na conversa entre Alice e Humpty Dumpty há uma pergunta sobre o significado do nome próprio relacionado à nomeação que pode dizer muito sobre nossa investigação. A pergunta a que me refiro está inserida no texto de Carroll (2004, p. 111), nos seguintes termos:

- Não fique parada aí tagarelando sozinha desse jeito – disse Humpty Dumpty, olhando para seu rosto pela primeira vez. – Primeiro, me diga seu nome e o que deseja.
- Meu nome é Alice, mas...
- Mas que nome bem estúpido! – interrompeu Humpty Dumpty, impacientemente. – Afinal de contas, o que significa?
- E um nome precisa significar alguma coisa? – indaga Alice com hesitação.
- É claro que precisa – disse Humpty Dumpty, com uma risadinha curta. – Meu nome representa o formato que tenho: um formato muito útil e bonito, por sinal. Mas, com um nome como o seu, você pode ser feita em praticamente qualquer formato.
- Por que você fica sentado aí em cima, completamente sozinho? – inquiriu Alice, que não estava com vontade de começar uma discussão.

A pergunta de Humpty Dumpty faz sentido ou Alice tem razão ao inquirir se nomes próprios precisam significar alguma coisa? Uma pesquisa, mesmo rápida e superficial, que insira em um buscador online o descritor “nomes próprios”, tem a chance de retornar com dezenas de páginas sobre teorias lógicas e hipóteses sustentando que eles não têm significados e que são apenas usados como termos referenciais. E, mesmo quando têm, não

é por necessidade (“eles não precisam disso”), mas por hábito associado a seus usos. Por outro lado, podemos encontrar centenas de páginas defendendo que nomes próprios possuem significados. E não só, mostrando que, em virtude de tais significados, os nomes podem ter poderes talismânicos sobre a entidade nomeada, tanto para a boa ou má fortuna, quanto para a proteção e guarda. E mais, que eles podem ser (e são) catalogados como “estúpidos” (valorados) e informam sobre a entidade nomeada (“Meu nome representa o formato que tenho”). Se há uma antroponímia que nos remete aos escritos de Stuart Mill e se estende como tradição pronta para dar razões a Alice – inclusive à arrogante postura de que o assunto está encerrado – outra, mais popular, se encarrega de lhe retirar a razão.

É justo considerar o litígio entre uma tradição filosófica de peso contra o senso comum? Contrário aos platônicos que acreditam na necessidade do “dialético” para decidir sobre esse assunto, tal como Ryle (1989), acredito que a expertise filosófica não goza de privilégios nesse âmbito. Com base nisso, considero que o litígio envolvendo tradições populares e filosóficas não é assimétrico quando se trata do uso de nomes próprios na linguagem comum. Ou, o é somente quando se trata de decidir quem tem mais habilidade com argumentos lógicos para convencer o auditório, não no dizer a verdade. Contudo, o litígio não será explorado, visto que o diálogo não foi adiante: Alice não aceitou a pauta proposta, considerando que antes precisa ser respondido se há a necessidade de nomes próprios possuírem ou não significado. Não tenho mais informações sobre a argumentação das personagens, no entanto, posso destacar um ponto específico: o significado pressuposto por Humpty Dumpty admite conteúdo axiológico (“Mas que nome bem estúpido!”). É uma postura curiosa: o nome representa o formato da entidade nomeada, e esse pode ser valorado. E, talvez, ele não esteja sozinho com essa visão; talvez boa parte do

esforço depreendido até aqui sobre a nomeação tenha sido justamente isso: representar formatos. Formatos de/para todos os tipos. O nome próprio que não desempenha bem essa função só pode ser considerado “estúpido”.

Para continuar a conversa com Humpty Dumpty, preciso indagar se é isso mesmo que ele propõe, e se for, quando um nome próprio significa algo, o que isso quer dizer? Talvez a questão usual, “nomes próprios possuem significados?”, precisa ser colocada em termos de “o que significamos quando usamos nomes próprios?”. Recolocar a questão nesses termos pode ser uma boa estratégia, pois não precisa entrar na disputa sobre a necessidade de nomes próprios significarem per se; independente da parte que cada um tome no litígio, o fato é que todos nós adicionamos significados aos nomes próprios, no uso. Nós os usamos para isto ou aquilo e conferimos significado ao que fazemos, e, por extensão, às ferramentas que usamos para fazer o que fazemos e como fazemos. Esse é um hábito da nossa cultura, é algo que está aí, como um *éthos* que emoldura nosso modo de ser.

Quando digo que conferimos significado ao que fazemos, não estou dizendo que há uma mágica que faz com que nomes próprios adquiram significado. Quero dizer que há uma performance que acrescenta significado ao nome próprio, no uso, de modo que o mais correto a dizer é que há adscrição de significado, como duas coisas que ocorrem juntas, hilemórficas. Nesse hilemorfismo, considero que o nome próprio sozinho é matéria inerte, sem vida (Cf. PI, § 432); a forma é seu uso, que o toma da inércia e lhe dá vida, no caso concreto em que ele é empregado (PI, § 116). A situação hilemórfica é o uso cotidiano dos nomes próprios. Desta feita, uma vez que assumo que o significado de uma expressão é dado pelo uso, enquanto uso, não são os nomes próprios que significam ou não significam, mas o uso que fazemos deles, com eles e por meio deles, no caso. É

preciso reposicionar a questão, mudar o foco do que os nomes próprios significam para o que significamos quando os usamos?

a) a linguagem como ferramenta e sua diversidade de usos:

Reposicionada a questão, sou levado à indagação sobre os limites do uso cotidiano dos nomes próprios: nomes próprios têm uma serventia definida ou se prestam a quaisquer fins? O que é possível fazer com eles? Para dar conta disso, optei pela análise de nossas performances ao empregá-los, ressaltando a relação linguagem e ferramenta (Cf. PI, § 11). É a melhor opção? Não sei. Minha justificativa é que essa proposta é a que mais me aproxima do fenômeno em sua ocorrência primária, como linguagem comum. E, sendo a linguagem comum o lugar natural no qual os nomes próprios são empregados livremente, essa aproximação é a que me permite resgatá-lo do seu uso metafísico: daquele emprego da palavra sem vida, sem suporte do mundo vivido (Cf. PI, § 432), que nos impõe a pergunta de Alice como questão prioritária. É esse lugar natural o melhor cenário para a explicação do que fazemos quando usamos nomes próprios na banalidade cotidiana.

Esse entendimento me leva a propor que o uso cotidiano dos nomes próprios carrega responsabilidades (estejamos ou não cientes delas), e algumas delas são morais. Ao me posicionar assim, é esperado que não apenas aponte a existência dessas responsabilidades, bem como esclareça o que estou entendendo pela expressão uso cotidiano dos nomes próprios, uma vez que ele explica o resgate do sentido corriqueiro da palavra.

Neste texto, sob inspiração de Wittgenstein (PI, § 116) e Ryle (1989, p. 7), o termo “uso” diz respeito aos costumes de cada comunidade linguística, em seus processos conversacionais cotidianos. Ele pressupõe uma economia dos atos de fala: produção, troca, interação, consumo, valor de

uso... Justamente por isso, é como “uso” que a performance linguística ganha sua dimensão mais complexa e a questão das regras sociais se torna mais evidente. De acordo com Ryle (1989, p. 7), a orientação pragmática para a análise do uso de expressões é que não se vise a propriedade da expressão ou da palavra em particular, mas “exclusivamente” o que se faz quando se usa uma expressão ou palavra em particular.

Acredito que a comparação que ele fez entre a utilização da linguagem e o de outras ferramentas é mais do que uma analogia, é a descrição do que, de fato, fazemos com a linguagem. O conteúdo dessa metáfora também se encontra em Wittgenstein (Cf. PI, § 1.11; PG, § 31) e vem sendo amplamente utilizado como ilustração do modo pragmático de compreender a linguagem: as palavras são meios que se prestam a diversos fins. Além do caso do “vendedor de maçãs” (Cf. PI, § 1), outras imagens se somam para reforçar o argumento: a “analogia da locomotiva”, na qual as palavras são comparadas às diferentes alavancas com operações diversas (Cf. PI, § 12; PG, § 58; PR, § 13); das “linhas de um mapa”, em que algumas representam estradas, outras fronteiras, divisas... (Cf. PG, § 58); do “dinheiro”, na qual as palavras têm muitos usos, como as moedas e as notas (Cf. PG, § 63)... Todas com o mesmo objetivo: mostrar como as palavras, por mais semelhantes que sejam, não são iguais, não têm um fim exclusivo ou excludente, tampouco são usadas da mesma maneira.

Quando estamos a aprender nossa língua materna *in natura*, fora do ambiente escolarizado, não memorizamos um repertório de significados para as palavras do qual lançaremos mão na primeira ocasião em que precisarmos. Ao contrário, aprendemos a manipular a linguagem, inclusive a sua dimensão não verbal e paraverbal, para ela fazer o que queremos, à medida que queremos, mesmo que não tenhamos um repertório vasto. Isso significa, como exposto por Wittgenstein (Cf. PI, § 6, 31, 150; PG, § 47, 50), que a linguagem está associada a uma forma de vida e aos jogos

de linguagem (Cf. Arruda Junior, 2017, p. 73), fazendo dela, dos jogos e dos usuários, o que cada um é, à medida que for. Assim, a linguagem é também um comportamento desenvolvido em comunidade – e reforçado por essa mesma comunidade – como construção de uma forma de vida.

No tocante aos nomes próprios, quer dizer que não é justo reduzi-los a uma única função, seja ela qual for, e declarar o resto como uso contingente. O uso cotidiano dos nomes próprios não nos autoriza isso, pois fazemos muitas coisas com nomes próprios: usamos para nomear? sim; para interpelar? também; para se referir a algo ou alguém? o tempo inteiro... e nada disso encerra o domínio da técnica ou nossa criatividade para usá-los. Também os empregamos para posicionar a entidade nomeada em uma determinada categoria axiológica ou forma de vida, ou para exercer controle sobre ela. Os limites dos usos são os da nossa imaginação, de nossas necessidades sociolinguísticas e dos jogos em que estamos inseridos, de modo que os significados adscritos não podem ser estabelecidos a priori, fora de determinada aplicação contextual do nome próprio: seu uso social, linguística e historicamente determinado. Fora da sua cena sociolinguística, nomes próprios não passam do que Montaigne (1972, p. 137) denominou como “mero som” ou “alguns rabiscos”, o que, em termos wittgensteinianos, significa que eles não passam de “palavras inertes”, “mortas”, “sem o fôlego da vida” (Cf. PI, § 432).

Dito isso, proponho que:

- (1) O significado de um nome próprio se dá na ocorrência em que tal nome é usado de determinado modo, para determinado fim, dentro de determinado jogo (de linguagem e de poder).
- (2) Se for verdade que (1), então, pensar o significado de um nome próprio é pensar o éthos específico que permite que o uso cotidiano dos nomes próprios seja do jeito que é e para o que é.

(3) Por conseguinte, pensar o uso cotidiano dos nomes próprios é pensar a performance moral que materializa esse uso, na sua forma mais comum.

Como tenho posto, pensar o uso cotidiano dos nomes próprios, por meio de suas performances morais, é fazer uma ética dos nomes próprios.

b) o uso cotidiano dos nomes próprios e sua responsabilidade moral:

É insustentável afirmar que um ato de fala não tem consequências, algumas das quais tipificadas pela ética; e seria ingenuidade imaginar que podemos usar e abusar desses atos sem causar danos (e já seria má-fé querer viver sem sofrer as consequências geradas por tais danos). Danos causados não somente ao processo conversacional, coisa que um “desculpe-me” ou “não entendi, pode repetir, por favor?” possa resolver; refiro-me a danos graves, alguns dos quais irreparáveis (Cf. Marcondes, 2017, p. 10). Dessa feita, o simples fato de nomear alguém (ato nominativo) ou interpelar alguém na rua por um nome usual (ato vocativo), pode ser um ato ofensivo em um contexto de prática de bullying, visto que a palavra, tal como a usamos, ganha significado moral que passa a integrá-la no contexto em que ocorre. Sem falar que nossa conversação, na qual empregar nomes próprios faz sentido, é parte de um jogo no qual as palavras são usadas como meios de comunicação e expressão entre os interlocutores, mas funcionam também como ferramentas para estabelecer relações sociais (e os tipos dessas relações). O uso cotidiano dos nomes próprios não é a primeira ou última instância recursal linguística na qual os interlocutores adscvem conteúdos morais às expressões corriqueiras, mas é a que me interessa no momento.

Disso decorre que:

a) existe o uso cotidiano dos nomes próprios sob diversos modos (significação);

- b) no uso cotidiano dos nomes próprios, nomes próprios podem ter diversas serventias (significabilidade); e,
- c) o significado moral adscrito ao nome próprio (que envolve significação – como esses nomes são moralmente usados – e significabilidade – para quê eles são moralmente usados) deve ser o material primordial para se analisar a performance moral que se observa no uso cotidiano dos nomes próprios.

Além do mais, considerando que a linguagem comum possui algumas “armadilhas” (mal-entendidos, malditos, incompreensões, falhas na comunicação), é coerente pensar que no uso cotidiano dos nomes próprios tais armadilhas também estão presentes, e com elas preciso tomar cuidado. Não acontece que um nome próprio possa ser motivo para tornar uma pessoa, em determinada cena, alvo de atos ofensivos, violentos, conduzindo-a até mesmo à morte? Penso, neste momento, em alguém com um “nome judeu”, no cenário da Alemanha nazista. Essa pessoa poderia ser alvo da violência da Gestapo apenas por ter essa classe de nome. Há também o bullying, que pode ser praticado contra uma pessoa em virtude do nome ou alcunha que ela possui, ou que lhe foi atribuída contra a vontade, e isso pode levá-la ao suicídio. O uso de um homônimo pode gerar danos morais irreparáveis a um dos seus portadores. Casos assim embasam minha disposição para acreditar que, na banalidade cotidiana, nomes próprios também recebem carga moral e isso pode gerar sérios problemas.

Não quero, com isso, dizer que a carga moral adscrita ao nome próprio no seu uso cotidiano só traga problemas. De jeito nenhum. Os significados adscritos a nomes próprios podem atrapalhar ou ajudar à entidade nomeada ou a quem fala “em nome dessa entidade” a depender da situação. É o contexto de ocorrência que dirá sobre a fortuna dos nomes. Morei alguns anos em São Luís, no Maranhão, e vivenciei algumas das muitas “jogadas” que podem ser realizadas envolvendo o proferimento de

um nome próprio. Perdi a conta de quantas vezes testemunhei demandas serem atendidas, ou atendidas de determinado modo, só porque as pessoas falavam em nome de “Fulano”, um famoso oligarca da região: “Fulano mandou fazer isto ou aquilo”, “Tenho aqui este bilhete assinado por Fulano, autorizando isto ou aquilo”. Não faço ideia da quantidade de benefícios que foram concedidos às pessoas que portavam “Fulano” como sobrenome, e apenas por causa disso, mas imagino que tenham sido muitos. “Em nome de Fulano” era uma expressão bastante persuasiva, cujo significado moral atingia a racionalidade técnico-administrativa e personificava o poder de modo ímprobo.

Isso é um caso. Mas, é um caso isolado? Tenho informações suficientes que me justificam acreditar que não é um caso isolado do Maranhão, tampouco do sobrenome “Fulano”. As oligarquias, a máfia, as corporações, os conglomerados, até mesmo a polícia e a religião, em vários lugares do mundo, construíram seus nomes próprios e eles se tornaram investidas de um tipo de relação de poder: “em nome de” é a expressão política que reconhece o nome próprio como aquilo que Stevenson (1938, p. 336; 1944, p. 210) denominou por “definição persuasiva”. As ações praticadas “em nome de” tem um apelo moral no qual o jogador é investido, temporariamente, da valoração adscrita ao nome. Tanto faz ser o papa que fala “em nome de Deus”, o executivo que fala “em nome da Companhia”, o policial que fala “em nome da lei”, o advogado que fala “em nome dos interesses do cliente”, o filho que fala “em nome do pai”, ou o eleitor mais miserável que leva no bolso o bilhete assinado pelo mandatário da região, para adquirir no comércio local, em seu nome, alguns quilos de comida e um pouco de tabaco.

A base que sustenta essa crítica é a de que, na aplicação de um nome próprio há uma ação humana, uma performance: essa é a última coisa a ser encontrada quando se vasculha a fundo a linguagem. A noção de que

performamos com palavras levou Austin (1990, p. 25) à criação do neologismo “performativo”, por meio do qual procurou mostrar como o significado de uma expressão está associado ao seu uso (o ato que efetivamente é realizado) e na forma como está sendo usado (as regras que tornam possível a realização). Essa associação considera tanto as intenções do falante quanto as convenções sociais em diferentes graus de formalidade: há uma dimensão subjetiva, intencional, e outra objetiva, social, que compõem o cenário de enunciação. Alguns desses cenários são, por assim dizer, morais. Desse modo, a ética dos nomes próprios deve combinar tanto os enunciados performativos (nominativo, vocativo, oblatoivo...) quanto seus contextos de enunciação para a composição do significado adscrito ao nome próprio em seu uso, por meio da performance moral. Saber como a performance moral funciona nesses cenários, me parece ser uma etapa importante para a investigação.

2.2 Significado de performance moral no âmbito do uso dos nomes próprios

Se for certo que os jogos de linguagem compõem a totalidade da linguagem e das ações com as quais ela está entrelaçada, como escreveu Wittgenstein (PI, § 7), é certo também que todo aprendizado de uma língua acontece ligado a uma forma de vida (Cf. PI, § 7, 19, 23, 241; LC, p. 134), o que inclui modos de articulação política e seus jogos de poder. Tais jogos, continuando com Wittgenstein (Cf. PI, § 6, 31, 150; PG, § 47, 50), aparecem desde cedo, por meio do desenvolvimento de três capacidades primárias da linguagem: ostensiva, lúdica e operativa.

A primeira é a capacidade de apontar coisas e associá-las a palavras, por meio do uso ostensivo, criando uma “ligação associativa” entre a palavra e a coisa (Cf. PI, § 6). A segunda é a capacidade de reconhecer e aplicar as instruções de um jogo de linguagem específico no qual o falante deve mover as peças (palavras) com destreza e da forma correta, por meio do

uso lúdico da linguagem (Cf. PI, § 31). A terceira, por sua vez, envolve a habilidade de fazer diferentes usos das palavras nas mais variadas circunstâncias (Cf. PG, § 47, 50), dominando a técnica da linguagem (Cf. PI, § 150). Dessa tríade, depreende-se que aprender a usar uma linguagem é, igualmente, aprender a desenvolver performances, inclusive morais: “Quando uma criança aprende a linguagem, aprende ao mesmo tempo o que deve e o que não deve ser investigado” (OC, § 472). Ela aprende um modo de ser, ou de dever-ser. Com isso, assumo que o aprendizado de determinada linguagem não possui apenas sentido pedagógico, possui também sentido moral, bem como que esse sentido é construído, por costume das sociedades capitalistas ocidentais, pelo controle social das instituições que se ocupam com os jogos de poder, procurando impor a vida conforme a norma (ou conformação social).

A conformação social é fundamental para que critérios de regularidade ou de pertinência sejam aplicados. Sem ela, de acordo com o que entendi de Wittgenstein (PI, § 142), não é possível que algum jogo de linguagem se sustente. E também o é de acordo com o que eu entendo sobre o texto de Foucault (2006), quando ele propôs que os enunciados se constituem segundo uma “identidade de filiação”, na qual as palavras significam não exatamente pelas singularidades do que dizem, mas por relações estabelecidas antes mesmo de o dizer. Em ambos, as relações que potencializam (ou demarcam) os atos de fala formam o “domínio de referências” (ou o “referencial”), cujo fundamento é o de que as entidades nomeadas não são “dados” da natureza, são entidades que adquirem identidade nas performances envolvendo seus nomes próprios.

Tudo que tomo como correto, bom, verdadeiro ou justo depende desse jogo. Não como o seu resultado, mas o próprio desenvolvimento. A própria noção de “eu” que fundamenta as expressões de muitas instâncias discursivas é peça linguística, articulação de poder, estabelecida neste jogo.

Assim, o juízo moral que se aplica aos estados de coisa deve ser compreendido como uma performance em um jogo moral, o uso cotidiano dos nomes próprios também. Como interrogou Wittgenstein (OC, § 515): “se meu nome não for L.W, como posso confiar no que se entende por ‘verdadeiro’ e ‘falso?’” – embora, no meu entendimento, o que há de mais importante a saber nesse jogo é: “Eu sei como eu sei que meu nome é L.W.” (OC, § 328). Saber, portanto, como o jogo dos nomes próprios funciona e o esforço depreendido na sua manutenção é decisivo para que o agente performe de forma autêntica ou inautêntica.

a) performance moral inautêntica ou a vida em conformação social:

Embora Aquiles tenha sido amplamente descrito em Homero através de epítetos, é como um nome simples que entrou para a história: como “Aquiles”, sem mais. Do mesmo modo, são de nomes simples, sem mais, que a filosofia tem se valido para exemplificar os nomes próprios como análogos de termos singulares (Cf. Haack, 2002, p. 91). A isso, tenho dado o nome de filosofia onomástica tradicional (em oposição à filosofia onomástica pragmática), uma vez que tem negligenciado o uso cotidiano dos nomes próprios. Por essa razão, tenho observado como algumas questões relacionadas ao uso cotidiano dos nomes próprios estão associadas a outras, axiológicas: performances nominativas ou vocativas (para citar dois exemplos) posicionam as entidades por meio de informações, valores e emoções que lhe são adscritas no ato de fala. E mais, tais performances ocorrem em diversos cenários (social, político, religioso, jurídico, moral, estético), implicando estratégias de controle social sobre elas, pois se inserem em uma forma de vida, um *éthos*, ao qual nos conformamos, mesmo sem intenção (Cf. Arruda Junior, 2017, p. 121), sob a forma de vida inautêntica.

A proposição garantidora que embasa essa distinção é a de que o uso da linguagem é algo *essencialmente* social, inserido nos hábitos e costumes de uma forma de vida, no nosso *éthos*. Nessa forma de vida, os movimentos são pautados por regras (Cf. RFM, 335; Z, § 587), e, em um jogo como o uso cotidiano dos nomes próprios, elas são extremamente politizadas. Nele, os agentes morais de um *éthos* tribal buscam transformar os demais em meros consumidores de moral, impondo as normas de sua tribo como *éthos* coletivo, depois, dominante, assujeitando-os à conformação social, cujo resultado é uma vida tomada por performances morais inautênticas ou “comportamento de rebanho”. A transformação do *éthos* tribal em *éthos* dominante é, tal como tem sido observada nas nossas sociedades capitalistas, um movimento violento, que Butler (2017, p. 14-15) denominou como “violência ética”. A finalidade dessa violência é a vida inautêntica, conformada, na qual a performance moral inautêntica é suficiente. A forma de vida moral dominante é a vida domada.

Domada a partir da construção de um *éthos* coletivo que não se reconhece mais como movimento plural e diversificado para, em nome da identidade moral da tribo, se valer de meios violentos e se impor como único. Tal imposição mantém certa aparência de coletividade, porque a performance moral continua sendo conforme a norma, conseguida graças à instrumentalização ou institucionalização da violência. Essa institucionalização, apesar de sua importância para manter a norma sob os ditames do coletivizado, é instrumentalizada por um *éthos* grupal tanto para se apropriar do *éthos* tribal, quanto para criar o sentimento coletivizado do *éthos* dominante, ao qual o indivíduo é assujeitado.

A aproximação entre performance moral inautêntica e assujeitamento se sustenta, com mais embasamento, quando a forma de vida é posta em questão: quando diversas pessoas começam a questionar a inautenticidade e buscam sua emancipação; quando fazem surgir, por

exemplo, mediada por manifestações sociais, questões éticas ligadas ao valor prático da linguagem. É a análise da linguagem que brota dessas manifestações, suas contestações, novas expressões e seus usos que nos mostram que a linguagem esconde e revela as jogadas dessa aproximação. Como escreveu Mosé (2018, p. 55), “[...] A língua funcionou sempre como um sistema inquestionável, como um artigo de fé; no entanto, foi exatamente no espaço permitido pela língua que os valores morais puderam se constituir e se abrigar”. Agora, é na linguagem que vem à tona a violência que se esconde sob seu uso: a pessoa não apenas tem um nome próprio, como é obrigada a se posicionar a partir desse nome.

Segundo Butler (2017, p. 21), essa denúncia foi antecipada por Nietzsche, quando ele escreveu sua *Genealogia da Moral*. Para ela, Nietzsche nos mostra que a norma moral é construída no momento em que o sofrimento se torna evidente e a pessoa acometida por ele começa a se perguntar se é merecedora ou responsável por isso. É o momento em que ela precisa “relatar a si mesma” dentro do seu sofrimento. Esse relato é mediado pelo posicionamento do indivíduo no cenário em que ele precisa confessar ou negar o que lhe é atribuído: “[...] Com isso confesso-me como causa de tal ação, qualificando minha contribuição causativa, ou defendo-me contra a atribuição” (Butler, 2017, p. 22). Justamente por isso, a confissão, como relato de si mesmo, para ser qualificada, começa com a declaração nominal daquele que confessa: “Eu, Fulano de tal, me declaro...”. Uma confissão anônima (diferente de uma denúncia anônima) é algo que não faz sentido.

Com base nessa visão, Butler (2017, p. 17-26) sustenta que, para Nietzsche e a tradição que comunga com o pensamento dele, a necessidade do relato e o posterior posicionamento do indivíduo estão associados a uma acusação ou alegação de um terceiro que está em condições de aplicar um castigo e atestar a causalidade (tomar a confissão como verdadeira ou falsa). Nessa visão, a confissão não é inaugurada na reflexividade subjetiva,

mas na exigência objetiva do outro, que interpela por meio de um poder punitivo. Esse terceiro interroga “Foste tu?”, e me coloca na situação de ter que me posicionar por meio de um relatório, de uma confissão. Assim, a confissão seria, essencialmente, a tomada de consciência de si em meio a um cenário de punição, ou em sua possibilidade, como resposta interpe-lativa (Cf. Butler, 2017, p. 26).

No entanto, ela não pactua com a tradição nietzschiana, pois não estabelece relação necessária entre interpelação e confissão. Ao contrário, procura sustentar que, mesmo sutis, existem estratégias que põem em questão a legitimidade do interrogador, como a de se recusar a responder à interrogação “Foste tu?”. A estratégia do silêncio, nesse caso, não é interpretada como fuga ou esquiva, mas mantém relação com a narrativa ou a cena de interpelação, ressignificada (Cf. Butler, 2017, p. 23). Nesse ponto, ela considerou que a análise nietzschiana não estava errada, mas apres-sada; inclusive confessa que chegou a compartilhá-la (Cf. Butler, 2017, p. 26, nota 7). Em seus termos, o que acontece é que o “sujeito reflexivo”, essencial para compreender o que confessa, quando o faz, não está apenas envolto por uma cena aterrorizante, mas, principalmente, criativa. Criativa porque não se limita à produção de “códigos de castigo” a partir dos quais se reconhece – como ela entende que seja a postura nietzschiana –, mas também de “códigos de conduta”, como ela entende a proposta foucaultiana (Butler, 2017, p. 27-29), a partir dos quais se produz. Assim, o “relato de si mesmo” não é acontecimento meramente psíquico, é produto do cenário enunciativo, de “um conjunto de normas que precede e excede o sujeito” (id. *ibid.*, p. 29), no qual e para o qual ele procura se afirmar. Em suas palavras: “[...] Não há criação de si (*poiesis*) fora de um modo de subjetivação (*assujettissement*), e, portanto, não há criação de si fora das normas que orquestram as formas possíveis que o sujeito deve assumir” (op. cit., p. 29).

b) performance moral autêntica ou a vida empoderada:

A ideia de que o sujeito deve assumir um lugar na sua própria construção deu margens a novas leituras sobre o papel do assujeitamento (Butler e Foucault viram, em determinado momento, o papel poético, criativo, do assujeitamento) e os movimentos sociais tornaram popular a expressão “empoderamento” [empowerment] como sinônimo de vida autêntica, emancipada, produtora de performances morais autênticas. Essa nova configuração criou uma antinomia entre “assujeitamento” e “empoderamento”, que eu passo a utilizá-la. Assim, a depender de qual é a resposta do indivíduo à conformação social, a performance moral pode ser uma performance moral autêntica ou performance moral inautêntica.

Como performance moral inautêntica, o assujeitamento impõe uma forma de vida conforme a norma (inautêntica), e, como performance moral autêntica, uma vida que segue a regra (autêntica), que se mostram, ambas, sobretudo, na linguagem. Esse mostrar-se não é tão simples e os jogos nos quais ele ocorre precisam acontecer (e em muitos casos, precisamos deles participar) para sabermos quais suas regras. Por enquanto, o que sei é que um nome se torna nome próprio à medida que é estabelecido como signo de comunicação, expressão e informação a partir do exercício de poder da primeira sobre a segunda pessoa, ou da primeira pessoa sobre si (em ambos os casos, podem-se ter jogadas de assujeitamento e empoderamento). A entidade nomeada passa a responder como “Fulano”, na interpelação, desde os jogos de linguagem mais primitivos: “este nome é o meu”, não porque esse nome seja meu, mas porque uma autoridade assim o instituiu. E a pessoa assim passa a se assumir, a se posicionar e ser posicionada como “Fulano”. Ora, “Fulano” é o que é em função das valorações que o definem, sejam elas inseridas em uma forma de vida autêntica ou inautêntica. A habitude leva-o a se confessar ou a se ver como

peça do jogo, cujos movimentos passam, muitas vezes, a serem limitados pelas categorias que o posicionam como “Fulano” (classe, etnia, gênero, credo). A linguagem esconde e revela essa jogada.

Esconde quando trata nomes próprios como atos de fala desprovidos de significados morais ou como expressões referenciais, sem mais, pois oculta seu caráter operacional ligado às valorações que são feitas ao empregá-los. Oculta também o assujeitamento da performance moral inautêntica ou o empoderamento da performance moral autêntica. Revela quando trata nomes próprios como ficção ligada a uma gramática social que revela um jogo de poder, visto que mantém a pessoa dentro dos limites do que ela pode ser, mas não é “totalmente determinada nem radicalmente livre”, como lembra Butler (2017, p. 31). Ao tomar consciência disso, a pessoa pode se reconfigurar em termos de nomeação e interpelação, reconstruindo os significados das categorias posicionadoras de forma empoderada.

Quando Saul teve sua experiência visual na estrada de Damasco (Atos 9:1-18), decidiu se apoderar do que estava a fazer, não mais em nome da educação religiosa para a qual e na qual foi treinado, mas em virtude da epifania que procurou entender. O apoderar-se de sua missão o levou a ressignificar-se, incluindo seu nome próprio, de “nome judeu” para “nome romano”, de “seguidor de Gamaliel” para “apóstolo de Cristo”. De um ponto de vista lógico, só há uma resposta verdadeira: “Saul e Paulo são o mesmo”; mas do ponto de vista religioso (e moral), do que cada nome significa dividido pelo acontecimento da conversão, são pessoas distintas das quais se esperam performances morais distintas.

O empoderamento diz respeito ao que a pessoa é capaz de fazer consigo e com o mundo, ou consigo diante do mundo que ela mesma, como sujeito coletivo, tem produzido. A ausência do empoderamento, cedo ou tarde, nos leva à “violência ética” que Butler (2017) denunciou, pois:

- a) sem empoderamento, o éthos tribal se impõe como éthos dominante e as outras formas de pensar as relações sociais são interditas, tomando a construção do sujeito como encerrada;
- b) sem empoderamento, o outro é interdito ou finalizado como outro, de modo a ser conformado a uma moral com regras estabelecidas e fixadas como permanentes;
- c) sem empoderamento, a institucionalização dos nomes próprios desconhece qualquer legitimidade de fala dos que são subjugados pela força da primeira sobre a segunda pessoa. A expressão nomeadora ou o ato batismal é a última palavra sobre o sujeito: “Tu és Cefas!” (Cf. Mt, 16:5-18).

Nessa linha de pensamento, acrescento que a performance moral inautêntica ganha mais espaço à medida que o poder nominativo se torna popular, banal, aceito sem questionamentos, na qualidade de fato superficial, conforme uma norma corriqueira que todos estão dispostos a seguir. Digo também que a análise do significado moral do uso cotidiano dos nomes próprios, na perspectiva de uma ética dos nomes próprios, deve considerar o ato de fala total: tanto as jogadas de linguagem quanto as de poder, tanto o contexto enunciativo, os interlocutores e seus lugares de fala, quanto a própria enunciação. Afinal, como Searle (2010, p. 255-256), escreveu, a investigação sobre o uso dos performativos não deixa de ser uma forma de tentar compreender a relação entre atos de fala e ações no geral, de modo que tais atos não ficam restritos à dimensão semântica da fala, mas abarca os acontecimentos do ato de fala. Assim, a relação entre jogos de linguagem e de poder requer uma abordagem que considere os atos de fala em sua totalidade, o que passa pela análise dos diversos performativos presentes no uso cotidiano dos nomes próprios e a compreensão dos nomes próprios como construções sociais dentro desses jogos.

2.3 Nomes próprios como construções sociais no jogo de linguagem e de poder

A linguagem é uma atividade social, portanto, um constructo que vem sendo desenvolvido ao longo dos anos por meio de múltiplos fatores que têm feito das nossas formas de vida o que elas são. Não vejo de bom tom ignorar essa interação, embora a filosofia onomástica tradicional, com frequência, tenha feito. O que tenho observado é que a habitude filosófica comum, com poucas exceções, tem sido a de considerar o ato de fala (ou apenas a proposição) como um dado, algo que está aí, na forma que está, desprezando a sua inserção sócio-histórica (a sua totalidade) e como ela influencia seu estado atual. Em contrário a essa habitude, assumo que a cena sociolinguística pode até ser compreendida de forma isolada, desde que consideradas as ocorrências pertinentes à análise do sentido da fala, mas isso não quer dizer que tal análise se encontra encerrada. É sempre possível indagar por algo a mais. Há sempre variáveis que não foram consideradas e podem, em alguma perspectiva, tornarem-se significativas. Qualquer um que faça parte do debate, pode, a qualquer tempo, inserir questões pertinentes ou solicitar esclarecimentos sobre algum ponto. A conversação filosófica não é linear nem fechada.

É essa, entre outras crenças, que me leva a perguntar: desconsiderar a multiplicidade dos fatores interativos da linguagem não seria uma postura apressada para encerrar questões que insistem em permanecer abertas? Acredito que não é vantajoso para a investigação filosófica da linguagem comum desconsiderar que a linguagem é um processo dinâmico, não-linear, uma transformação sócio-histórica. Ao considerar a historicidade dos usos cotidianos dos nomes próprios, estou pressupondo que as formas atuais e também as mais usuais de nomes próprios foram precedidas ou nem poderiam existir sem suas formas rudimentares. Que alguns signos passaram a desempenhar certas funções, dentre as quais a

de nomes próprios, não porque lhe são inatas, mas porque foram se tornando assim, nos usos. Do mesmo modo, estou considerando que essa herança onomástica tem sido administrada por meio de processos criativos envolvidos em diversas demandas sociais. Por fim e não menos importante, estou considerando que em meio às suas heranças históricas de aprendizado da linguagem e as liberdades culturais nas quais está inserido, o indivíduo ainda goza de capacidade criativa (mesmo que limitada por tantas condições), capaz de inovar cenas enunciativas, tanto no plano do mundo vivido quanto do pensado, incluindo o uso cotidiano dos nomes próprios.

a) nomes próprios no contexto do desenvolvimento social da fala e da escrita:

Quero acreditar que os modos como os usos cotidianos dos nomes próprios foram se transformando são paulatinos às mudanças nos jogos de linguagem e formas de vida de determinada comunidade linguística. A maneira como tais usos foram se estruturando tem a ver com a própria história do como a comunidade humana, com destaque para o *homo sapiens*, também foi se estruturando social e linguisticamente. O entendimento do que essa espécie fez com a linguagem e a linguagem fez com ela é fundamental para compreendermos como os significados associados aos atos de fala, incluindo o uso cotidiano dos nomes próprios, foram sendo construídos. A maravilha que é significar e expressar isso por meio de uma linguagem não é algo apartado da história do desenvolvimento dos usuários dessa mesma linguagem. É assim que um gutural prolongado ou um mero assobio já foram suficientes para funcionar como vocativo em sociedades primitivas, nas quais o desenvolvimento da fala carecia de certas condições fisiológicas, econômicas, políticas e sociais, ou então, nas sociedades que ainda mantêm esses hábitos como válidos. Cada signo, seja um assobio ou monossílabo sonoro tem sua forma usual de ser empregado e

um destino, cujos envolvidos sabem corrigir quando aplicados incorretamente. A transformação deles para composições sonoras mais complexas e formas linguísticas que envolvem nomes, prenomes, nomes de família, sobrenomes, renomes, agnomes, cognomes etc, não apenas foi acompanhada pelas condições primitivas de uso, mas são elas mesmas partes constituintes dessa formação. Sem tais condições – mesmo que resultado de ocorrências acidentais – que favoreceram o aparecimento da linguagem, diz Harari (2016, p. 30), talvez a revolução cognitiva que fez da espécie *homo sapiens* uma espécie capaz de empregar nomes próprios e filosofar sobre isso não teria sido possível.

Marcondes (2017, p. 15) parece compartilhar a mesma base argumentativa quando expôs, sem mais, que há uma crença na antropologia e paleontologia de que o desenvolvimento da linguagem e do *homo sapiens* são uma coisa só. Antes, outros autores anunciaram que a linguagem possui embasamento sócio-histórico do qual é impossível se desvencilhar, a exemplo de Wittgenstein e Chomsky. Não vou me ocupar com esse assunto, estou apenas notificando sua existência, dizendo que a articulação entre o desenvolvimento da linguagem e suas formas de vida, sejam elas sociais, econômicas, políticas... estão em um plano no qual podemos imaginar outras tantas interações, mas não é correto não supô-las.

Na linguagem escrita, graças ao registro positivo dessas atividades, há mais evidências históricas que ajudam a entender essa transformação. Por meio delas, notamos como um rabisco simples, tosco, uma marca na pedra, no corpo ou em uma árvore, ou mesmo um gesto, foi mais do que suficiente para significar o nome próprio de uma entidade (inclusive sobrenatural ou imaginária), local, astro, animal não-humano ou situação. Tal como alguns felinos riscam as árvores com suas garras para demarcar território, deixando ali sua “assinatura”, ou alguns chimpanzés modulam galhos e folhas das árvores com o mesmo propósito, não é difícil imaginar que os humanos

também começaram a usar essas técnicas para assinar seus nomes ou o nome de suas tribos. Talvez os primeiros nomes próprios tenham sido topônimos, zoônimos, nomes coletivos ou tribais. No entanto, algo foi acontecendo e essas exigências se tornaram cada vez mais complexas: novas combinações se tornam necessárias. Dois ou mais rabiscos, a combinação de signos, de sons, de regras, um pictograma... e quanto mais complexa a vida social, mais demandas devem ter aparecido. Não bastava o pictograma de um pássaro para nomear o ilustre caçador ou a divindade relacionada à caça, por exemplo; novos elementos foram sendo associados, como uma flecha junto ao pássaro. Imagino que quanto mais complexa a estrutura social e mais especial a entidade sobre a qual se falava, maior a exigência da combinação de símbolos para “representar” seu nome.

O caso do nome “Ptolomeu”, tal como se encontra na Pedra de Roseta, é um bom exemplo disso. Ele apresenta essa complexidade gráfica: o nome ilustre não pode (segundo a vontade de alguém com poder para isso) ser representado por um pictograma ou signo simples, para não ser confundido com outros nomes, inclusive outros Ptolomeus. Há algo na forma como aquele nome foi grafado que intenciona falar de um Ptolomeu específico (no caso, Ptolomeu V), que obriga ao escriba acrescentar sinais gráficos que o leitor habilitado poderá identificar sobre quem se fala. Sua escrita correta exige uma combinação específica entre grafemas, constituindo o pictograma que informa o nome daquele que se nomeia.

O limite? Tivemos que aceitar homônimos, sequências numéricas (Pedro I, Pedro II), relacionais (Pedro de Dona Maria), epítetos (Pedro caçador), agnomes (Sr. Pedro, Dom Pedro), sobrenomes (Pedro Alcântara), etnônimos (Pedro de Bolonha) e muitos tecnônimos. Contudo, dadas as dificuldades com a prática e controle social da escrita (Cf. Illich, 1971), pessoas comuns (servos, escravos, camponeses, mulheres, crianças...) não tinham um nome próprio escrito, no máximo pronunciado (quando não

eram tratadas por um nome comum ou tecnônimo). Isso insere o desenvolvimento do emprego sonoro, gráfico e gestual para significar nomes próprios no âmbito do desenvolvimento da linguagem e da humanidade. Esse desenvolvimento, por sua vez, não aconteceu de forma homogênea – vertical ou horizontal – em todas as sociedades, nem dentro de uma mesma sociedade. Mas, também não aconteceu à parte, como outra história da humanidade.

Evidências que corroboram com essa hipótese são encontradas em várias linguagens, especialmente as criptografadas ou gestuais. Na linguagem de sinais, por exemplo, um nome próprio pode ser dito de, no mínimo, duas formas: gesticulado letra a letra ou por meio do sinal característico da pessoa. Há de observar que, quando o nome é “soletrado”, a sequência de gestos é a mesma para os homônimos: duas pessoas distintas com o nome “Marcos” terão a mesma soletração, desde que na mesma linguagem de sinais. A soletração é mais usual quando precisa fornecer informações sobre alguém com o nome “Marcos” e seu sinal característico não é conhecido, sendo mais prático soletrá-lo; ou quando alguém com o nome “Marcos” precisa informar a outras pessoas que saibam falar em linguagem de sinais qual o seu nome, e não quer (ou porque não tem) se apresentar pelo sinal característico. Por sua vez, quando se opta pelo sinal característico, a performance ganha novos contornos. Não só fica dispensada a necessidade de soletrar o nome, como cada Marcos pode optar por um sinal característico diferente. Podemos ter homônimos na mesma roda de conversação e cada qual ter um sinal característico diferente. Além do mais, algumas pessoas públicas ou personagens fictícios podem ter seu sinal atribuído por terceiros, independente de elas terem ou não escolhido o sinal que as identifica.

Há, em todos os casos (tanto na história sonora, gráfica e gestual dos nomes próprios), uma relação orgânica entre os usos cotidianos dos nomes

próprios e a instituição pública de nomes próprios, incluindo nisso a relação entre o uso cotidiano dos nomes próprios e os jogos de poder. A razão que tenho para afirmar isso vem da crença de que as condições para o favorecimento de uma forma de vida estão associadas às competências que essa forma de vida precisa desenvolver. Afinal, como escreveu Wittgenstein (OC, § 286), “O que nós acreditamos depende do que nós aprendemos”. Dizer, então, que a linguagem é usada em um cenário sociolinguístico e que isso faz dela o que ela é e de nós quem somos, é considerar que há, de algum modo, articulação entre o desenvolvimento da linguagem e o da nossa humanidade (cf. Harari, 2016, p. 27). Apresento uma síntese autoral, sob a forma de três argumentos, não excludentes, com o intuito de mostrar como os que defendem essa articulação tentam prová-la:

- a) argumento da incompetência tecnológica: teria sido impossível realizar determinados feitos sem as ferramentas ou tecnologias que conhecemos e consideramos necessárias para isso;
- b) argumento da insuficiência econômica: teria sido impossível realizar determinados feitos sem os estágios ou recursos econômicos que conhecemos e consideramos necessários para isso; e,
- c) argumento da incompetência neurofisiológica: teria sido impossível realizar determinados feitos sem as condições neurofisiológicas que conhecemos e atribuímos como condições necessárias para isso.

O pano de fundo desses argumentos, tal como Childe (1971, p. 176) deixou a entender, é a hipótese de que determinadas condições econômicas favoreceram o acúmulo de experiências que, por sua vez, permitiram a manipulação dos meios e processos de produção ocasionando, ao mesmo tempo, as revoluções econômicas e científicas dos povos do passado. Por essa via, posso falar da bicondicionalidade entre as formas de vida cognitiva e os suportes materiais para elas, uma vez que não há saber fora do tempo-espaço (Cf. Auroux, 1992, p. 14): os processos

de aprendizagem que tornam os jogos de abstração cada vez mais complexos estão ligados a determinadas condições externas ao indivíduo, incluindo moradia, clima, alimentação, riscos ecológicos e materiais disponíveis. Se isso for verdadeiro, o que acontece com o uso cotidiano dos nomes próprios não pode fugir à regra. Um nome próprio é algo construído culturalmente sob determinada forma de vida, a partir de determinadas demandas e recursos, o que leva a disputas de poder em torno das formas legítimas de seus usos.

b) nomes próprios no contexto dos jogos de poder:

As atitudes cotidianas, como alertar alguém do perigo ou usar um signo para distingui-lo dos demais, identificar o emissor de uma mensagem ou seu destinatário, apesar de nosso bom desempenho, não são simples. Falantes não nascem eruditos: Adão não poderia ter um repertório preconcebido do qual pudesse extrair todos os nomes para todas as coisas. O que lhe é atribuído em Gn 2:19, é impossível do ponto de vista da pragmática. É preciso uma consciência e uma prática de uso da linguagem para poder dar conta de uma língua, o que envolve nomear os seres. Nosso desempenho linguístico é resultado de um processo complexo no qual o agente precisa dominar as ferramentas da linguagem existentes e criar outras; juntar usos descritivos com intenções referenciais, incluindo nisso valorações: “aquele velho”, “o marido da filha do caçador que matou aquela anta”, “Fulano”. Esse processo envolve uma variedade de performances, algumas das quais morais, que tanto informa (descrevendo ou apontando) quanto posiciona o indivíduo em determinada categoria social, associando-o a um papel que deve desempenhar e outros que lhe são proibidos. Se alguém me aponta para outra pessoa e diz “padre João”, uma enxurrada de significados acompanha minha performance interpretativa, que vai muito além de identificar quem é apontado como padre João. Nesse

aspecto, talvez seja justo dar crédito a Foucault (1988), quando disse que enunciados sobre o sujeito estão inseridos em um jogo de poder do “dizer a verdade” (que ele denominou de “regime de verdade”).

A verdade que tenho sobre um sujeito é mediada pelo uso cotidiano dos nomes próprios: a referência a quem falo, de quem falo e para quem falo. Por isso, concordo com as observações que Butler (2017, p. 60) fez sobre esse “regime”: o falante precisa assumir sua parte no jogo da moralidade, aquele jogo que contingentemente situa o sujeito como nome próprio e tudo o mais que se lhe adscrive. Pois, é nesse jogo, que o nome próprio e as características adscritas tomam parte da identidade da entidade nomeada, daquilo que se deve confessar como “este sou eu”. O jogo da moralidade tanto identifica quanto acusa a entidade nomeada sob as condições/finalidades de uso de um nome próprio. Ao apontar para a entidade que é padre João e dizer “padre João”, o falante não apenas me favorece a identificação de uma entidade, como também todos os juízos que estão adscritos na cena enunciativa que justifica dizer “aquele é padre João”. Essa confluência entre a performance do falante e a do ouvinte cria o significado do ato de fala enunciativo e situa a entidade nomeada em várias categorias sociais. Quando essas categorias não são flexíveis, o “regime de verdade” encarcera o sujeito como “um tal” e pode destruir a própria dinâmica da subjetividade, que insiste em ser criativa.

Mesmo o reconhecimento social, que muito tem se valido de categorias para a identificação da entidade, não pode, por mais taxativa que sejam as categorias utilizadas, querer encarcerá-la como isto ou aquilo. Pois, conforme observa Butler (2017, p. 63), o reconhecimento por meio dessas categorias sociais é uma prática comum, mas deve permanecer em aberto, uma vez que sempre há algo a mais que o sujeito pode oferecer. O reconhecimento jurídico, por exemplo, dado na sentença acerca do réu,

declarando-o inocente, não encerra o reconhecimento social que o réu possui (ele possui um nome próprio pelo qual é reconhecido e está associado a muitos outros predicados além de “inocente”). Ser reconhecido como “inocente” em um cenário jurídico, não encerra, nem mesmo nesse cenário, o reconhecimento: o réu, declarado e reconhecido como inocente, pode também ser reconhecido, em virtude da mesma sentença, como alguém que foi injustiçado, perseguido, torturado, que passou tempo desnecessário no cárcere etc. O reconhecimento da condição de inocência declarado na sentença de Sua Excelência não encerra a questão do reconhecimento, tampouco é o único juízo feito no proferimento da sentença. O ato jurídico adscrive significado ao reconhecimento social em aberto.

Noto ainda, a partir de Butler (2017, p. 63), que há cenários nos quais o reconhecimento exige a própria suspensão do juízo. O exemplo não é dela, é meu, mas creio que não lhe seria estranho: imagino o pai que começa a estranhar (desconhecer) o filho a partir dos novos comportamentos eliciados e das conversas ouvidas a respeito. Esse pai pode ter um juízo fechado sobre seu filho, acerca de quem ele é. Contudo, as novas narrativas colocam o juízo em questão. Ele pode negar as evidências e manter o juízo: “eu sei quem é meu filho”, ou suspender o reconhecimento estabelecido e indagar ao garoto quem ele é. Poder ouvir, por meio do relato do próprio interrogado, que o rapaz criado naquela casa e que aparentava ser uma pessoa, é outra totalmente diferente. A alternativa violenta é o pai manter o juízo que sempre teve sobre o filho, obrigando-o a se adequar ao seu sistema de verdade, ou, a alternativa não violenta: manter o reconhecimento social em aberto e ampliar seu repertório de verdades sobre o filho.

O direcionamento a si mesmo ou ao outro, no processo de reconhecimento social, passa não somente pelas performances sociais (algumas das quais, morais), bem como esse reconhecimento requer a mediação de

um nome próprio. Assim, se quero verdadeiramente examinar o significado dos nomes próprios, devo me aproximar o máximo possível dessas formas corriqueiras de uso; afinal, como disse Wittgenstein (Cf. PI, § 206; OC, § 83, 156; Z § 567), o que resta depois de extraído todo significado metafísico das palavras é justamente o significado corriqueiro. Esse significado, nas palavras dele, é o autêntico “sistema de referências” para o uso das palavras e sua significação.

Acredito que, na sociedade contemporânea, as formas de uso cotidiano dos nomes próprios passam pelo exercício do controle social sob diversas modalidades, cada qual com seus arranjos específicos, não exclusiva nem excludente, dialeticamente articuladas entre si, e que posso agrupá-las em conjuntos que explicam os jogos de poder e as formas de vida às quais se associam. Vou agrupá-las em categorias políticas segundo o jogo de poder e os agentes dominantes, em quatro tipos de controle social: judicial, religioso, educacional e popular.

I – controle social judicial:

O controle social judicial ocorre, sobremaneira, por meio de determinações jurídicas organizadas e legitimadas pelo Estado que limitam o uso cotidiano dos nomes próprios à:

- a) condição de pessoalidade: somente uma pessoa (física, jurídica ou formal) pode dispor diretamente de um nome próprio, durante o tempo e na forma que a lei permitir;
- b) condição de posse ou propriedade: o nome próprio pode ser conferido a objeto ou coisa, na qualidade de bem tutelado ou possuído, quando assim a lei permitir ou for assegurado pelo costume;
- c) obrigação jurídica prevista em lei;
- d) proteção contra os atos ofensivos;
- e) associação com a honra do nomeado;

- f) condição para ser considerado cidadão e portador de direitos;
- g) estética inofensiva e aceita socialmente;
- h) proteção pelo segredo nominal em casos de proteção testemunhal;
- i) garantia de usufruto e proteção jurídica do nome comercial ou de marca registrada; e, mais recentemente,
- j) relação de gênero e autoria;

II – controle social religioso:

O controle social religioso ocorre, sobremaneira, por meio de configurações religiosas ou eclesiásticas, protegidas pelo Estado, como o judaísmo, cristianismo e islamismo, que individualizam o processo de nomeação e o associam, de forma especial, a cinco fatores:

- a) fator salvífico: cada qual é reconhecido no plano da salvação pelo seu nome e ter esse nome inscrito no livro dos salvos é importante;
- b) fator poder: o uso do nome está associado a uma relação de poder na qual se destaca o poder vicarial de falar ou de realizar feitos em nome de outrem (da divindade, da instituição ou da liderança), bem como o poder nominativo sobre as entidades inferiores e o poder exorcizador para dominar o trânsito ou a permanência de entidades sobrenaturais;
- c) fator eclesiástico: especialmente nas denominações mais tradicionais, quando a conversão e a filiação religiosa que marcam o início da vida consagrada estão ligadas ao processo de nomeação religiosa, no qual o neófito recebe o nome pelo qual a comunidade o reconhecerá;
- d) fator administrativo: quando se aplicam agnomes e outros nomes eclesiásticos em substituição ou incorporação aos nomes civis dos administradores ou ocupantes de cargos eclesiásticos; e,
- e) fator honorífico: quando se acrescentam agnomes e eles estão ligados a feitos, liderança ou autoridade moral, espiritual e teológica,

mas tais condições não implicam cargos fixos ou estruturados como acontece em algumas organizações religiosas tradicionais, a exemplo de Profeta, Ancião, Teólogo, Pregador, Aiatolá, ou nos movimentos religiosos de origem popular, como Beato, Rezador, Benzedor etc.

III – controle social educacional:

O controle social educacional ocorre, sobremaneira, nas organizações educacionais ou pedagógicas operadas, tuteladas ou legitimadas pelo Estado que treinam habilidades onomásticas por meio de atividades como:

- a) uso de regras gramaticais para guiar o emprego correto de nomes próprios, desde a forma de grafá-los até as referências de gênero;
- b) hábito de confecção, escolha e aplicação de nomes próprios às personagens de produções literárias;
- c) familiaridade com nomes próprios fictícios;
- d) processo de associação de nomes próprios com descrições de feitos históricos;
- e) relações entre nomes próprios e autores, obras e períodos;
- f) treino nominativo, por meio do uso ostensivo da linguagem; e,
- g) aquele que considero o maior treino ostensivo de associação entre nome próprio e reconhecimento social: a interpelação ostensiva, que ocorre por meio da “chamada escolar”.

IV – controle social popular:

O controle social popular ocorre, sobremaneira, por meio de ações das sociedades organizadas, ou terceiro setor, inscritas ao poder estatal, que têm estabelecido como pauta de luta:

- a) o direito do portador de um nome próprio poder dispor dele para os mais diversos fins, inclusive renomeação;

- b) a proteção social e jurídica associada também ao nome nésio e à alcunha;
- c) o direito de personalidade extensivo aos animais não-humanos (doravante, animais), devidamente identificados com seu nome comum – quando se trata de espécie – e por um nome próprio – quando se trata de cada particularidade; e,
- d) extinção das regras rígidas e opressoras de gênero (especialmente as classificações binárias) ao uso cotidiano dos nomes próprios, quando assim for do interesse civil.

No tocante ao controle social em geral, o uso cotidiano dos nomes próprios está inserido no que Garelli (1995, p. 284) denominou de “área dos controles” praticados pelo aparelho coercitivo do Estado de forma dissoluta. Essa “área” se subdivide, segundo ele, em “área dos controles externos” e “área dos controles internos”. A primeira tem sido associada às ações que manipulam mecanismos coercitivos ativados contra os indivíduos, tais como: sanções, punições e ações reativas, variando em pesos diferentes, que vão desde a privação de direitos à privação da vida. Por sua vez, a segunda tem sido associada às ações que manipulam mecanismos ideológicos, ativados socialmente para a educação (inclusão e conformação social) do indivíduo na sociedade. Essa educação, geralmente, se dá por meio do processo que Illich (1971) denominou de “escolarização”, quando o Estado se torna o principal responsável pelos conteúdos, estratégias pedagógicas, formas, normas e agentes educacionais, vendido como direito social. Assim, o indivíduo aprende o que aprende sobre seu nome, as formas usuais para empregar nomes próprios, não apenas conforme os costumes, mas também porque há certos interesses que tais aprendizados ocorram na idade e na forma como são ensinados.

Como toda forma de controle, essa também é rica em contradições. De um lado, tais ações são estratégias para estabelecer controle sobre os

corpos, as performances morais inautênticas; por outro, revelam crescente preocupação social com o *éthos* da violência linguística, o que envolve formas de uso cotidiano dos nomes próprios como meios de respeito à dignidade das entidades nomeadas, as performances morais autênticas. Esses conflitos, presentes nos jogos de linguagem contemporâneos sobre os usos cotidianos dos nomes próprios, são evidências da nossa aceitação social de que tais usos estão inseridos em uma rede de performances morais, que requer, há muito tempo, uma ética dos nomes próprios.

Quando digo isso, sou desafiado a mostrar provas: quais são os usos mais comuns na nossa língua envolvendo nomes próprios nos quais a necessidade de uma ética dos nomes próprios ocorre? É público e notório que as formas mais comuns de uso cotidiano dos nomes próprios na nossa cultura são as performances nominativas e vocativas (embora não sejam as únicas). Nominativo, quando o ato de fala desempenha a função de dar um nome a algo ou a alguém, inclusive a si mesmo, cuja principal ocorrência é a nomeação (o ato de atribuir um nome, como no registro civil, ou de fornecê-lo, como no preenchimento de um questionário). Vocativo, quando o ato de fala desempenha a função de “meio para” ou “modo de” chamar algo, alguém ou a si mesmo por um nome próprio, cuja principal ocorrência tem sido a interpelação (como pronunciar o nome de alguém na rua para chamar sua atenção). Minha contribuição ao debate passa pela análise dessas duas ocorrências à luz da ética dos nomes próprios, mostrando como adscrevemos valores morais e exercício de controle social sobre a entidade nomeada por meio do uso cotidiano dos nomes próprios.

Performances morais e usos dos nomes próprios

Na narrativa bíblica, uma das primeiras atividades de Adão é dar nome às coisas (Gn, 2:19-20), o que me parece ter influenciado teorias sócio-históricas, como a de Harari (2016, p. 27-30), que procuram sustentar ser essa uma das atividades antropológicas fundamentais no desenvolvimento da linguagem e na auto afirmação da humanidade. Essa ação, no mito bíblico, pode ser interpretada como um convite à humanidade para participar da criação junto à divindade. Ela é também a forma pela qual Adão intermedeia sua relação com os outros, inclusive com a mulher: os seres recebem, cada qual, um nome conforme sua espécie (Gn, 2:23); e a mulher terá mais do que um nome, terá um nome próprio: Eva (Gn, 3:20).

A razão pela qual as outras entidades possuem um nome comum e não um nome próprio é bíblicamente curiosa: não estão à altura do homem nem lhe servem de companhia. Uma justificativa especista, evidentemente, e que tem marcado muitas culturas no processo de nomeação, bem como se encontra na base das performances morais do uso cotidiano dos nomes próprios. Quando da nomeação de Eva é também curiosa a justificativa para lhe dar um nome próprio, ou esse nome especificamente: “pois ela seria mãe de toda a humanidade”. De imediato, duas questões me chamam a atenção:

- a) os animais não podem ter nome próprio?; e,
- b) atribuir um nome próprio é uma performance que precisa ser justificada?

O exame de cada uma delas é importante para esclarecer como usamos nomes próprios na nossa banalidade cotidiana e como esse uso é rico

em ocorrências morais, embora muitas dessas atividades sejam meras conformações sociais.

3.1 Performance moral, ato nominativo e o nome dos animais

Acontece que, atualmente, em muitas culturas diferentes, os animais têm nomes próprios. Isso é uma constatação. Dessa constatação, alguém pode querer objetar a introdução deste ponto alegando que tal fato reduz a questão a um problema cultural já resolvido: algumas culturas aceitam a nomeação de animais e outras não. O ponto poderia ser legitimado dentro de um debate que se debruça sobre cultura, à parte da discussão de uma ética dos nomes próprios. Peço calma. Primeiro, porque pretendo mostrar a sua pertinência como peça importante nas jogadas envolvendo formas de vida religiosas e o controle social eclesiástico acerca das disputas de poder em torno do ato nominativo. Segundo, porque esse fato não descarta a existência de problemas filosóficos da ordem que estamos examinando: como o ato nominativo subsume conteúdos informacionais adscritos às performances morais, inclusive significados prescritivos. Ao contrário de aceitar a alegação de insignificância, defendo que essa constatação óbvia precisa ser entendida.

Quero começar apresentando a seguinte situação (S₁):

Situação S₁: Você se encontra com uma pessoa na rua que começa a falar sobre os feitos de Atena, com grande proximidade e entusiasmo. No primeiro momento, você pode ter alguma dificuldade para saber se essa pessoa está falando da personagem mítica, de quem possa ser devota ou estudiosa, ou falando de uma pessoa conhecida... até entender que se trata de uma cadela yorkshire, pertencente à família. No teste cego, tudo pode ser atribuído ao

epônimo Atena, independente da sua classe ôntica (mítica, humana ou animal). Até que você saiba sobre quem se fala, as informações que foram fornecidas associadas ao nome próprio não foram suficientes para identificar de qual classe ôntica se falava.

Uma das razões que acredito justificar S1 como possível acontecimento de ocorrência banal ligado ao uso da linguagem comum é que, com o processo de aproximação entre os humanos e os outros animais, especialmente os domésticos, o limite entre as descrições referentes a uns e aos outros foram fragilizadas, exigindo novas diretrizes morais, políticas, jurídicas e uma reflexão ética mais aprofundada. Tais relações estão inseridas em um contexto social complexo que envolve o hábito de nomear animais com nomes próprios. Esse hábito, por sua vez, exige performances morais envolvidas com a construção de novos significados emotivos e valorativos, bem como prescritivos, na sociedade contemporânea.

a) litígio entre formas de vida religiosa popular e controle social eclesial sobre o poder nominativo dos animais:

O hábito de nomear animais com nomes próprios tem me saltado aos olhos como peça importante nos jogos de poder envolvendo comunidades populares e controle social eclesial em torno da performance nominativa. Quem pode dizer o que é devido no tocante aos sacramentos dispensados aos animais? Pergunto isso como entrada, pois o hábito de nomear animais foi visto durante muito tempo pela cultura cristã como prática pagã e seus casos são, geralmente, narrados como exemplos de exageros. A Santa Sé (2002) tem ensinado que os animais, como todos os recursos da criação, estão a serviço dos humanos, não o contrário; e apesar de isso não conceder aos humanos o direito de os maltratarem (CIC, § 2415, 2418), não se deve igualá-los a nós: “[...] Pode-se amar os animais,

porém não se deve orientar para eles o afeto devido exclusivamente às pessoas” (CIC, § 2418).

A regra que devemos amar os animais é inferior à regra que devemos amar uns aos outros, visto que “outros” tem clara conotação especista. Assim, o hábito de igualar humanos a animais em afetividade (e há relação estreita entre afetividade e nomeação) é má interpretação do plano divino. No entanto, desde o advento do protestantismo, a interpretação oficial do plano divino, feita pela tradição eclesial católica não é mais tomada como inequívoca, apenas interpretação concorrente. É possível permanecer cristão e ter outras interpretações do plano. Em algumas delas, podemos amar animais e humanos na mesma medida, como “próximos” (não como “semelhantes”).

Mesmo que tenha exposto, *en passant*, a posição oficial da Igreja Católica Apostólica Romana, quero deixar claro que essa restrição não é específica da Santa Sé. Outras denominações cristãs também têm práticas discursivas restritivas sobre o assunto. Recentemente, no Brasil, um integrante da bancada evangélica na Câmara dos Deputados tentou barrar, por meio de ato legislativo, a nomeação de animais com “nomes comuns à pessoa humana” – principalmente nomes usados por fiéis da mesma denominação religiosa que a dele -. Refiro-me ao ocorrido em 2004, quando foi apresentado o Projeto Lei nº. 4.197/2004, pelo então Deputado Federal Pastor Reinaldo Lopes dos Santos (PTB/RS), com o intuito de proibir o “uso de nomes próprios, prenomes ou sobrenomes comuns à pessoa humana em animais domésticos, silvestres ou exóticos” (PL nº. 4.197/2004).

O objetivo do projeto, conforme ele divulgou nas redes sociais e na imprensa durante o tempo que manteve a proposta, seria evitar constrangimentos às pessoas que tivessem homônimos com animais. Para ele, alguém ter que conviver no mesmo cenário em que seu nome é usado por

um animal é constrangedor. As clínicas veterinárias e outros estabelecimentos comerciais fariam parte do controle social e seriam penalizados, caso descumprissem a obrigação. No entanto, após a repercussão negativa na mídia, principalmente quando simpatizantes e defensores dos direitos dos animais passaram a nomear animais de estimação com o nome “Pastor Reinaldo”, o próprio parlamentar solicitou a retirada do projeto, em novembro daquele ano, resultando em seu arquivamento.

Esse modo de ver a relação humanos x animais costuma atribuir aos outros animais natureza objetual para nossas necessidades (locomotora, laboral, alimentar, experimental e vestuário) ou para nossa caridade (cuidado e proteção). Ela interdita que animais possam ser objetos de nossa devoção (no máximo, podem ser usados como símbolos religiosos ou oferendas) ou que possam ser equiparados em afeto (animais não são iguais aos humanos e devem ocupar lugar inferior na escala de afetos – é o que está por trás do CIC, § 2418) ou em pessoalidade (animais não podem ser substitutos de humanos nem gozar das mesmas prerrogativas jurídicas). Uma implicação dessa forma de relação, no âmbito eclesiástico, é a norma (não escrita) de que animais não podem receber sacramentos. Eles podem receber, no máximo, bênçãos. Talvez por isso, embora o cristianismo – especialmente o cristianismo primitivo –, tenha incorporado muitos animais ao seu patrimônio simbólico, tais deferências são releituras do que eles significam em outras culturas e, geralmente, remetem ao Messias. Seus nomes próprios foram esquecidos e os nomes comuns resignificados como epítetos. É assim, por exemplo, que a pomba, o leão, o pelicano, o pavão, a fênix, a águia, o touro e o cordeiro – animais ligados a outros cultos como divindades ou ligados a outras divindades – foram assimilados pelo cristianismo primitivo como representação de atributos divinos. “Leão de Judá” (Ap, 5:5) e “Cordeiro de Deus” (Jo, 1:29; Ap 5:11),

por exemplo, de tradição judaica, tornaram-se epítetos de Cristo (e há muitos casos em que epítetos são empregados como nomes próprios).

Apesar de a visão oficial da Santa Sé presente no CIC (§ 2418) ser bem clara sobre o lugar que o animal ocupa, diversas comunidades populares não só têm nomeado animais com nomes próprios como os têm considerado aptos a receberem alguns sacramentos. No imaginário popular nordestino, especialmente na literatura de cordel, encontramos casos em que é concedido aos animais o direito de receber os sacramentos, tanto o batismo quanto as exéquias, além de bênçãos especiais, como no famoso “enterro da cachorra”, contado por Suassuna (2018). É bem verdade que alguns casos que apresentam essa concessão sacramental estão inseridos em um contexto de crítica à simonia, ao catolicismo oficial ou às relações de poder entre a hierarquia eclesial e o coronelismo, em desfavor do povo oprimido. A motivação para a dispensa sacramental não teria sido a dignidade do animal ou o testemunho de fé dos envolvidos, mas o poder monetário (Cf. Suassuna, 2018). Contudo, os exemplos não se limitam ao cordel. Há narrativas que fazem parte do universo jornalístico e também nos informam sobre a dispensa de sacramentos a animais. Uma dessas nos diz que, em novembro de 2018, na pequena cidade de Mogeiro, na Paraíba, um cachorro foi “batizado” pelo nome “Igor”, em ato solene, com participação do prefeito local. Na ocasião, apesar de todas as críticas, a autoridade municipal não só declarou sua alegria pelo evento como o desejo de que ele se repetisse (Cf. Sousa, 2018).

Em que sentido a introdução deste ponto é pertinente: como o batismo de um animal se torna interessante e que lugar ocupa nesta conversa? O que isso tem a ver com a alegação de que a nomeação dos animais é peça importante no jogo da moralidade envolvendo formas de vida religiosa e o controle social eclesial acerca das disputas de poder

em torno do ato nominativo? Ou, o mais importante: o que isso tem com uma ética dos nomes próprios? Antes de tudo, quero lembrar que a religiosidade cristã é muito forte na nossa cultura e o batismo ocupa lugar de destaque. Excluído o ato administrativo estatal, cujo efeito é o registro civil, o batismo é o ato nominativo por excelência: o nome próprio é legitimado no/pelo batismo. Alcinhas todos temos, mas somente o batismo, nessa visão de mundo, nos dá um “nome de verdade”, somente ele nos tira da condição de “pagão” e inscreve nosso nome na sociedade cristã. Esse é o significado valorativo mais comum quando perguntamos “o que é o batismo?”. Além do mais, o batismo foi, durante séculos, a forma comum de registro populacional no Brasil. Antes de acontecer a separação entre Igreja e Estado (e mesmo depois), o batistério fazia as vezes de certidão civil para todos os efeitos. Em diversas localidades e para muitas pessoas desassistidas pelo Estado, ainda é a única forma de registro civil existente. A nossa sociedade foi formada em torno dos rituais católicos e do poder lateral que a Igreja Católica tem exercido, o que faz com que suas práticas nominativas sejam relevantes para a nossa conversa. É por tudo isso, e mais um pouco, que o batismo de um animal é um atentado contra a barreira que separa as formas discriminatórias de uso dos nomes próprios, bem como ameaça o domínio jurídico eclesiástico que determina quem é digno ou não de receber, por meio dos sacramentos, um nome próprio. Ameaça o poder prescritivo eclesiástico para determinar quem pode ou não ser batizado.

O batismo de Igor, por mais doméstico que tenha sido, e por mais discreta que seja a cidade de Mogéiro no mapa mundial, é um ato de fala que se relaciona diretamente com o conflito sociopolítico envolvendo as disputas de poder em torno da legitimidade dos nominativos. Isso porque, tal ato:

- a) questiona quais formas de nomeação são reconhecidas pela comunidade;

- b) acrescenta laços de parentesco nas relações humanas e novas formas de apadrinhamento (o prefeito contraiu laços de compadrio com a tutora do animal), consolidados por práticas corriqueiras;
- c) torna-se ato político (local e midiático) que avança nos limites do poder eclesiástico tradicional; e,
- d) enriquece simbolicamente a performance nominativa colocando os limites da relação sacramental humano x animal em novos paradigmas: Igor passa a gozar do mesmo estatuto nominal dos humanos, foi batizado com um nome próprio (como diria o pastor Reinaldo, com “nome de gente”).

Ademais, o “batismo de Igor” é ato nominativo mais forte do que “dar o nome Igor” a um cachorro. Batizar confere um status que a alcunha não têm. Tal ato é, como me parece, evidência de como os jogos de linguagem e os jogos de poder são explicativos do uso cotidiano dos nomes próprios. No caso, o “batismo de Igor” é uma forma de empoderamento dos agentes que decidiram fazê-lo, assim como foi outrora o “batismo de negros” ou o “batismo de índios”: um grupo político, em algum momento, ganhou as disputas de poder fazendo prevalecer seus interesses e decidiu que aquela entidade possuía uma alma (exatamente isso, foi algo “decidido” a partir de um litígio, não descoberto) e, portanto, era digna de ser batizada (e contrair as obrigações morais que vêm junto com o ato), confrontando normas e práticas oficiais que a excluía.

b) adscrições morais presentes nas performances nominativas dos animais:

O empoderamento está por trás de todas as práticas nominativas de animais com nomes próprios ou somente quando se trata de batizados? Apesar da força do ato batismal no caso, acredito que a prática de nomear animais com nomes próprios compartilha um mesmo pano de fundo: os atos nominativos sobre os animais estão inseridos em mudanças

axiológicas envolvendo transformações societais. Eles são performances morais que vão sendo compostas conforme as cenas enunciativas também vão sendo construídas. Tais performances expressam nossas significações valorativas em torno dos atos de fala que envolvem nomes próprios, criando regularidades que serão subsumidas, de forma não exclusiva nem excludente, aos jogos morais.

Para sustentar isso, recorro à relação nome próprio e afecção emotiva, tal como a observo em *Caixa de Pássaros*, de Josh Malerman, e *Frankenstein*, de Mary Shelley. Nessa relação, o uso de nomes comuns para se referir aos animais pode ser um indicador de certo distanciamento afetivo. Igualmente, a prática de lhes dar nomes próprios pode ser um indicador de que o cenário que legitima esse distanciamento foi ou está em ruptura, com novas performances aparecendo; novas imagens de mundo construídas. Mas não só, acredito também que há muitos cenários nos quais nomes próprios foram conferidos a animais como forma de violência contra o nome próprio (ou contra alguma entidade conhecida que o tinha como homônimo ou era seu portador), bem como formas de expiação por meio dessa associação nome e animal.

Há muita informação antropológica, sociológica e histórica oriunda das pesquisas empíricas por trás do tipo de sustentação que acabei de propor. Detalhar isso é algo que demanda conhecimento profundo de muitas organizações sociais e suas faces históricas, coisa que não tenho. Por isso, vou me abster de dar as razões para ter afirmado o que afirmei. No entanto, como o material que sustenta aqueles discursos é o mesmo que embasa a investigação pragmática do uso cotidiano dos nomes próprios, preciso e vou escrever um pouco mais sobre a dinâmica de como os cenários vão interagindo com as performances nominativas de animais, e de como elas estão envolvidas com mudanças morais envolvendo transformações societais. Tomo as situações a seguir mais como experimentos de

pensamento para a condução do argumento do que descrições antropológicas ou informações históricas com precisão científica.

Em algumas situações, mesmo naquelas culturas onde há relação afetiva entre humanos e animais, encontramos casos em que tais criaturas não são tratadas por nomes próprios, tampouco por nomes comuns. Situações, por exemplo, envolvendo o processo de aprendizagem ou de construção da linguagem. É assim que observo e compreendo a existência de práticas pedagógicas domésticas em que prevalece o ensino do uso ostensivo da linguagem por meio da reprodução onomatopaica. Nessas situações, principalmente quando se trata de treinar as crianças a como identificar os animais, empregam-se sons como “au, au”, para cachorro, “miau” para gato, “mumm” para vaca, e os usuários passam a usar essas expressões como referentes. Tal prática (pedagógica) pode ter como suporte a crença de que o uso de um nome próprio ou nome comum para designar animais ainda é algo superior à capacidade de aprendizado da criança (sem falar que o aprendizado ostensivo de uma língua é o jogo de linguagem mais primitivo que jogamos).

Em outras situações, observo que as pessoas dão por suficiente chamar o animal pelo nome comum da espécie como é conhecido – jumento, cachorro, macaco, gato – ou se dirigir a eles por meio de sons fortes, monossilábicos e repetitivos, seja para evocá-los, afastá-los ou tangê-los. Não posso, no entanto, com base apenas nessa informação, dizer que a privação do uso de nomes próprios para se dirigir aos animais representa distanciamento afetivo. Pode ser apenas uma decisão prática. Contudo, há situações em que o interdito revela que há algo de indigno em atribuir um nome próprio ao animal, especialmente para o nome atribuído. Paradoxalmente, por essa mesma razão, passou-se a atribuir nomes próprios aos animais. A prática se perdeu no tempo, embora possa supor que os primeiros nomes próprios atribuídos aos animais tiveram como motivação a

chacota, depreciação, ofensa... e também expiação (nomeava-se um animal com o nome de um inimigo ou de uma entidade maligna para, sobre ele, atribuir tudo que considerava negativo, antes de sacrificá-lo).

No tocante à expiação, em particular, o jogo de nomear animais reúne o máximo do significado descritivo com o valorativo: é preciso impregnar o animal com as características destacadas da entidade que será simbolicamente sacrificada – uma vez que o animal é apenas o portador do nome – e que tais características sejam as mais ricas em valores possíveis. As acusações, injúrias, difamações... dirigidas ao animal expiatório são dirigidas ao nome que ele porta (assim como as honrarias e atributos, quando se trata de uma oferenda). E, aquele que porta tal nome, deve ser sacrificado. O significado descritivo estava na nomeação o tempo todo, quer sob a forma do juízo acusatório, “Fulano, tu és culpado!”, ou de um juízo oblatório, “Fulano, tu és o escolhido!”.

No jogo da nomeação envolvendo os animais, seja com fins apreciativos, depreciativos, expiatórios ou oblatórios, cães de caça e outros animais domésticos foram, provavelmente, os primeiros a receberem seus nomes. Isso passou por um processo social (que não é objeto da minha contribuição ao debate) e, em algum momento, chegou ao ponto em que lhes deram os nomes das espécies selvagens como nomes próprios: Tigresa, Leão, Jacaré; depois, os títulos de nobreza: Rex, Duque, Princesa; e, por fim, nomes humanos ou divinos: Petra, Rico, Zeus, Igor, Atena.

Noto uma constante nos dois primeiros casos. A prática de nomear animais por espécies selvagens é mais comum entre caçadores. Não sei se isso é usado como forma de empoderamento do animal caçador ou como meio para menosprezar a caça. Esse hábito, de forma não unívoca nem linear, pode ter prevalecido até a ascensão de uma nova classe social: a burguesia. Essa, por sua vez, fez com os tão exaltados e desejados títulos de nobreza o mesmo que a nobreza fez com as espécies caçadas: viraram

nomes de animais. Mais recente, com a aproximação afetuosa entre humanos e animais domésticos (agora denominados como “animais de estimação”), a relação foi transformada e alguns deles se tornaram integrantes da família, ganhando nomes humanos. Atualmente, a depender da região, alguns desses animais têm registro civil, realizados em cartórios públicos, e gozam da mesma titularidade jurídica de pessoa (coisa que muitos humanos ainda almejam).

Isso tem a ver com a definição de contexto que estou utilizando: uma vez que a cena foi alterada, novas formas de uso vão disputar novos significados para o mesmo termo (caso ele não caia em desuso). O agnome “Rex”, por exemplo, deixa de significar o título de nobreza régio e perde sua pompa quando atribuído ao cão sarnento que acompanha seu dono. A cena que imagino é um emergente filho de burguês chamando seu cão no meio da rua, que o segue obedientemente: “Rex, venha cá!”. Ali, o ato vocativo, pronunciado em alto e bom som durante o passeio pelas ruas lamentas do burgo, é também uma forma de manifesto para que todos possam ouvir e se deliciar com a brincadeira que anuncia o fim da hegemonia do poder de uma classe social e seus usos linguísticos. As circunstâncias mudaram, os usos linguísticos também e com eles os significados valorativos para os agnomes régios.

O burguês, identificado como *sine nobilitate*, cujo nome era empobrecido, sem renome, porque desprovido de agnome ou sobrenome influentes; que não tinha um brasão que pudesse chamar de seu; um ser cujo nome próprio era composto de poucas letras, no máximo ligado a uma cidade ou profissão, com duas jogadas desconstruiu o valor moral dos agnomes régios (erigidos à condição de títulos). Na primeira, passou a comprá-los, e mesmo mostrando certo interesse pessoal, acabou rebaixando-os ao nível de uma mercadoria capitalista qualquer, como o peixe que se compra no açougue ou o pão na padaria. A ressignificação

valorativa transformou em mero comércio o jogo da nomeação nobiliárquica. Na segunda, desprezando-o, atribuiu-os gratuitamente àqueles que não lhes dão nenhum valor: os animais. A cartada dessa vez foi chamar o que há de mais submisso ou irracional (com toda a carga valorativa que o iluminismo atribuiu ao animalesco) pelos agnomes régios. A resignificação foi mais cruel: reduziu a nomeação nobiliárquica ao desprezível.

As mudanças que compõem os muitos contextos em torno dos nomes dos animais, que passou do nome comum ao nome próprio, podem ser evidências de que o processo nominativo é tanto um processo de desconstrução e distanciamento quanto de aproximação. Vou falar, por enquanto, só dos dois primeiros.

Quando digo que o jogo da nomeação envolvendo animais é um processo de desconstrução e distanciamento, entendo que isso acontece porque a nomeação dos animais tem se inserido, desde cedo, na prática de retirar do nome o poder social e psicológico que lhe é atribuído e esvaziá-lo de sentido, para fazer com ele o que bem entender. Dar aos animais mais próximos (e tratados como propriedades, coisas) o nome de um perigoso e temido animal selvagem, de um honrado e desejado título de nobreza ou de uma divindade (geralmente, pagã), pode ter sido uma forma pública de anúncio de que aquele nome pode ser dito banalmente, que não é nada mais do que um *flatus vocis*. Assim, quando Dona Clotilde interpela seu animal de estimação pelo nome “Satanás”, imagino eu, não está apenas aplicando um epônimo; talvez queira mostrar, repetidamente, que não há dano algum na pronúncia daquele nome. Se as crianças da vila, presas ao imaginário popular mexicano, associam a evocação daquele nome à invocação de poderes malignos que o animal possa ter, bem como ao fato de que ter esse nome é prova de que a moradora do 71 é, de fato, uma bruxa, não quer dizer que estejam certas. Tampouco erradas. O que elas estão deixando de aprender

com a prática nominativa de Dona Clotilde é que os nomes têm o poder que nós lhes atribuímos dentro de um jogo que descreve o nosso mundo cultural, pleno de normas, valores e emoções: “não entrar na casa da Bruxa do 71”, “bruxas são más” e “medo” são apenas algumas delas.

Mesmo querendo insistir que o jogo da nomeação envolvendo animais nos sugere que o nome próprio não é um amuleto mágico (e isso seria entrar no mérito do que eles são), mas mera ferramenta da linguagem, não posso ignorar que algumas pessoas, validadas por sua cultura, continuam a empregá-los como se fossem. Não somente Chaves e seus amigos, mas tantos outros continuam a empregar nomes próprios como talismãs, para fins convocatórios, expiatórios ou oblatórios. Por exemplo, na China, segundo Watson (1986) e Cabral (2002), a onomástica presume uma relação entre o nome próprio e os destinos pessoais, de modo que passa a ser vergonhoso compartilhar com outra pessoa o mesmo nome (estamos falando de uma população com mais de um bilhão de habitantes). Naquela cultura, os homens vão ganhando nomes ao longo da vida, acumulando diferenciações pessoais, enquanto as mulheres só absorvem o nome do marido, quando casam (Cf. Watson, 1986, p. 619). O mais comum é, inclusive, que elas passem a ser nomeadas por tecônimos de parentescos: “mãe de”, “filha de”, “tia de”.

Quero acreditar que a dinâmica da nomeação dos animais passa pela ressignificação valorativa, envolvendo tanto a desconstrução quanto a reconstrução do especismo mediado por relações de necessidade e afeto. Essas desconstruções e reconstruções estão na base de performances evidentemente ético-políticas e comerciais, como veganismo, vegetarianismo e defesa dos direitos dos animais. Não vejo ninguém se opondo à hipótese de que tais performances estão envolvidas diretamente com a necessidade de discutirmos eticamente a nossa relação com os

outros animais, contudo, podemos ter deixado passar que elas têm o mesmo fundamento da prática de atribuir nomes próprios aos animais.

3.2 A questão da justificação no ato nominativo

As performances morais inautênticas têm como regra que atribuir um nome envolve a dinâmica de aproximação/distanciamento com a entidade nomeada. Isso tem se mostrado evidente na nossa relação com os animais: quanto mais distantes nos colocamos deles e mais os enxergamos como úteis ou insumos de utilidades, negamos-lhes nomes próprios. O inverso também acontece, quanto mais próximos nos tornamos, maior o empenho para nomeá-los (e até mesmo registrar oficialmente a nomeação). Talvez seja essa a razão pela qual animais de estimação possuam nomes próprios e animais criados para abate não. Isso me leva a indagar se a mesma dinâmica ocorre nas nossas relações com outras criaturas, ou com nossos semelhantes? Posso afirmar, corretamente, que a performance nominativa está impregnada de significado emotivo, pautada por essa dinâmica de aproximação e distanciamento? Acredito que sim, essa mesma dinâmica pode ser explicativa para a construção do significado emotivo associado ao uso cotidiano dos nomes próprios também quando se trata de usar nomes próprios com humanos.

a) performances morais associadas ao uso de nomes próprios em humanos:

Shelley (2001) oferece material literário que me permite tematizar a relação entre humanos e outras criaturas, mediada pela afetividade, mesmo que de forma indireta. O Dr. Victor Frankenstein, após realizar seu grande feito, se assusta com o resultado, o que lhe causa ressentimento e medo. Ele não se reconhece mais como o cientista absorto em exaltados e nobres sonhos de cura para a humanidade, nem reconhece a criatura que se encontra diante dos seus olhos como o produto desses sonhos. Tudo

vira um grande pesadelo. Sua insatisfação estética é acompanhada de forte repulsa moral contra si e a criatura, o que impediu de lhe dar um nome próprio, ou lhe fez dar vários nomes comuns depreciativos ao longo da narrativa: demônio, monstro, inimigo meu, coisa, assassino. Mesmo quando a criatura se refere a si mesma como “novo Adão”, o ressentido e amargurado Dr. Frankenstein a ignora e continua lhe atribuindo nomes depreciativos.

Dar um nome próprio à criatura, ou reconhecê-la por um, parecia-lhe obrigar a assumir parte da responsabilidade com sua criação; a estabelecer relação de proximidade e afeto com ela. E, por mais que o médico se culpasse e se sentisse na obrigação de assumir suas responsabilidades (até mesmo as indiretas) e confessar como cúmplice do crime, o que ele mais desejou foi a destruição dos problemas, “limpar a bagunça”, como se nada tivesse acontecido. Parece-me que a base moral do Dr. Frankenstein é a de que quando não há nome a ser lembrado, não há o que ficar para perturbar o sono.

Algo próximo disso encontramos no romance criado por Malerman (2015). O enredo é sobre a luta de algumas pessoas que tentam sobreviver em um cenário catastrófico, com destaque para a jovem viúva (Malorie). Durante a maior parte da trama, ela se recusa a dar nomes aos filhos, chamando-os, simplesmente, “Garoto” [Kid] e “Menina” [Girl] (que, segundo o costume da língua inglesa, na qual o texto foi escrito, são nomes comuns). Somente quando se sente segura (na Escola Para Cegos Jane Tucker), ela decide, ou sente a necessidade, de dar a cada um dos filhos um nome próprio de acordo com o costume. A passagem na qual isso ocorre é clara:

– Em Tucker, somos totalmente autossuficientes. Temos uma equipe completa de médicos dedicados a reabilitar os cegos. Este lugar deve trazer certa paz a você, Malorie. Ele faz isso comigo todos os dias.

– E vocês dois? – pergunta Constance, ajoelhando-se ao lado das crianças. – Como se chamam?

É como se essa fosse a primeira vez que a pergunta tivesse importância para Malorie. De repente, há espaço na vida dela para certos luxos como nomes.

– Esta – diz Malorie, pondo a mão ensanguentada na cabeça da Menina – é Olympia.

A Menina olha para a mãe rapidamente. Fica ruborizada. Sorri. Gostou do nome.

– E este – continua Malorie, pressionando o Garoto no seu próprio corpo – é Tom. Ele sorri, tímido e feliz.

De joelhos, Malorie abraça os filhos e chora lágrimas quentes que são melhores do que qualquer sorriso que já deu. (MALERMAN, 2015, p. 263).

A razão para o emprego de nomes como “Garoto” e “Menina” em lugar de “Tom” e “Olympia” pode ser explicada como estratégia de desapego: a maioria das pessoas está ameaçada por uma presença sombria cuja visão leva-as ao suicídio; para não sofrer com uma provável morte das crianças, Malorie – que já perdera outras pessoas queridas – decidiu não se apegar, negando-lhes um nome próprio (um luxo, no juízo do narrador, para aquela situação) que pudesse ser significativo e trazer lembranças dolorosas. Contudo, mesmo não tendo nenhuma teoria explícita sobre o uso desses nomes, ou sua ética; mesmo valendo-se unicamente da ficção para construir um cenário enunciativo sobre o uso desses nomes; ainda assim acredito que Shelley (2001) e Malerman (2015) fornecem material suficiente para sustentar que uma das ocorrências adjuntas ao uso cotidiano dos nomes próprios, compondo parte de sua significabilidade, é expressar/construir/reforçar emoções. Ou, pelo menos, estabelecer estratégias de convivência com as emoções que o uso cotidiano dos nomes próprios pode despertar.

A sustentação que faço para narrativas como essas é que a performance associada ao uso cotidiano dos nomes próprios é significada pela relação de proximidade. Talvez seja por isso que nas prisões, campos de

refugiados e hospitais, nos quais não há adesão às políticas humanitárias, pacientes, apátridas e prisioneiros são tratados por meio de sistemas alfanuméricos, e não por nomes próprios. Talvez tenha sido por isso que, nos campos de concentração, os judeus foram tratados por códigos, como são as cobaias na maioria dos laboratórios científicos e os expatriados que se encontram nos campos para refugiados.

Aqui há algo a ser acrescentado: nos campos de concentração nazifascistas, os gestores tratavam seus aprisionados por códigos alfanuméricos. Acontece que, muitos dos que foram feitos prisioneiros, o foram justamente por sua condição nominal (ter um nome judeu, por exemplo) que logo era perdida ao entrar nos campos, quando passavam a ser identificados por um número ou código alfanumérico. O ódio ao nome judeu foi a base tanto da perseguição quanto da sua substituição. Acredito que o objetivo final era exterminar não apenas o portador, mas também o nome.

O sistema alfanumérico, em casos como campos de concentração nazifascistas e laboratórios ou campos para refugiados, não se preocupa com a pessoalidade que o nome possa expressar: ele não é masculino ou feminino, judeu ou cigano, tribal, nacional ou estrangeiro... o código permite que se vivencie uma relação distanciada, fria, com a entidade nomeada (será o código alfanumérico um nome próprio em uma nova forma de relacionamento interpessoal?). Quem sabe seja por isso que relações bancárias, fazendárias ou comerciais nos tratam pelo número do CPF, como também seja por isso que “ações humanizadas” – aquelas que pretendem substituir relações de poder por relações de cuidado –, têm como uma de suas diretrizes que as pessoas (profissionais e usuárias) sejam tratadas pelo nome (ou como querem ser chamadas – incluindo o nome social).

Ter um nome, um nome social, um apelido, um código alfanumérico ou um CPF pode fazer alguma diferença para mediar relações afetivas? Se não, por que nas relações íntimas os envolvidos têm seus próprios nomes,

definidos no interior da relação (inclusive nomes alfanuméricos), ao passo que nas relações impessoais os envolvidos sequer têm nomes? O nome néscio significa apenas afastamento afetivo ou pode também significar alguma forma de proteção, ou outra coisa? Um nome carinhoso expressa sempre uma relação de proximidade afetiva, ou pode também significar uma forma de bullying? Não quero sustentar que sistemas alfanuméricos tenham um único valor prático e que não possam ser usados como nomes próprios benquistos (até porque são), tampouco que os casos que envolvem essa prática devam ser catalogados sob o mesmo juízo (até porque a diversificação dos usos não autoriza isso). Quero apenas chamar a atenção para algumas situações que podem ocorrer (mesmo que algumas ainda sejam excêntricas) no uso desse tipo de sistema como performance moral associado ao uso cotidiano dos nomes próprios:

- a) há situações bem definidas nas quais sistemas nominais alfanuméricos são usados como formas de controle social de rebanho para facilitar a implementação de políticas públicas ou programas sociais de migração e controle social, como têm ocorrido nos centros de refugiados. No seriado *Stateless*, da Netflix, sobre uma dessas experiências do passado, Akmah Ameer, refugiado afegão, teve seu nome substituído pelo código TORo76, porque o interesse recai sobre a prática burocrática do Departamento de Migração australiano que procura identificar a origem e o transporte que o trouxe ao país, tal como foram catalogados os escravizados africanos e, mais recentemente, são os animais para abate;
- b) presídios e hospitais durante muito tempo, e alguns ainda hoje, costumam usar códigos alfanuméricos como sistema nominativo sob a justificativa de evitar erros e injustiças com homônimos, incertezas na autenticidade da documentação apresentada e facilitar a administração na locomoção dos usuários ou evitar conflitos de

- interesses em torno de alguns nomes, além da facilidade da aplicação de penalidades, em protocolos presidiários, ou lançamento de procedimentos, em prontuários clínicos;
- c) instituições jurídicas e policiais, além de organizações especializadas em proteção nominal, consideram sistemas alfanuméricos como instrumentos importantes de proteção à testemunha ou a outras pessoas que precisam desse tipo de nomeação, como policiais infiltrados em áreas de risco; ou ainda, importantes compradores de itens leiloados que preferem manter o anonimato. Em situação análoga, estão os voluntários que participam de experimentos científicos e precisam ter a identidade preservada, ou os animais que são colocados involuntariamente nessas condições (uma diferença basilar entre os voluntários humanos e as cobaias animais é que, geralmente, o código alfanumérico é um substituto ao nome próprio, ao passo que nas cobaias, geralmente, é o seu único nome);
- d) além dos laboratórios e abatedouros, talvez não exista outro lugar que faça mais uso de sistemas alfanuméricos como nominativos que o setor de tecnologias. E digo isso sem conotação depreciativa. Há forte apreço por esse tipo de nomenclatura e as pessoas envolvidas criam vínculos com tais nomes, especialmente porque são tratados, frequentemente, como definições persuasivas: “isto é mais do que um carro, é um Audi A3!”, diz o admirador do modelo da marca. Quantas máquinas, sistemas operacionais, fórmulas, compostos químicos e descobertas astronômicas não têm seus nomes determinados por sistemas alfanuméricos? E não é verdade que alguns desses nomes causam grande impacto afetivo no público? O que dizer quando se escuta que é um Fiat 147? Não é apenas o R2-D2 que se tornou um queridinho do público, ou mesmo o AK-47, são

- milhares de produtos diariamente que se tornam conhecidos nominal e afetuosamente por seus códigos alfanuméricos;
- e) há casos excêntricos que podem testemunhar como há relação afetiva com os nomes próprios, e como essa relação é mediada pelo contexto axiológico no qual as nomeações ocorrem, mesmo quando se tratam de nomes comuns às máquinas, ou aos usados nos campos de refugiados. Esses casos mostram que nossas relações afetivas pressionam as formas comuns de atribuir nomes próprios às pessoas, incluindo o uso de sistemas alfanuméricos. O caso do multimilionário Elon Reeve Musk me serve como ilustração. Em 2019, ele quis registrar seu filho pelo nome “X Æ A-12”, o que gerou controvérsia na justiça e ampla divulgação na mídia. Para apaziguar ânimos e atender as orientações advocatícias, mas não deixar de lado a excentricidade e gosto pela taxonomia tecnológica, ele conseguiu fazer o registro do filho com o nome “X Æ A-Xii”;
- f) por fim, não posso esquecer que nominativos alfanuméricos sempre foram usados por integrantes das classes dominantes, quer civis, militares ou religiosas, para se referirem a si mesmos, e não enxergamos esse hábito como uma postura excêntrica, desde que seja funcional para indicar uma série. Falamos com naturalidade “Ptolomeu V”, “Dom Pedro II” ou “Papa Pio XII”. Há também casos nos quais os nomes próprios são números por extenso, como pode ser observado na família Rosado, em Mossoró-RN: Dix-Sept Rosado, Dix-Huit Rosado, Dix-Neuf Rosado, Vingt Rosado, Vingt-Un Rosado (para citar alguns). Se o caso do nome “X Æ A-Xii” causa espanto a quem não tem familiaridade com nomes próprios dessa natureza, porque parece vir de um idioma desconhecido, o povo potiguar convive muito bem com o sistema alfanumérico francês da oligarquia da segunda maior cidade do estado.

Em se tratando de antroponímicos comuns à cultura brasileira, os usos cotidianos dos nomes próprios têm em comum o fato de posicionarem seus usuários dentro de relações afetivas, ao mesmo tempo que fornecem informações sobre essa relação e seus envolvidos. Essa relação é manifesta sob diversos modos e sua interpretação correta requer inserção nos cenários de ocorrência. Por exemplo, agnomes e outros pronomes de tratamento, ou mesmo a simples pronúncia do nome composto ou do nome de registro civil (quando se tem o hábito de chamar a pessoa por uma alcunha) podem ser estratégias utilizadas para estabelecer ou revelar significados emotivos presentes na relação com a entidade nomeada, ou até mesmo anunciar uma situação de perigo. Eles não expressam apenas respeitabilidade, mas podem revelar jogadas emocionais do complexo jogo das interpelações.

A emotividade de Malorie, expressa na sua performance nominativa, estava ligada à necessidade do sentimento de segurança, na crença da sobrevivência das crianças, se elas teriam ou não forças para sobreviver. Isso encontra paralelo nas sociedades em que a vida é fortemente ameaçada e os índices de mortalidade infantil são altos. Nessas situações, o risco de morte prematura tem contribuído para que as crianças não sejam pensadas como cidadãos de fato, mas potenciais. Como um cidadão que ainda precisa vingar, se desenvolver. A cidadania infantil e o seu exercício é algo bastante recente, que vem ocorrendo em sociedades nas quais os altos índices de mortalidade infantil se tornaram fantasmas do passado. Em muitas outras, nas quais esses índices ainda são alarmantes, a criança é tratada como um ser que merece cuidados redobrados; visto mais como “anjinho” (potencial cidadão da cidade celeste) do que como cidadã da cidade terrena.

Na visão kripkeana, o nome próprio também está ligado à entidade nomeada por meio de uma história, mas ele não deixa claro se essa história

contém elementos emocionais. O mais comum é ouvir dizer que ele, uma vez que escolheu a via miliana, excluiu qualquer necessidade conotativa, e mesmo descritiva, para empregarmos nomes próprios de forma satisfatória, procurando assegurar a tese de que nomear é possível sem precisar conhecer as descrições definidas a respeito da entidade nomeada, até porque trata as descrições como “designadores não-rígidos”, em contraposição aos “designadores rígidos” (Cf. Kripke, 2012, p. 99). O falante simplesmente usa os nomes, sem a necessidade de saber o que eles descrevem, ou ter qualquer espécie de intimidade com o referente (Cf. Santos, 2012, p. 27).

Propositadamente, Kripke (2012, p. 153-154) se recusou a dar informações mais detalhadas sobre como essa “cadeia causal” acontece e quais elementos podemos inserir como parte de suas amarras; ele apenas diz que ela acontece. E acontece como uma transmissão que liga os diversos usos por diferentes falantes, obedecendo algumas condições: cada falante deve usar o nome com a mesma intenção referencial que o falante que lho repassou. Se uso o nome “Napoleão” para me referir ao meu cachorro, quebro a transmissão que usa “Napoleão” para outro referente. Assim, para satisfazer a nomeação, é preciso que o falante tenha a intenção de aplicar o nome ao referente usual com o qual aprendeu. Na proposta kripkeana, tão logo a relação de designação fique estabelecida, não pode mais ser desfeita (Cf. Branquinho, 2006, p. 541).

No entanto, enquanto usuários de uma linguagem comum, pertencentes a uma comunidade linguística, temos uma tradição de uso cotidiano dos nomes próprios que nos antecede. Essa tradição foi conferindo referência aos nomes, por meio dos seus usos, e tais nomes chegaram até nós por pertencimento a essa comunidade. Imaginar que o uso de um nome começa no falante individual, subjetivo, é um erro fundamental de muitas teorias tradicionais. Nesse aspecto, o uso cotidiano dos nomes próprios

nos mostra que o nome ligado à entidade por meio da tradição, inevitavelmente, liga-a também a uma família, sociedade, feitos, valores, gênero, credo, etnia, classe social e obrigações sociais. Se a explicação kripkeana sustenta que o uso cotidiano dos nomes próprios refere; por sua vez, o argumento antropológico sustenta que o uso cotidiano dos nomes próprios informa a relação entre nome próprio e forma de vida que a entidade compartilha.

Neste ponto, chamo a atenção para a inserção do uso cotidiano dos nomes próprios na cena em que tal uso ocorre, tanto a cena batismal quanto as cenas subsequentes. Tais cenas não se limitam a identificar a entidade por um nome próprio, mas revelam que, no uso cotidiano dos nomes próprios, os usuários pretendem mais do que criar a relação caracará; eles usam tais nomes como ferramentas para diversas finalidades, mantendo o jogo da nomeação em aberto. Pode-se dizer que o nome próprio é usado para se referir à entidade e perguntar “e o que mais?”, pois referir não é a única preocupação que temos ou o único uso que fazemos quando usamos nomes próprios corriqueiramente. Antropólogos, como Da Silva (1986), observaram que algumas sociedades consideram as obrigações morais que o nome próprio carrega tão pesadas que se recusam a dá-lo às crianças. Conforme seu relato, “o nome é uma carga demasiado pesada para o seu corpo frágil” (Da Silva, 1986, p. 67). Tais culturas consideram que pode ser muito cedo para atribuir a uma entidade, cuja certeza de sobrevivência é duvidosa, algo tão pesado. Na etnia Xavante, no centro-oeste brasileiro, na qual os índices de mortalidade ainda são altos e a sociedade é ameaçada pelas doenças e armas dos invasores, as crianças só recebem um nome próprio tardiamente. Ali, o nome próprio (e não é apenas um, mas vários) é dado por alguém, ou pela comunidade, após um ritual que comprova a capacidade de resistência e sobrevivência da criança, garantindo que ela entre para a vida adulta e possa compartilhar de

todas as obrigações sociais que a vida adulta exige. Nesse cenário, os significados mediados pelo nome próprio (e são muitos) são justificados por meio de performances morais autênticas, seguindo a norma social explícita, ritualizada. Essa seria a justificação social para os significados atrelados ao nome próprio concedido: a entidade vai sobreviver, ela aguenta o tranco da vida em sociedade, honrará cada nome recebido e poderá ser parte ativa da comunidade.

Destaco um ponto importante nessa narrativa antropológica: a preocupação primeira não é estabelecer a relação nome-entidade, mas a prova de vida, “se tenho um nome, sobrevivi”; e a missão dessa prova, honrar cada nome recebido: “eu sou digno do meu nome”. O apego ao nome próprio é tribal: ele posiciona a entidade na tribo a partir de determinado ritual que faz reverência aos seus heróis, por meio dos nomes concedidos e que devem ser honrados. Os nomes dos heróis não são concedidos aleatoriamente, mas segundo o juízo que a tribo faz das capacidades da entidade a ser nomeada: honra, força, beleza, rapidez, domínio de fala, caça etc. Dessa forma, os nomes não pertencem ao recém-nominado, mas ao patrimônio simbólico da tribo.

A prática nominativa Xavante explicita um tipo de performance moral com nomes próprios, mas não encerra a questão. Em outras culturas, as pessoas preferem correr o risco e dão nomes próprios a crianças que não foram sequer concebidas, que são apenas projetadas como desejos; ou a zígotos e embriões (na esperança de que venham a ser sua prole, ou a de alguém). Mesmo crianças condenadas por doenças crônicas ou anomalias genéticas à condição de natimortos ou morte prematura têm direito a um nome próprio, em muitas culturas. O significado emotivo adscrito na nomeação de um feto condenado à morte é expressão de uma performance moral que considera determinada forma de vida como digna de um nome próprio, tanto quanto são as práticas Xavante. Essa performance mostra que o uso

cotidiano dos nomes próprios não é desprovido de significado; ao contrário, ele está impregnado de valor emotivo, por meio da dinâmica de aproximação e distanciamento, conferindo significado emotivo. Essa dinâmica, contudo, não encerra o significado desse uso. Há outras ocorrências que devo considerar, mantendo a questão do significado em aberto.

Por performances como essas, posso afirmar que há significado adscrito no uso cotidiano dos nomes próprios e mostrar isso em alguns casos, mas não posso acertadamente dizer que o que foi mostrado é o significado desse uso. Que o caso mostrado encerra todas as possibilidades de qual é o significado. O objetivo aqui não é dizer, mas mostrar. E, mostrar, nunca é mostrar tudo: sempre que mostro uma parte do objeto, outras ficam ocultas.

Falando em ocorrências, volto ao mito adâmico e a algo que gostaria de retomar: nomear alguém é algo que precisa ser justificado? Se precisar, significa que há uma forma correta de fazê-lo? Dizer sobre Eva que ela seria mãe de toda a humanidade é o mesmo que descrevê-la? Não estaria mais para uma prescrição? Que tipo de consulta foi feita a Eva sobre a função materna e a responsabilidade que lhe foi atribuída? Pelo que li no texto sagrado, a ela, simplesmente, foi atribuído, por outra pessoa (um homem, no caso), ser “mãe de toda a humanidade”. E se Eva não quisesse exercer essa função? Em que sentido as obrigações que acompanham a nomeação (como no caso de Eva) podem ser problemáticas? Esse é o tipo de questão que precisa ser desenvolvida.

b) adscrições morais presentes na performance nominativa:

Como mostrei até aqui, a performance nominativa não é ato simples. Ela é realizada em uma cena enunciativa na qual usar um nome significa algo: tanto há modos de fazê-lo quanto finalidades. A cena enunciativa é explicada considerando as disputas sociais, econômicas, políticas, jurídicas, religiosas e intelectuais intensas que a compõem e caracterizam a

dimensão objetiva. Além disso, há adscrições que sugerem que, na banalidade cotidiana, nomes próprios são usados tanto para informar quanto para posicionar, valorar, expressar emoções e criar obrigações, que caracterizam a dimensão subjetiva. É por isso que afirmo que, no uso cotidiano dos nomes próprios, ações diretas (ocorrências sociolinguísticas) são acompanhadas por outras indiretas (ocorrências morais).

Tais ocorrências são múltiplas e distintas: algumas pessoas podem se sentir incomodadas com o nome próprio que lhes é atribuído; outras não acharem conveniente pronunciar certos nomes próprios em público, uma vez que os julgam de uso privativo, vexatórios ou humilhantes; outras, ainda, acharem determinados nomes próprios lindos... Some a tudo isso o fato de que, neste mundo, nomes próprios não são usados apenas como pares funcionais para identificar a relação cara-crachá: eles não são usados apenas para estabelecer associação nome-entidade, identificando a entidade sem lhe dizer mais nada a respeito. Nomes próprios são usados para fazer outras associações, como gênero, etnia, classe social, patente militar, profissão, grau acadêmico etc. É também por razões como essa que Muhammad Al-Zanin tem um tratamento diferenciado de Robert Smith ao desembarcar no John F. Kennedy International Airport, depois dos acontecimentos com o World Trade Center. O caso de ele ter como nome próprio “Muhammad Al-Zanin” o seleciona como apto a fazer parte do conjunto de indivíduos que caem sob determinados juízos morais, o que pode implicar atitudes de controle policial, algumas das quais violentas. As adscrições começam incluindo juízos do tipo “Muhammad Al-Zanin é nome árabe”, passando por outros como “árabes foram responsáveis pelos ataques aos EUA, especialmente contra o World Trade Center”, até “árabes são potenciais ameaças”. A proposição moral “devemos ficar de olho em potenciais ameaças”, leva à indagação “que tipo de árabe é Muhammad Al-

Zanin?” e aos procedimentos policiais aplicados. Somente um dos passageiros é parado e revistado “aleatoriamente” pela polícia aeroportuária... adivinhe qual dos dois tem mais chances de ser o “escolhido”?

A violência praticada em nome dos interesses do Estado e da Segurança Nacional cria seus bodes expiatórios e seleciona-os, dentre outros critérios, também pelos seus nomes próprios. Ora, Muhammad Al-Zanin não poderia ser um americano tranquilo e pacífico que apenas teve a sorte de receber tal nome? E Robert Smith não poderia ser um franco-atirador armado e com planos para matar naquele mesmo dia o maior número de alunos da escola onde estudou e contra os quais nutre raiva e desejo de vingança? Em que sentido a seleção do “perigo” pelo nome próprio ajudou no controle? A loteria foi a única variável considerada? O que foi, de fato, a escolha das autoridades policiais aeroportuárias? Se mantenho o argumento da loteria e que a escolha foi um caso de azar, como justificar que nos EUA “nomes estrangeiros” são, via de regra, tratados com certa inferioridade? Observe com o que estão associados esses tipos de nomes – quais suas etnias, classes sociais ou ocupações trabalhistas – nos filmes estadunidenses: o motorista de táxi tem nome indiano; a faxineira, a babá e o traficante nomes latinos; o mafioso ou chefe do crime nome chinês ou italiano. Ao homem branco, com nome típico inglês, cabe o papel do bem-sucedido, patriota, cristão, geralmente, com desfecho feliz na história.

Roma fez algo parecido: não suportou que “nomes bárbaros”, nem mesmo quando se tratavam de nomes próprios, invadissem o império e que seus cidadãos, filhos e filhas adotassem nomes estrangeiros. A romanização dos “nomes bárbaros” não poupou nem mesmo os deuses, lugares ou acontecimentos naturais. Mas Roma não apenas romanizou os nomes estrangeiros, ela moldou as entidades nomeadas à sua imagem e semelhança, de modo que tudo passou a ter a face romana. Quando o cristianismo adentrou o império, por exemplo, não é apenas o nome

“Yehoshua” que é latinizado para “Iesvs”, a expressão pictórica também: o líder religioso de origem judia vira um típico ariano, e mais tarde, graças ao poder pictórico dos latinos, o galã branco, alto, malhado, de olhos azuis com os cabelos impecáveis de alguém que tem tempo para mantê-los hidratados e escová-los todos os dias.

Há algo profundo nas performances do uso cotidiano dos nomes próprios que não aceita que um nome próprio seja desprovido de informações, de valorações e de prescrições. Quando pergunto a alguém “quem é você?”, na maioria das vezes, me contento em ouvir como resposta “sou Fulano”, como se tivesse perguntado “qual seu nome?”. De modo semelhante, quando pergunto “quem é Machado de Assis?”, quero saber algo além da acusação ostensiva, “aquele ali” (no caso de estar em uma galeria na qual há uma foto dele pendurada na parede). Apontar alguém e dizer “Fulano” pode até atender a certos critérios indexicais, dentro de uma conversação específica (quando a pessoa deseja localizar a outra em determinado espaço), mas não encerra as possibilidades de uso do nome próprio, tampouco deixa de informar e julgar Fulano: como raça, gênero, etnia, classe social e tantas outras ocorrências.

Quando Hermione Granger (da saga Harry Potter) foi interpretada no Lyric Theatre, na Broadway, em Nova Iorque, no ano de 2018, por Noma Dumezweni, atriz britânica, natural de Essuatíni (na África Austral), alguns fãs no mundo inteiro protestaram contra uma Hermione negra. Não há, no entanto, razões literárias para sustentar esse protesto: nos livros publicados por J.K. Rowling, nada é dito sobre a cor da pele ou traços étnicos da melhor amiga de Harry Potter, embora a autora descreva com detalhes os cabelos dela. Nessa descrição, eles são apresentados como incontroláveis, indomáveis e livres, caracterizados como fios castanhos, cacheados e sempre volumosos, apelidados pela autora de “juba” (Cf. Rowling, 2001, p. 328).

No cinema, uma versão bem diferente de Hermione Granger foi oferecida ao público quanto aos cabelos. Até o terceiro filme, eles possuíam alguns cachos e tom castanho, mas controlados, que vão perdendo volume ao longo da sequência. A partir do quarto filme (quando ela realiza uma espécie de alisamento mágico para participar do baile com os campeões de cada Escola para o Torneio Bruxo), os cabelos passam a ser lisos e louros (no livro, a transformação é revertida). Hermione passou, desde então, a ser apresentada como uma típica garota urbana da classe média londrina. Talvez a visão cinematográfica tenha dado uma cara ao nome da personagem e os fãs mais apegados a isso tenham dificuldades para abstrair a relação Emma Watson = Hermione Granger. Ou, quem sabe, sejam outros tipos de adscrições mais violentas que os fazem reagir à atuação de uma negra em um papel importante. Fato é que criamos nossas associações com os nomes próprios e os empregamos, supondo-as.

Sabe aquela história da pessoa que encontrou a outra pela primeira vez, após ouvir falar dela e soltou: “pelo nome, tinha uma imagem diferente de você”? Acontece. Como acontece também:

“Ayala! Nossa, pelo nome pensei que fosse mulher”;

“Esse seu nome é árabe?”;

“Teu nome é uma homenagem a alguém?”;

“Está na cara que teu pai gostava muito de futebol quando deu teu nome”;

“Não gosto muito, mas aprendi a conviver com meu nome”;

“Devo me referir a Pabllo Vittar como cantor ou cantora?”;

“Acho tão engraçado o nome daquela pessoa que me dá vontade de rir”;

“Só podia ser pobre para ter um nome desse”.

Em razão de posturas assim, sustento que há responsabilidade moral ao dar nome aos seres, especialmente nomes próprios, pois a associação

nome-entidade é mais complexa que a relação referencial ostensiva, razão pela qual acho cedo encerrar o assunto, principalmente com uma teoria que desconsidere adscrições morais presentes nessa relação. Teimo em sustentar que ocultar deliberadamente que tais adscrições sejam parte do que faço ao usar cotidianamente nomes próprios é desconhecer o que de fato estou a fazer ao usar nomes próprios: na banalidade cotidiana, ao usar nomes próprios, estou também a fazer conotações. Tais usos tanto informam algo a respeito da entidade nomeada quanto a posicionam a partir do conteúdo informado, de onde tenho proposto que há performances morais envolvidas no uso dessa classe de nomes: nomes próprios são empregados juntos a operações axiológicas nas quais valores morais também são adscritos.

Por exemplo, o termo “Papa Francisco” funciona como nome próprio que, por sua vez, remete, pelas informações que disponho, ao atual bispo de Roma, ao 266º papa da Igreja Católica, ao homem nascido em Buenos Aires, em 17 de dezembro de 1936, e batizado com o nome “Jorge Mario Bergoglio”. Isso quer dizer que o nome “Papa Francisco” possui significado descritivo: ele tem conteúdo informacional tanto do ponto de vista histórico quanto biográfico, político e religioso. Mas, não somente, ele também tem significado prescritivo: seu uso cai sob certas obrigações criteriosas. O uso do termo “Papa Francisco” para significar o que pretende só será aceito como correto dentro de determinada tradição católica e enquanto nenhum outro papa adotar o nome “Francisco” (supondo que haverá outros papas após esse). Se isso acontecer, o termo “Papa Francisco” cairá em desuso e, em seu lugar, será usado “Papa Francisco I”: o cardeal Jorge Mario Bergoglio não terá mais o nome papal “Francisco”, e sim, “Francisco I”, de modo que o uso do termo “Papa Francisco I” remeterá o conhecedor de história papal tanto ao cardeal Jorge Mario Bergoglio, quanto ao Papa Francisco II. Uma vez que o uso do termo “Papa Francisco” caia em desuso, não estarei mais autorizado a dizer que o cardeal Jorge Mario Bergoglio foi o único bispo de Roma a utilizar o

nome “Papa Francisco” (valorização de exclusividade). Em lugar disso, direi que o cardeal Jorge Mario Bergoglio foi o primeiro bispo de Roma a usar o nome “Papa Francisco” (valorização de posição).

Chamo a atenção para o fato de que a sequência numérica dos nomes próprios quer dizer apenas que eles pertencem a uma série de homônimos, e somente dentro dessa série faz sentido nomeá-los assim. Não digo que aquele que saiba quem é o “Papa Francisco I” saberá ou tem a obrigação de saber quem é o “Papa Francisco II”. Minha sustentação é que o emprego de um termo remete à obrigação de saber do outro. Posso saber quem foi o “Papa João XXIII”, mas não saber nada acerca de nenhum outro que usou o nome papal “João”, contudo, sou obrigado a saber que existiram (ou se supõe terem existido) vinte e duas pessoas que ocuparam o trono papal com o nome “João”.

A sequência de informações que dei sobre o nome “Papa Francisco” mostra que ele possui significado descritivo, porque informa sobre a história do ato batismal do cardeal Jorge Mario Bergoglio, bem como significado prescritivo, ligado ao hábito da nomeação dos papas (a sequência alfanumérica), e valorativo, porque remete à pessoa que ocupa o cargo de “bispo de Roma” e porta tal nome, ter escolhido um nome nunca dantes usado, ser um latino-americano, jesuíta e outras peculiaridades incomuns. Mas, isso não é tudo. Graças às informações político-religiosas que disponho acerca da expressão “Papa Francisco”, posiciono axiologicamente esse nome como o “bispo de Roma” e tudo o que isso acarreta, inclusive ser o chefe da Igreja Católica Apostólica Romana, gozar da condição de infalibilidade entre seus fiéis, ser porta-voz de Cristo na Terra, ser a autoridade máxima do Estado do Vaticano e responsável pelo Banco do Vaticano. Posso catalogar múltiplos significados valorativos associados ao nome “Papa Francisco”, em várias classes: significado político, religioso, econômico, histórico ou mítico. Ou excluir alguma dessas classes e reduzi-las a

uma única, ressignificando-o, mas não posso dizer, acertadamente, que não possua nenhuma classe de significado valorativo (só é possível ressignificar o que foi significado).

E tem mais. O nome papal cria obrigações ao portador, muito antes do ato nominativo, que é também sua investidura no cargo. Inclusive, esse é um clássico exemplo no qual os dois significados para a expressão “nomeação” se juntam: o ato de fala de escolher o nome papal é também o ato político de tomar posse no cargo máximo da Santa Sé, como continuação do que ocorreu com Simão, quando a nomeação Cefas (Pedro) e a missão papal são dadas ato contínuo. Continuando: a investidura papal traz consigo muitas obrigações morais, não apenas como líder espiritual, mas também como líder político, social e econômico. Como liderança, especialmente espiritual, o nome papal é rico em significado emotivo, alguns dos quais contraditórios e inconciliáveis. Não faço a menor ideia de quais são todos esses significados, mas posso supor que eles existam e que é possível enumerar alguns. Por exemplo, a enunciação do nome “Papa Francisco” remete o católico praticante ao imaginário da humildade, da reforma eclesial do século XIII, do compromisso com os mais empobrecidos, com o planeta e as criaturas não-humanas e indefesas, tal como o homônimo santificado. Que o uso desse nome próprio vem carregado de simbolismo, como o de ser o único papa latino-americano e jesuíta (até agora), ou de ser o “papa do fim do mundo”. Que o nome “Papa Francisco” está sendo associado por uns aos anseios reformistas e, por outros, ao retorno das ameaças seculares à tradição eclesial. Alguns associam o nome papal ao cardeal político argentino da teologia da libertação; outros, ao jesuitismo influente no Vaticano ou ao populismo iniciado por João Paulo II. Não vou sequer mencionar significados emocionais mais diretos, como por exemplo, alguém visitar ou receber a visita do Papa Francisco, ou ter um

filho batizado por ele... minha intenção é mostrar que o termo “Papa Francisco” é rico em adscrições que contribuem para a construção da hipótese de que ela tem significado tanto descritivo quanto emotivo e, consequentemente, efeito perlocucionário.

Outro caso, também envolto em ressignificações religiosas, com significado tanto descritivo quanto emocional e consequências perlocucionais, envolve um dos nomes próprios mais famosos do imaginário cristão. Trata-se do nome “Lúcifer”, que talvez não seja mais usual para nomear humanos, mas foi, especialmente quando usado como teóforo de Cristo. Refiro-me, particularmente, à Vulgata, na qual esse nome aparece como adjetivo de Cristo. Exemplo disso é esta citação bíblica: “Et habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco, donec dies illucescat, et lucifer oriatur in cordibus vestris (2 Pe, 1:19). O nome era bastante popular entre os primeiros cristãos latinos, de modo que há até um santo católico com esse nome (São Lúcifer Calaritano – do século IV), e, como teóforo, o nome “Lúcifer” permanece mantido, até os dias de hoje, no hinário católico, como podemos observar no cântico *Exultet, Praeconium Paschale*, cujo final diz o seguinte:

[...] Flammas eius lucifer matutinus inueniat
 Ille, inquam, lucifer, qui nescit occasum
 Christus Filius tuus,
 Qui, regressus ab inferis,
 Humano generi serenus illuxit,
 Et vivit et regnat in saecula saeculorum.
 Amen.

Santo Antônio de Pádua, a partir de algumas interpretações teológicas que tomaram o Livro do Eclesiástico como base, especialmente onde se lê “como estrela da manhã entre nuvens” (Eclo, 50:6), deduziu que Lúcifer era

título mariano. Graças à desenvoltura retórica e sua experiência advocatícia, bem como à influência que seu pensamento desempenhou na escolástica, “Lúcifer” deixou de se referir a Cristo e passou a se referir a Maria. Nos *Sermões*, ele foi enfático: “Estrela da Manhã ou Portadora da Luz é a Virgem Maria que, nascida em meio às nuvens, dissolve a sua obscuridade e, na manhã da graça, anunciou àqueles que estavam nas trevas o Sol da Justiça” (Cecchin, 2001, p. 72). Com isso, a atribuição teológica da patrística que colocou Lúcifer como teóforo de Cristo, foi ressignificada, na escolástica, para Lúcifer como título mariano.

Ao fazer isso, o Doutor Angélico acarretou mudança nos usos associados ao termo, incluindo seus significados devocionais, que não pararam aí. Uma vez aberta a caixa das ressignificações, outros teólogos se sentiram no direito de apresentar suas releituras e novos significados para o termo. No final da Idade Média, sem data e autoria exatas, “Lúcifer” é divulgado como o nome do arqui-inimigo de Elohim, em substituição ao nome hebraico "Heilel Ben-Shachar". Russell (2003) observou algo do tipo no *Codex Altonensis*, como parte da literatura de “exempla”, no século XIV. Ali, o nome “Lúcifer” é associado à imagem de um monstro híbrido entre bode e humano, com rosto trifacial, devorando os pecadores. O embasamento para essa mudança, ainda de acordo com Russell (2003), pode ter sido a popularização de determinada interpretação teológica do livro de Isaías (Is, 14:12), que cita a queda da “Estrela da Manhã”. Desde então, a aplicação desse nome a humanos passou a ser preterida, tornando-se o nome do Anjo Rebelde, caído.

As mudanças nas intenções referenciais (referir-se ao Messias, a Maria ou a Heilel Ben-Shachar) foram também acompanhadas de ressignificações valorativas adscritas ao emprego do nome “Lúcifer”, bem como de mudanças semânticas (de vocativo litúrgico a nome próprio) e significações prescritivas (o nome passa a ser associado a diversos

interditos). Uma pessoa descuidada que invoque, atualmente, o nome “Lúcifer” em público, mesmo que para empregá-lo como teóforo de Cristo, pode ser confundida com um satanista. Imagine se em um culto cristão, um pastor pega a sua assembleia desavisada e conclama, “Vamos dar glórias a Lúcifer”... É esse tipo de eventualidade, entre outras justificativas, que me leva a supor que o uso cotidiano dos nomes próprios está comprometido com seus contextos de ocorrência e significados associados, dentre os quais, significados morais.

Digo que não se trata de estabelecer a relação cara-crachá, mas de fazer alguns juízos, em determinado contexto, sobre a entidade. E mais: tais juízos não têm um único modo de serem formulados (sequer um modo semântico). Eles podem aparecer no ato vocativo como elemento paraverbal (o tom de voz com o qual alguém pronuncia um nome próprio ou o gestual ao pronunciá-lo podem ser expressão de um juízo moral sobre a entidade) ou no nominativo, disfarçados de regras práticas ou estéticas para a composição dos nomes próprios.

Vou falar um pouco mais sobre essas regras.

Até onde sei, as sociedades costumam ter regras morais adscritas à forma como nomes próprios devem ser confeccionados e a quem eles podem ser aplicados. Por mais que sejam as regras semânticas que aparecem, são as regras morais de fundo que comandam a forma como nomes próprios são criados e aplicados. Essas regras consideram variáveis como o espaço (público ou privado), o gênero (na maioria dos casos, masculino ou feminino), a idade (especialmente o uso dos diminutivos para crianças e pronomes de tratamento para pessoas de mais idade), o poder financeiro ou ocupação social (associado principalmente ao nome de família ou cargo ocupado), entre outras. Por questão de comodidade (os exemplos são bem delimitados), vou usar aqui como ilustração a antroponímica da sociedade russa da época de Fiódor Dostoiévski (século XIX).

As anotações feitas por Natália Nunes me chamam a atenção para o fato de que a composição e emprego cotidiano dos nomes completos em russo consideram sempre três elementos: prenome, patronímico e nome de família ou sobrenome. São exemplos: Alieksander Alieksándrovich Aleksandrov (masculino) e Ana Grigórievna Dostoievskaia (feminino). Nessa antroponímia, o patronímico russo é uma derivação do nome do pai e se aplica à prole, funcionando como marca do patriarcado que governa o clã (que pode virar depois uma definição persuasiva). O pai passa à prole o seu prenome na forma de patronímico, de acordo com o gênero de cada um: Ivan passa aos filhos o patronímico Ivânovitch e às filhas, Ivânovna. O caso de Ana Grigórievna Dostoievskaia significa que seu pai é Grigor. E coube a Alieksander Alieksándrovich Aleksandrov ter o mesmo nome do pai: Alieksander. Por sua vez, quanto aos nomes de família, não há novidade para os hábitos europeus. São construídos, como na maioria das línguas daquele continente, a partir de diversas origens: lugares, profissões, língua, fatos históricos, feitos individuais, religiosidade, eventos, signos cosmológicos, fauna, flora etc. O importante é ter um nome de família, que, como disse Nunes (1995, p. 18), “[...] não raro derivam de alcunhas ou características físicas ou morais dos ancestrais”. Além disso, tal como em muitas sociedades europeias modernas, o nome de família assume a função de “nome cerimonioso” (Cf. Nunes, 1995, p. 18) e permite que a pessoa seja tratada por ele, como ocorre com frequência na onomástica filosófica: Kant, Hegel, Russell, Wittgenstein, Searle...

Diferente das sociedades de influência afro-ameríndia, nas quais o nome (prenome na antroponímia russa) pode ser amplamente utilizado, na terra de Dostoiévski é incorreto, se não desrespeitoso, tratar uma pessoa apenas pelo seu prenome. Mesmo dentro de casa, quando na presença de um estranho, pede-se que seja empregado o prenome seguido do patronímico (Cf. Nunes, 1995, p. 18). Por razões como essa, dizer qual o nome

próprio de uma pessoa pode gerar algumas confusões. A Sr^a Dostoievskaja e Dona Maria recebem o mesmo tratamento categórico de um “nome próprio respeitoso”, na Rússia e no Brasil, respectivamente. Assim, como Kant ou Russell, na filosofia. Falar Sr^a Ana, na Rússia dostoiévskiana, e imaginar que as normas de etiqueta brasileira se aplicam aos nomes próprios, não seria apenas um erro cultural, mas um ato ofensivo: quem pode chamar Ana Grigórievna Dostoievskaja, de Ana, como aparece em *O Duplo*, também está autorizado a dispensar o pronome de tratamento “Senhora”. O nome próprio no Brasil é, comumente, o prenome, que aqui se diz exatamente nome; na Rússia, o nome próprio que vale é, para o público, o nome de família, pois é o único que pode ser empregado formalmente em público, e, no privado, a depender do caso, o prenome ou o prenome seguido do patronímico. As regras semânticas utilizadas para a construção e aplicação desses nomes são também formas de posicionar a pessoa nomeada quanto ao seu gênero (em uma visão binária de gênero), a uma família (em uma visão patriarcal de família) e a uma série de obrigações morais disfarçadas de etiqueta social onomástica (em uma visão moral absolutista).

É por casos assim que mantenho a fala de que o uso cotidiano dos nomes próprios, além de significado informativo-descritivo, possui significado valorativo, mesmo quando não aparecem termos morais clássicos nesse uso. Trata-se de um significar a partir das normas presumidas para que o uso cotidiano dos nomes próprios seja assim e assim. Tal como escreveu Costa (1981), há algo muito importante que deve contar no uso cotidiano dos nomes próprios: as regras semântico-criteriais que as descrições exprimem. No tocante à sociedade russa, essas regras limitam o exercício da liberdade individual em relação ao nome que a pessoa porta. As descrições desse tipo se tornam grilhões das quais o indivíduo não pode se libertar sem romper com as formas antroponímicas convencionais.

Dito isso, acrescento: o controle social que se exerce na nomeação está evidentemente presente no uso que liga as descrições ao descrito de um modo que pode ser excessivamente rígido, o que me leva a perguntar: se descartarmos as descrições, as questões morais desaparecem? Se elas desaparecerem, o uso cotidiano dos nomes próprios se tornaria mais suave? Como se tornaria nossa relação com essa espécie de nomes? A resposta a tais perguntas passa, também, pelo que Kripke (2012) afirmou acerca do papel das descrições: uma descrição definida pode ser usada para fixar o significado de um nome próprio, mas não é essencial para isso (Cf. Kripke, 2012, p. 28 – o caso Netuno). E isso também precisa ser discutido dentro da ética dos nomes próprios: como é possível que uma descrição definida, do tipo, “a cantora pop maranhense que está com Anitta no clipe *Sua Cara*” não possa ser parte essencial do significado do nome “Pablo Vittar”? É possível a entidade Pablo Vittar ser quem é sem sua história? A projeção internacional que faz do nome “Pablo Vittar” o que é hoje seria possível sem essa parceria? Tudo depende do que se considera necessário e contingente na construção do significado de um nome próprio como definição persuasiva ou como marca. Como, para Kripke (2012, p. 82-126), nomes próprios não têm significado, conquanto tenham história, a questão deve ser recolocada: tudo depende do que se considera necessário e contingente para se definir uma história como a história da entidade nomeada.

Embora Kripke tenha se referido diversas vezes ao uso cotidiano dos nomes próprios e tenha até se proposto a fazer a análise filosófica dos nomes próprios, em 1970, tomando como definição o seu significado usual (Cf. Kripke, 2012, p. 70), sua postura foi a favor do “essencialismo” (Cf. op. cit., p. 174), dividindo as propriedades das entidades em essenciais (propriedades necessárias) e acidentais (propriedades contingentes) (Cf. Santos, 2012, p. 15). A ideia radical é que, mesmo que muitas entidades

possam ter sido diferentes, nenhuma delas poderia não ser ela própria. No entanto, não posso concordar que a referência sozinha seja capaz de explicar o significado usual dos nomes próprios. Não apenas apontamos para alguém e proferimos “Eis Pabllo Vittar”, nós, de fato, identificamos, sob certas circunstâncias, que alguém é Pabllo Vittar, e isso quer dizer algo mais do que apontar para a cantora que está ao lado de Anitta em determinado clipe. A descrição definida de Pabllo Vittar, seja ela qual for, faz parte da forma de vida que Pabllo Vittar assumiu, inserida nos jogos de poder (afirmação queer) e de linguagem (afirmação de gênero associada à pessoa e ao personagem que usam o mesmo nome e gêneros distintos: a Pabllo Vittar – quando me refiro à drag queen –; e o Pabllo Vittar – quando me refiro ao jovem maranhense, Phabullo Rodrigues da Silva, que a interpreta). Há uma questão de identidade nesse emprego que não pode simplesmente ser ignorada, sem que traga perturbações aos critérios enunciativos nos quais a identidade social foi construída (e, por extensão, o reconhecimento social que faz Pabllo Vittar ser quem é). Nesse aspecto contingente, o problema do uso cotidiano dos nomes próprios é que a identidade de gênero altera o significado moral atribuído ao nome próprio e exige do seu portador outro tipo de performance moral.

Não se trata do uso de dois nomes próprios distintos para o mesmo referente, como no clássico problema Héspero e Fósforo. Trata-se de um problema de identidade social de gênero acarretada à nomeação (e, conseqüentemente, ao reconhecimento social), no qual se indaga como o artigo definido que expressa o gênero associado a um nome próprio é alterado em contextos pragmáticos (Não se trata, no presente caso, de uma distinção entre idiomas: ex.: “Daniele” em brasileiro, nome feminino; “Daniele” em italiano, nome masculino. No caso “Pabllo Vittar”, os dois gêneros são evocados em contextos alternados, mas dentro da mesma língua e se referindo à mesma pessoa). Não pergunto se a Pabllo Vittar e o Pabllo Vittar são a

mesma pessoa. Isso é óbvio. O que pergunto é: em que contexto devo usar o masculino ou o feminino para se referir a Pablo Vittar? Isto é um problema da nomeação? Sim, é um problema de nomeação: o uso cotidiano dos nomes próprios, na nomeação e interpelação, pressupõe questões de gênero. Até mesmo um nome como “X”, ao contrário de não sugerir nada, sugere algo: um “nome de negro”, como o próprio Kripke (2012, p. 171) deixou a entender. Em virtude disso, questiono: se uma descrição não pode fazer parte do significado do nome próprio, por não ser um “designador rígido” e ser um acontecimento contingente, de quais nomes estamos a falar?

Mesmo que meu modo de ver enfrente problemas com as afirmações mais gerais de Kripke (2012), no tocante à hipótese de que um nome próprio apenas designa e não descreve, o assunto não está encerrado quanto a uma ética dos nomes próprios. Não é porque nomes próprios não expressam sentidos específicos que significa que seu uso não tem significado para os interlocutores. Há algo a mais no uso cotidiano dos nomes próprios que precisa ser trazido à fala: há de se observar que o próprio Kripke (2012) atenta para uma normatividade do uso correto da aplicação dos nomes próprios, mesmo que não concordemos com quais são essas regras. Nesse aspecto, não se trata nem mais da necessidade de uma ética sobre o uso cotidiano dos nomes próprios, mas de qual ética.

Do mesmo modo, quero acreditar que quando Searle (1958, p. 171) disse que nomes próprios não funcionam como descrições, mas como “cabides” para pendurá-las, não invalidou o propósito de uma ética dos nomes próprios, visto não ser o nome próprio que é o objeto da ética, mas as adscrições morais que o uso cotidiano dos nomes próprios pode comportar. Tal como Costa (2010, p. 185), acredito que se a teoria descritivista for uma “teoria da referência indireta”, as propriedades exprimíveis por meio do “feixe de descrições” são imputadas à entidade, seja a teoria descritivista verdadeira ou não. Ao que acrescento: o ato performativo de

significar uma pessoa por meio da descrição, geralmente, começa com a aplicação de gênero (mesmo oculta) e faz escolhas acerca das informações que serão repassadas ao alocutário. Ou seja, categorias axiológicas como credo, etnia, gênero, classe social... que “qualificam” as entidades.

3.3 Performance moral e ato vocativo

O ato vocativo é um tipo de performance conversacional que costuma ser apresentado como a interpelação de um ouvinte, como chamar alguém na rua, como ocorre em “Ayala!” ou “Ei, você!”. Como disse Wolf (2005, p. 178), trata-se do ato de fala que também desempenha função fática: “O vocativo, por um lado, é utilizado para identificar a quem o falante se dirige. Desempenha uma função fática, na qual se toma ciência de que existe um canal aberto de comunicação”. Bechara (2001, p. 460), na mesma direção, apresentou o vocativo como ato de fala que cumpre função apelativa da 2ª pessoa, na conversação.

É importante observar que, nessas abordagens, o vocativo apenas cumpre uma função, a interpelação, que, em alguns casos, usa o nome próprio, mas pode dispensá-lo ou substituí-lo por sintagmas nominais. E mais, o vocativo não precisa considerar o contexto para ser identificado corretamente: ele funciona assim, e nada mais. No entanto, essa é uma visão semântica focada no falante, como se ele fosse senhor absoluto do significado presente na expressão. Como considero que atos de fala violentos podem ser praticados sob a forma de vocativos, não posso reduzir o uso vocativo à execução fática, menos ainda, dedicá-los exclusivamente ao locutor. Digo que ele executa função fática e algo mais. Justamente por isso, hei de considerar outros elementos interativos. Por exemplo: a resposta à interpelação, do tipo “sou eu” ou “quem me chama?” (geralmente acompanhada do gesto de se virar para a direção de onde veio o som), também faz parte do ato vocativo, como interação conversacional, e essa

não pode ser reduzida à mera execução funcional. Ela é parte da resposta funcional e algo mais.

a) a performance vocativa como parte indissolúvel da cena enunciativa:

Saber quem, de onde e para quem chama, bem como quem é chamado são questões importantes para entender o que significa responder à interpelação (ou não respondê-la) e reagir ao nome usado (para reforçá-lo ou corrigi-lo). Há aqui algo que a gramática tradicional não tem percebido (ou não tem apurado), talvez porque falta essa dinâmica da enunciação. Falta a consciência de que o vocativo não é apenas instrumento linguístico para estabelecer relação entre interlocutores, ele é a própria constituição da relação, como diz Guimarães (2011, p. 52): o vocativo “é a própria constituição desta relação, na medida em que significa as divisões do falante na cena enunciativa”.

Como o ato vocativo pode fazer isso? Ou melhor, como nós fazemos isso por meio de atos vocativos? Como a posição dos interlocutores em um lugar de fala na interpelação pode me ajudar a compreender o uso cotidiano dos nomes próprios? Tenho algumas suspeitas que gostaria de expô-las a partir de duas situações (S2 e S3):

Situação S2: O locutor é um amante que chama a amada em público, durante uma canção, pelo codinome que só os dois conhecem e estão habituados a usarem, e lhe envia uma mensagem em meio aos ouvintes alheios ao que se passa, e que dão outras interpretações à fala.

Situação S3: Uma pessoa, em meio à multidão, é a única a ouvir seu nome sendo evocado. Em uma variável, S3*, essa pessoa começa a se sentir incomodada e atribui o fato a algum

distúrbio psíquico que porventura passou a suspeitar que possuía. Noutra, S₃^{**}, ela começa a se sentir incomodada, mas atribui o evento a alguma causa sobrenatural, conforme suas crenças.

O direcionamento do locutor ao alocutário marca um lugar de fala para quem interpela e outro para quem é interpelado (e esses lugares possuem disposições relacionais dentro do jogo de linguagem que se joga, enquanto se joga). Em S₂, os interlocutores são revelados segundo as relações que têm com as informações que possam decodificar a mensagem (saber o que significa o codinome é uma delas; saber que se trata de uma mensagem cifrada à amante é outra) e conforme sejam seus destinatários (diretos e indiretos). Em S₃, o lugar do alocutário está relacionado ao que ele compreende por ouvir uma voz chamando seu nome sem ninguém mais ouvi-la. Posso falar de uma cena na qual o louco alucina com uma voz que chama seu nome em meio à multidão (S₃^{*}), pressupondo que o locutor não existe fora da mente do alocutário; ou de uma cena na qual uma entidade sobrenatural (locutor) chama um escolhido (alocutário) em meio à multidão, sem que ninguém mais perceba (S₃^{**}). Em S₂, a informação que o alocutário dispõe (ou não dispõe) é fundamental para decidir qual seu lugar de fala e o que significa a mensagem. Já em S₃, o que importa é a crença do interpelado. Assim, ocupar o lugar de destinatário direto (amante) ou indireto (auditório), de louco ou escolhido, explica a forma como cada um interpreta o ato de fala. Além do mais, essa ocupação também explica o que significa a interpelação para cada qual, no seu próprio caso, bem como a emissão do comportamento guiado por essa interpretação: imaginar que aquela canção de amor é a narrativa de um amante que chama por sua amada, sem saber de quem se trata, justifica a

interpretação do auditório, como destinatário indireto desconhecedor das informações privativas dos amantes.

Essa visão, compartilhada a partir de Guimarães (2011), não só me auxilia a explicar o lugar de fala dos interlocutores como também a sustentar que tais lugares estão inseridos em relações de poder. Pelo menos o poder de interpelar e o de como reagir à interpelação, bem como o de legitimar essa ou aquela interpretação da mensagem. Assim, a cena nunca é meramente linguística. Ela não pode ser totalmente compreendida quando reduzida a aspectos semânticos. A interpelação carrega consigo as intencionalidades que o locutor tem com relação ao alocutário, a partir do lugar que o interpela: o amante que chama a amada, o senhor que chama o servo, a divindade que chama o fiel, a voz que chama o louco, o professor que chama o estudante durante a chamada escolar... Cada um desses casos comporta o número de cenas necessário ao seu desenrolar – mesmo que esse número permaneça em aberto – dentro do jogo de linguagem e de poder.

b) o uso dos nomes próprios na performance vocativa:

O que acabei de anunciar me leva a algo mais: os elementos relacionais (acontecimento, lugar de fala, interpretação dos interlocutores, relações de poder) que configuram um caso se somam uns aos outros, multiplicando as possibilidades que se abrem a partir do ato vocativo e dos significados que podem ser dados a ele. Imagino aqui a “vocação de Samuel” (1 Sam, 3). O que poderia ser lido apenas como uma cena religiosa em que um deus chama o distraído servo (pelo menos por três vezes) para o seu serviço, não se permite ser interpretada (enquanto constituinte de um caso) isoladamente, como ato vocativo do tipo chamar-responder. A “vocação de Samuel” está inserida em um jogo sociopolítico do qual faz parte irremediável, como caso bíblico: o julgamento divino e a execução

das penas contra a família de Eli. Ao responder afirmativamente ao chamado (ainda que sob a orientação do próprio Eli, com todos os contraditórios que isso significa), Samuel também sela o destino do seu velho tutor e da família dele. O lugar de fala que Elohim ocupa na cena é o de um deus que decidiu mudar o rumo da história do seu povo e lhe dar o que ele lhe pede; o contexto, é o fim do período dos juízes e início do tempo dos reis e profetas. A “vocação de Samuel”, entre outras possibilidades, é a abertura cênica do novo período na história do Povo de Deus, que vai muito além de uma interpelação do tipo chamar-responder.

Uma cena, tal como proponho, não deve ser interpretada desprovida das performances que caracterizam os jogos de linguagem, tampouco das relações de controle e contracontrole que vão sendo construídas ao longo da conversação, que caracterizam os jogos de poder. Ela não pode ser isolada das demais relações que compõem o caso. Por isso, entre outras razões, entendo que, à medida que uma conversação é uma troca linguística, ela é também um jogo de poder, no qual uma parte quer obter controle sobre a outra. A informação passada pela mensagem não é a única coisa envolvida na conversação. Nessa visão, a performance interpelativa contribui para o posicionamento de cada um dos envolvidos na conversação que, em parte, explica seus compromissos com a interpretação da mensagem, e o que isso acarreta. O interpelado que decide fazer parte da cena passa a se comprometer com seus pressupostos conversacionais, inclusive aqueles adscritos ao fato de seu nome ser empregado de tal modo. Isso não quer dizer que o interpelado que responde a determinado nome próprio está assumindo que gosta da forma como foi chamado. Ele pode decidir fazer parte da conversação justamente para corrigir esse uso, ou evitar maiores problemas. Ao instalar a cena enunciativa, e nisso concordo com o que escreveu Guimarães (2011, p. 52) a respeito, o ato vocativo constitui também os sentidos políticos da ação dos interlocutores.

Apesar de ainda ter muito o que ser investigado e acrescentado sobre essa matéria, eu considero esse olhar sobre o ato vocativo algo diferencial e importante. Ele nos mostra como a filosofia onomástica tradicional tem considerado a questão do uso dos nomes próprios algo desmerecedor de mérito. Nos mostra como essa tradição tem tratado da nomeação e negligenciado a interpelação, ou as outras formas de uso cotidiano dos nomes próprios. Nos mostra, ainda, como ela tem optado pelo tratamento do ato de fala como ato do locutor, e não como parte de um jogo de linguagem que se pratica, com frequência, na conversação, envolvendo também o alocutário. Ela não tem considerado que o significado do uso cotidiano dos nomes próprios requer, como escreveu Butler (2004), “contexto intersubjetivo”, que se tome o ato vocativo tanto na perspectiva do locutor quanto na do alocutário, bem como que eles não são papéis fixos na conversação.

Outra coisa sobre a matéria tratada por Butler (2004) que merece destaque é que ela mostra como o ato vocativo se dirige, antes de tudo, ao outro, como um neologismo que ganha força até se tornar nome próprio. Eu imagino aqui – o exemplo é meu, não dela – de como treinamos nossas crianças a identificarem, precocemente, um nome para elas, pela via da “chamada escolar”: todas as aulas, todos os dias, um professor evoca um nome, que, a princípio, pode parecer apenas mais um som estranho (visto que a maioria é tratada por outros nomes no ambiente familiar), e espera a criança identificá-lo como seu nome e confessar “sou eu”, por meio do ato performativo “presente!”. Um sistema de reforçamento e punição sob o nome de “frequência escolar” é aplicado. Os nomes comuns, papai, mamãe, bebê, cachorro etc, cedem lugar a nomes próprios. Isso não ocorre, parafraseando Wittgenstein (LA, p. 17), sem o treino do uso ostensivo da linguagem, que, no caso apresentado, é o imperativo nominal, “este nome é o teu nome!”, até a obtenção da conformação: “este nome é o meu”.

Graças a essa dinâmica, Butler (2004) acusa o ato nominativo de unilateral, no entanto, a unilateralidade pode ser superada quando, durante a conversação, o ato vocativo requerer a interlocução. Nesse momento, ele se torna significativo para ambos os interlocutores. Sem o compartilhamento de significado, a performance interpelativa se torna ato de fala ofensivo, pois o interesse passa a ser a dominação, a subjugação do outro ao poder de fala do locutor (como, talvez, de Adão sobre Eva) e, sem a consideração desse compartilhamento na análise do uso cotidiano dos nomes próprios, o discurso passa a ser uma forma indireta de legitimação da dominação.

Com base nisso, sustento que a análise da dinâmica conversacional, na qual costuma haver o emprego de atos vocativos e nominativos, passa pelas nossas performances morais, compondo um duplo jogo, de linguagem e de poder. Afirmando isso em função da observação empírica de que o uso cotidiano dos nomes próprios envolve a relação entre, no mínimo, duas variáveis: a autoridade de uso sobre um nome (em, pelo menos, duas manifestações desse uso: atribuir ou interpelar) e a pessoa do sujeito (primeira, segunda ou terceira pessoa) na qual ou sobre a qual essa autoridade é exercida. Isto é, há a performance moral que usa nomes próprios na conversação e a condição verbal da pessoa pronominal que desempenha a performance (ou é objeto dela) – não há a necessidade de que sejam pessoas distintas –, garantindo as condições de sucesso do uso cotidiano dos nomes próprios, bem como evidenciando alguns de seus significados morais mais comuns.

Usos pronominais dos nomes próprios

Tenho procurado mostrar que o uso cotidiano de um nome próprio particular é um processo dialético, heterogêneo, marcado por diversos fatores sociais e linguísticos, nos quais a sua captura como fenômeno vivido deve considerar, como disse Marcondes (2005, p. 13), a “linguagem em uso, em diferentes contextos, tal como utilizada por seus usuários para a comunicação”. Esse processo tanto funciona como mecanismo de assujeitamento (reforçamento das formas de vida inautênticas, alienadas, por meio da conformação social ou performance moral inautêntica) quanto de empoderamento (quando o usuário rompe as estruturas de violência que acompanham a conformação social, por meio do estabelecimento de formas de vida autênticas). Sua demarcação, no âmbito do jogo da moralidade, é mais um esforço ilustrativo do que o detalhamento de suas ocorrências, pois há muita nebulosidade entre esses dois extremos. Assim, a visão pragmática e crítica coloca o uso cotidiano dos nomes próprios no âmbito daquilo que Marcondes (*ibid.*, p. 13-14) denominou de “domínio da variação e da heterogeneidade”, devido à “diversidade do uso e à multiplicidade de contextos” (*op. cit.*, p. 14).

Se tenho coragem para afirmar isso, por que me ocupar com a forma do uso dessa classe de nomes? Não é melhor me render ao casuísmo? A análise tomada caso a caso, isoladamente, não seria a melhor opção para capturar os elementos presentes na conversação e as questões morais adscritas na ocorrência de cada emprego de um nome próprio em particular? Na minha opinião, a insistência pela forma do uso cotidiano dos nomes

próprios (sua casuística) não trata simplesmente de decidir contra o casuismo, mas sobre afirmar o que quero fazer ao empreitar uma ética dos nomes próprios, mesmo cômico de que se trata de uma tarefa inacabada: insistir que a observação da forma do uso cotidiano dos nomes próprios é decisiva para a compreensão do que fazemos quando usamos essa classe de nomes. Tal observação passa pela análise das formas pronominais (que aqui se confundem com as pessoas pronominais) em que esse uso se dá.

As pessoas pronominais, pelo menos na nossa língua, têm importante papel para a compreensão do uso cotidiano dos nomes próprios e dos jogos que lhes dão sustentação. Longe de serem as únicas ocorrências possíveis, quero propor que o uso cotidiano dos nomes próprios tem significado particular dentro dos jogos de linguagem e de poder quando ocorre em primeira, segunda ou terceira pessoas pronominais. Por exemplo, quando empregado em primeira pessoa, o uso cotidiano dos nomes próprios pode significar um tipo de empoderamento (se a primeira pessoa desempenha autenticamente a função nominativa sobre si mesma) ou de liberdade para responder à interpelação (se a pessoa interpelada aceita de boa ou má vontade determinado nome próprio como seu referente sociolinguístico, ou se nega a responder à interpelação) ou da própria sujeição aos significados adscritos ao nome próprio (especialmente quando envolve nome de família ou agnome). Em segunda pessoa, esse uso pode consistir tanto no poder de nomeação (se alguém assume o papel social de atribuir um nome próprio, declarando quem é com quem se fala: “Tu és Pedro!”) quanto no de interpelação (se o agente, sabendo de quem se trata, interpela Pedro na rua lhe chamando pelo nome: “Pedro!”). Por sua vez, na terceira pessoa pode consistir na aplicação de descrições a um nome próprio que fazem dele quem seu portador é: “Dom Pedro I foi primeiro imperador brasileiro”, quanto no estabelecimento de um referente para esse mesmo nome, como entidade nomeada.

Não pretendo reduzir tais formas pronominais às únicas jogadas possíveis na análise da ética dos nomes próprios ou tratá-las como jogadas de um único movimento. Há algo dito por Butler (2017, p. 60) sobre a “teoria do reconhecimento social” que é pertinente aqui. Ela destacou a evidência de que uma teoria desse tipo requer uma ética não universalizante, e o que para alguns pode ser sinal de fracasso (uma vez que a narrativa moral não teria alcance universal), é visto por ela como oportunidade: não podemos nos conhecer nem conhecer o outro em todos os aspectos, esse é o nosso fracasso e a nossa oportunidade, que deixa em aberto as possibilidades de ser (Cf. Butler, 2017, p. 39).

A conclusão dela sobre o conhecer o outro e se conhecer (que passa o “reconhecimento social”) ser algo a permanecer em aberto é importante e me ajuda a sustentar que:

- a) os significados morais adscritos ao uso cotidiano dos nomes próprios posicionam a entidade nomeada dentro de um jogo;
- b) mesmo posicionando a entidade nomeada dentro de um jogo, os significados morais não encerram as possibilidades de dizer tudo sobre ela; e,
- c) os significados morais não encerram as possibilidades de dizer tudo que a entidade nomeada é capaz de fazer em termos de se resignificar a partir desse posicionamento.

Isto é, posso saber tudo que há para saber acerca de um peão, sua posição e seus movimentos em um jogo de xadrez, mas sou incapaz de predizer quais as jogadas que serão realizadas em uma partida, cujos jogadores não estão apenas reproduzindo jogadas clássicas. “Ah, essa jogada foi válida!”, ou, “você movimentou bem as peças!”, e, “por essa não esperava!”, são performances que atestam jogadas realizadas ou juízos sobre o que aconteceu e pode ser repetido, mas não deixam de revelar certa surpresa. Se isso é válido para o xadrez, que posso dizer para os jogos onde

os humanos são as peças? Creio que somos mais dinâmicos que um peão nas mãos do enxadrista, porque nos movimentamos dentro do jogo por nossa própria vontade, até certo ponto, à medida que aceitamos ou rejeitamos o que é atribuído como significado da nossa existência. Esse significado tem a ver com o lugar e a consciência social em que somos posicionados, por meio de categorias axiológicas como mulher, negro, criança..., e o que lhe vem adscrito como obrigação: “isso é coisa de mulher”, “aqui não é lugar de negro”, “criança não deve fazer isso”, bem como com o quanto estamos dispostos a investir na manutenção ou mudança desse posicionamento. À medida que o jogo avança e tomamos consciência de nossa posição nas partidas, nossas ações têm cada vez mais a ver com o significado, ou ressignificado, que somos capazes de dar a tais posicionamentos.

O posicionamento começa com o treino ostensivo na mais tenra infância de se associar a um nome próprio e suas implicações morais. Do “Tu és Fulano” ao “Eu sou Fulano”, segue-se que Fulano possui um conjunto de características adscritas socialmente no jogo de poder que o posicionam como “um tal”. O quanto Fulano está disposto a se conformar como “um tal” aceitando sua posição diz do que faz nesse jogo que começa com a nomeação. Isso também diz algo importante sobre a capacidade confessional: qualquer relato de si mesmo está fadado ao fracasso se pretende ser um sistema de verdade, ou seja, se pretende dizer que o se reconhecer como “um tal” significa ser “um tal” de fato.

A noção de fracasso dos sistemas de verdade é fundamental para afirmar algo que a narrativa confessional revela e esconde: o reconhecimento social só é compreensível na linguagem que a comunidade aceita, e nas categorias que ela define. Relatar-se tem sempre um pouco de se assujeitar, pois começa pelo uso do hábito linguístico dominante, mas não se encerra nisso. O confesso pode realizar muitas jogadas ao se apropriar do

éthos coletivo para construir seu relato, inclusive com o intuito de inserir novas categorias ou mostrar que as categorias usuais não são mais suficientes para dar conta da realidade. Posso também supor confissões falsas ou estratégicas, nas quais o relato adequado ao que o ouvinte deseja ouvir é uma jogada importante para a sobrevivência ou sucesso do confesso. Uma ética dos nomes próprios exige que se deixe a questão do reconhecimento social em aberto, não posicionando o confesso em categorias unilaterais, grosseiras, ou em formas de vida abstratas ou, ainda, como disse Butler (2017, p. 61), tão contrárias à liberdade da vida.

Em razão disso, proponho que o reconhecimento social terá que se manter em aberto, interativo, correlato à própria forma de vida concreta, caso queira ser coerente com a própria performance que o sustenta. O relato de si mesmo, “eu sou”, ou a demanda pela interpelação, “quem és?”, deve se manter como ato de fala dinâmico, uma troca dialogal, durante o tempo que se estende a conversação. O desejo de se encerrar como “um tal”, ou que o interpelado se encerre, deve ser mantido em suspenso, quando não, descartado. E não importa sobre qual pessoa se fala, ou qual pessoa está a falar, os usos pronominais e sua relação com nomes próprios se insere nessa esfera de eticidade que desafia nossas performances morais como assujeitados ou empoderados em uma forma de vida, participando dos jogos de poder.

Conforme tenho observado a partir de Butler (2017, p. 39), o jogo no qual o significado moral do uso cotidiano dos nomes próprios ganha destaque é o da normatividade social. É nele que aparecem termos interativos como “eu”, “tu”, “ele” e “nós” e tudo o mais que lhes associamos: todas as possibilidades de encontros entre esses termos, as relações e o reconhecimento são dados nesse jogo, como partes inseparáveis. A construção dos significados morais é, de certo modo, associada a tais termos, como interativos: como atos de fala que só fazem sentido quando relacionados a

outros. Por razões como essas, hei de insistir que as formas mais comuns de uso cotidiano dos nomes próprios, como estratégias de linguagem (informar, expressar valores e emoções, julgar) e de poder (assujeitar ou empoderar), passam pelas formas pessoais de usos desses nomes, mas não encerram o que posso afirmar sobre as entidades nomeadas. A análise do significado moral adscrito ao uso cotidiano dos nomes próprios, tal como preconizo, procura compreender o que esse uso significa, na prática, como performance moral sobre si (primeira pessoa) e sobre os outros (segunda e terceira pessoas). Ou do outro sobre mim.

4.1 O uso do nome próprio em primeira pessoa

No início deste texto, confessei que minha ocupação filosófica com a ética dos nomes próprios tem sua origem no incômodo com o nome que me foi atribuído. Minha fala assume que esse incômodo não é com o nome em si, mas com a ação nominativa, em um jogo de poder: quem tem o poder da nomeação? Essa afecção não faz de mim nenhum revoltado especial, tampouco único. Como uma espécie de terapia, comecei a perceber e me identificar com outros casos, alguns existentes somente na ficção. Casos como o de Nicolas Denisot, narrado por Montaigne (1972, p. 137), que usou as letras do próprio nome para compor o pseudônimo “Conde d’Alsinois”, tornando-o ilustre por meio de suas poesias e pinturas. Ou como Tom Marvolo Riddle (da saga Harry Potter), que também usou as letras do seu nome para compor o arranjo “I am Lord Voldemort”. Ou então, o bispo Mercúrio, que tão logo foi eleito papa, em 533, decidiu mudar o nome para João II. Os casos são tantos que despertaram a reflexão filosófica.

La Bruyère (1988, p. 254), no século XVII, se debruçou sobre essa prática e defendeu (ou sugeriu) que há um sentimento nas pessoas que a fazem querer se apossar do próprio nome: a vaidade. Conquanto tenha

deixado em aberto que o exercício dessa posse esteja envolvido com diversos fins e apoiado em diversas outras estratégias (Cf. La Bruyère, 1988, p. 254), manteve-se coeso na proposta de uma variável moral comum.

Eu não concordo que a vaidade seja a única variável explicativa para todos os casos. Ela pode ser verdadeira em alguns, mas cada qual tem suas justificativas pessoais, e algumas delas são políticas. Por exemplo, a mudança do nome “Mercúrio” para “João II”, segundo McClintock (1891, p. 82), pode ter sido uma estratégia de aproximação com a comunidade cristã romana que não via com bons olhos o papa ter o homônimo de um deus pagão. Posso alegar vaidade nesse caso? Sim, pois posso alegar vaidade para qualquer decisão humana, contudo, sabendo da relação que a sociedade romana tem com a latinização dos nomes próprios, acredito que foram interesses práticos/políticos que contribuíram de forma decisiva para a mudança do nome papal, no caso. Contudo, acredito que, ao observar a necessidade de posse do nome próprio em primeira pessoa, ele trouxe à tona que:

- a) o jogo da moralidade tem alcance sobre o uso cotidiano dos nomes próprios, considerando posses e intenções dos usuários da língua;
- b) parte da complexidade desse jogo está assentada em significados afetivos e valorativos, que atendem tanto a elementos psicológicos quanto sociais; e,
- c) esse jogo comporta tanto unicidade quanto diversidade explicativa, o que quer dizer que sua análise deve considerar tanto o caso isolado quanto a casuística (a família de casos).

Em função disso, contra e a favor de La Bruyère (1988), tenho sustentado que, se nossa fala deve dizer o que os olhos veem, não é justo reduzir o emprego em primeira pessoa a uma única jogada (como a vaidade, para ele – mesmo que considere a possibilidade de ela ser o caso em muitas situações). Não é justo dizer que todos queremos e fazemos o

mesmo quando se anuncia ao alocutário “eu sou Fulano”. Entendo que o uso cotidiano dos nomes próprios em primeira pessoa não é um ato de fala isolado nem excludente, ele não deixa, e talvez não consiga deixar, de considerar a dinâmica própria da relação de interlocução. Essa relação é ambiental (com outros falantes e com a cena enunciativa, ao mesmo tempo), e condição na qual os interlocutores passam a existir e a fazer sentido, como parte integrante da própria conversação. Sem considerar a diversidade de fins e meios presentes na interlocução, a própria reconhecibilidade fica prejudicada: eu não terei mais condições de ser reconhecido como “um tal” pelo outro, nem de reconhecer o outro como “um tal”. A comunicação se perde porque deixa de existir tanto o “eu” quanto o “tu”, deixa de ser possível reconhecer-se e conferir reconhecimento. Assim, a dinâmica do jogo é inseparável da forma de vida que somos: somos o que somos porque jogamos o que jogamos.

Nesse jogo, para que a reconhecibilidade no significado atribuído a “eu sou Fulano” e para “tu és Sicrano” seja possível, prevalece tanto a interlocução quanto a pluralidade de jogadas, o que pode querer dizer, quando se trata de sociedades capitalistas ocidentais, entre outras teses, que:

Tese I: nomes próprios são vistos como bens próprios e não há nenhum impedimento para serem tratados como tal, inclusive negociados – como qualquer outra mercadoria capitalista – ou passados adiante, devidamente justificado pelo direito da disposição (posse, uso e transferência) de propriedades.

O comércio dos nomes é observado em muitas práticas morais comuns, nas quais a troca é tratada, geralmente, sob a forma do escambo ou de um comércio oblíquo: o indivíduo pode requisitar uma transação (como o casamento, o registro civil, o patenteamento etc) envolvendo um nome

novo, usual ou sobrenome (como se repete com mais frequência nas sociedades oligárquicas, em que fazer parte de determinada família pode ser vantajoso). Ele também é presente nas práticas numerológicas ou nas trocas comerciais dos agnomes nobiliárquicos (como aqueles concedidos aos burgueses em troca de doações à coroa real, ou obtidos em instituições habilitadas pelo Estado para realizarem tal comércio, como faculdades, ordens, conselhos profissionais). Por sua vez, passar um nome próprio adiante parece ser um costume bastante arraigado, pelo menos nas culturas greco-latinas, como Montaigne (1972, p. 137) observou. Esse costume talvez queira, entre outras intenções, ligar o nomeado às glórias do seu mais célebre homônimo. Ou então, como chamei a atenção na análise da antroponímia russa, manter o *status quo* de uma sociedade patriarcal, com espaços domésticos restritos. Ou ainda, como noto nos nomes seriados, transformá-lo em definição persuasiva, criar a ilusão de uma continuidade com o efeito afetivo que o primeiro nome da série produziu ou a ideia de continuidade do indivíduo original, não apenas por meio da linhagem do seu sangue, mas igualmente pela linhagem do seu nome.

Tese II: nomes próprios são vistos como bens imateriais, e como tais, ricos em significações, cujo uso é controlado pelas instituições sociais a partir de normatizações culturais, dentre as quais, normas morais.

Essa tese pode ser uma das razões pela qual alguns nomes são interditados para uso público ou oficial, outros recomendados para uso comum, além daqueles reservados às personalidades ilustres. Há casos em que o emprego de algumas alcunhas pode causar vergonha em um dos envolvidos na conversação, ou servir de ofensa. Há também aqueles nomes próprios que são prestigiados em algumas culturas, mas desprestigiados ou ridicularizados em outras. Não há nome benquistado ou malquistado por si,

somos os usuários da linguagem, em nossa prática cultural, que atribuímos essas qualificações aos nomes. A adscrição valorativa que acompanha o uso cotidiano dos nomes próprios é rica em significações e tão entranhada em nossas práticas que confundimos o que fazemos com os nomes como suposta propriedade deles: falamos que um nome é ofensivo como se ofender fosse uma capacidade do nome, não uma habilidade do jogador. Seja como for, o nome próprio coisificado como mercadoria ou sua serventia como arma, o que está em jogo é seu poder de uso: para ter um bom preço ou para ser a arma adequada. Isso passa pela compreensão das armadilhas que a escolha de um nome próprio pode criar, bem como dos ambientes em que práticas agressivas são toleradas. Passa, igualmente, pela dinâmica de controle e contracontrole envolvendo nomes próprios, do embate entre assujeitamento e empoderamento por meio do reconhecimento social e da institucionalização de normas aplicadas ao uso cotidiano dos nomes próprios.

A dimensão pronominal do trato do nome próprio em primeira pessoa foi observada em autores como Judith Butler e Bertrand Russell. Em ambos, o tema dominante do uso cotidiano dos nomes próprios em primeira pessoa é a questão da posse, seja ela associada ao problema da correção ou da anunciação.

a) o uso do nome próprio em primeira pessoa e a questão da correção:

Na ótica de Butler (2009), como venho mostrando, a questão da tomada de posse do nome próprio começa com a análise da relação de contentamento entre as pessoas e seus nomes, por mais acostumadas que elas estejam com eles. Não apenas se elas estão agindo conforme a norma, mas se têm uma relação autêntica com as adscrições que o nome possui. Essa relação e a conseqüente posse se tornam evidentes na censura praticada pelo indivíduo empoderado, aquele que tem uma relação autêntica

com seu nome. Ela entende que a censura dos nomes impróprios não é uma censura oficial, mas a restrição primária presente nos jogos de linguagem que os indivíduos compartilham entre si, jogos cujas regras são reconhecidas como válidas. Somente depois, tais regras poderiam ser validadas pelos poderes laterais presentes nos jogos de poder: judiciário, educação, política, polícia etc. Isso me leva ao inevitável problema da correção dos nomes próprios.

A questão da correção dos nomes próprios é antiga na filosofia. Seu aparecimento nos remete a Platão, especialmente ao *Crátilo*, onde Sócrates examina os nomes dos heróis gregos. Naquele texto, ele derivou, ou fez derivar, por meio da análise do significado presente em cada nome (onomástica etimológica) regras para o emprego correto e adequado daqueles nomes do ponto de vista semântico. Seu ponto de partida foi a teoria da “justeza dos nomes” [orthotês onomatôn], na qual o significado do nome do pai deveria ser mantido no nome do filho, como Heitor para Astíanax (*Crátilo*, 393ab), mantendo o poder do nome na coisa nomeada (*Crátilo*, 393d); ou na qual os nomes poderiam ser corrigidos por meio da “convenção social” (*Crátilo*, 434e; 435b); ou ainda, na qual os nomes deveriam ser pensados com a “profundidade do que significam”, e não apenas pelo “papel social que desempenham” (*Crátilo*, 403c).

Posso atestar, portanto, que a preocupação com o risco que o uso dos nomes próprios possa causar, inclusive que tais nomes possam ser utilizados para justificar atos violentos contra o nomeado, é uma preocupação filosófica antiga. O cuidado que Montaigne (1972, p. 137) evoca que os pais devem ter com a nomeação da prole visa justamente a proteção contra a possibilidade de se tornar “alvo fácil” de atos dessa natureza, especificamente, o bullying (palavra que ele não conhecia). Quando esse cuidado é negligenciado, ou por outras razões que as sociedades vêm construindo, pode-se lançar mão da correção dos nomes próprios. Esse dispositivo é

parte não dissoluta do uso cotidiano dos nomes próprios e está presente na nossa tradição filosófica, o que me espanta que, até então, uma ética dos nomes próprios não tenha sido proposta de forma clara. Dito isso, pergunto: o que significa associar a questão da correção à posse? Que somente o próprio usuário quando toma posse do seu nome pode corrigir o uso ou outro pode fazê-lo em seu nome? Em parte, um dos problemas da ética dos nomes próprios com a correção do uso cotidiano dos nomes próprios vem da crítica à necessidade da *expertise* para a correção da linguagem comum, estabelecida por Platão, no *Crátilo* (390c). Não posso admitir que o normatizador seja o dialético ou não quero admitir que o dialético seja uma personagem como a criada por Platão (próxima do que hoje denominamos “filósofo”). Uma simpatia pelo dialético nos moldes platônicos me levaria ao argumento da correção artificial da linguagem comum, projetada politicamente *top down*, o que seria um erro, do ponto de vista crítico pragmático. Talvez seja mais coerente pensar no especialista como o sujeito coletivo que toma consciência do seu papel social, como o vislumbro em filósofas como Butler (2004), Irigaray (1977), Riley (1988) e Wittig (1981).

A política de correção da linguagem *top down* leva ao emprego de uma terminologia artificial para resolver as anomalias do uso corriqueiro da linguagem. Marcondes (2017, p. 10-11), ao observar isso, procurou mostrar que essa estratégia pode ser uma “armadilha”. Sua tese é a de que a correção artificial da linguagem comum não reconhece as estruturas mais profundas de como essa linguagem é produzida ou funciona, de modo que a tentativa de corrigir os erros pode agravá-los. Mudar os termos sem mudar o que os embasa não apenas mantém as condições justificativas da linguagem que se quer corrigir, como pode criar mais problemas: os interditos do “politicamente correto” não geram uma cultura criativa da

linguagem, mas uma sociedade consumidora de uma linguagem produzida por especialistas, que sequer saberá por qual razão está se expressando de tal modo. Isso, digo eu, seria a transformação do usuário em consumidor, do falante em reprodutor de fala, do estabelecimento do status social da conformação social à imitação.

A produção coletiva da linguagem exige da primeira pessoa, do singular ou do plural, o poder nominativo ou de resposta à interpelação sobre a correção do nome próprio da banalidade cotidiana, não o mero consumo de falas. Do “eu tenho por nome Fulano” ao “eu sou Fulano” existe um acúmulo de questões sociais que a entidade diretamente envolvida com o nome precisa enfrentar, e isso não se limita ao modo artificial de empregar um artigo ou um substantivo masculino, diz respeito à forma de vida que sustenta os jogos de linguagem nos quais esses artigos e substantivos significam moralmente. A gramática social não olha a expressão verbal, mas a expressão social. Se eu pretendo saber como devo me referir a Pablllo Vittar, como masculino ou feminino, a solução não é acrescentar uma norma à gramática clássica e generalizar um artigo para a forma de vida drag, é sim, abrir espaços para que essa forma de vida possa ter voz e diga, não apenas como prefere sua interpelação, mas, principalmente, o que isso significa. Afinal, o jogo da moralidade envolvendo o uso cotidiano dos nomes próprios não se reduz a uma questão de preferências; ele é, antes de tudo, um jogo sociopolítico envolvendo conflitos entre performances morais.

b) a performance anunciativa e o juízo moral sobre si mesmo:

Para Russell (2005, p. 27-33), à primeira vista, o uso do nome próprio em primeira pessoa é componente do “conhecimento direto” ou “conhecimento por contato” [Knowledge by acquaintance] que alguém tem de si. Ao dizer, “eu me chamo Fulano”, a pessoa expressa um juízo sobre si, sem

passar por uma descrição. Como ele supôs que esse juízo não passa por descrição, concluiu que o contato direto com o nome em primeira pessoa estaria livre do conjunto de “dados sensoriais” [sense data] que compõem os preconceitos sobre a pessoa nomeada (construir o conjunto de descrições que a expressa, contendo informações sobre seu corpo, mente etc). No entanto, ele mesmo se perguntou se podemos assegurar que nomes próprios empregados em primeira pessoa são exemplos de “conhecimento por contato”. Fosse o caso, nomes próprios empregados em primeira pessoa seriam “nomes logicamente próprios”, tese que ele não estava disposto a sustentar (Cf. Russell, 1919, p. 345-380; 1973, p. 91; 2005, p. 27-33).

Considero prudente questionar o uso cotidiano dos nomes próprios em primeira pessoa como posse direta de uma informação não descritiva, isso porque, boa parte do que penso a meu respeito possui carga valorativa, construída a partir do juízo alheio. Além do mais, a declaração “eu sou Fulano” é uma variável de “eu tenho como nome Fulano” (em um contexto no qual a pessoa informa ao alocutário qual seu nome), ou “eu quero ser chamado de Fulano” (quando a pessoa se apresenta por um nome pelo qual quer ser conhecida), ou ainda “eu sou quem você procura” (quando a pessoa responde à interpelação que tem como executividade a pronúncia do nome “Fulano”), entre outros casos. De todo modo, noto que há relação estreita entre nome e entidade, na qual o nome “Fulano” informa sobre a pessoa de Fulano em cada cena enunciativa.

Se para Russell (2005, p. 27-33), “nomes logicamente próprios” não abreviam descrições, bem como são desprovidos de sentido, os “nomes ordinários”, mesmo em primeira pessoa, não atendem a tais condições. Por essa razão, me sinto à vontade para dizer que, tanto na anúnciação como na confissão, há algo que é informacional no declarativo “eu sou Fulano”. O nome “Fulano” informa sobre a pessoa que tem como nome ou responde pelo nome “Fulano” ou revela quem é aquela pessoa para a qual

se volta nosso interesse. “Eu sou Fulano” é um ato capaz de fornecer conteúdo descritivo (de gênero, por exemplo); não é algo que se diz sem mais. As pessoas que conheço têm juízos compartilhados sobre si, de modo que ao se anunciarem como “Fulano”, elas têm em conta tais juízos. Dizer “eu sou Ayala” é o mesmo que dizer “eu sou Pelé”? Ou “eu sou José” é o mesmo que dizer “eu sou José Sarney”? Ou “eu sou Pedro” é o mesmo que “eu sou Dr. Pedro”? Os nomes, sobrenomes e agnomes modificam o significado adscrito ao ato de se apresentar como “Fulano”.

O que dizer do contexto? A resposta “sou eu”, na cena em que a polícia cerca um grupo de pessoas e pergunta “quem é Fulano?”, muito provavelmente não compartilha o mesmo significado emocional daquele em que Fulano espera horas na fila e a atendente pergunta “quem é Fulano?”, para conceder a vez de entrar. Quando Fulano se anuncia “eu sou Fulano”, para responder à pergunta retórica e intimidadora “sabe com quem está falando?”, e seu interesse é conseguir privilégios, transformando a anúncio em uma “carteirada”, é algo desprovido de valor? É um uso referencial ou ameaça ao alocutário? É preciso olhar para o contexto no qual há o emprego do declarativo, mesmo quando se refere a si mesmo, em cada cena.

É incomum observar casos em que a pessoa se declara “eu sou Fulano” sem estar inserida em uma conversação. Sair na rua ou ficar sozinha no quarto, sem nenhuma preocupação com o auditório, anunciando a si mesma para ninguém é algo que parece contradizer as formas de vida baseadas na razão ou a sanidade mental (caso a pessoa não esteja ensaiando para uma cena enunciativa futura). As confissões de Iago, em *Othello*, são direcionadas ao público, que ele sabe se encontrar na plateia e com a qual fala, mesmo que na performance teatral isso signifique romper a parede que separa o auditório do ator. A oração em que o fiel se anuncia à divindade onisciente para dizer de quem se trata, mesmo em isolamento, ocorre

em uma conversação. O comum é notar casos em que dizer “eu sou Fulano” é uma anúnciação ou confissão interlocutória, na qual a entidade nomeada como “Fulano” se revela ao auditório com o qual conversa. Sem o contexto, a expressão “eu sou Fulano” não tem o valor que habitualmente lhe é concedida ao empregá-la.

Quando o ato performático se basta com a anúnciação “eu sou Fulano”, isso significa que “Fulano” é uma expressão conhecida; que o auditório tem ideia de quem se trata, a partir de informações compartilhadas. Do contrário, será exigido que Fulano acrescente informações até que satisfaça a curiosidade do auditório a seu respeito: “Fulano, filho de Sicrano”, “Fulano, que morou em tal lugar” etc. Sem o compartilhamento das informações acerca do que a expressão “Fulano” significa, o contexto de anúnciação estará prejudicado e o ato de fala não será bem-sucedido (ou somente o será depois de sucessivos acréscimos). “Fulano” precisa ser uma expressão compartilhada, inclusive por aquele que se anuncia, para que o ato de fala faça sentido. Nesse caso, a anúnciação “eu sou Fulano” está carregada de preconceitos e significados sociais que a expressão “Fulano” comporta, ou não será possível que Fulano possa saber que é “Fulano”, tampouco se anunciar como tal.

Há também casos nos quais a anúnciação “eu sou Fulano” pode ser bem-sucedida, mesmo quando o auditório não tem familiaridade com a expressão “Fulano” nem cobra acréscimos para compreendê-la, como aqueles nos quais o auditório é conhecedor dos preconceitos morais que envolvem o ato anunciativo em torno de quem se anuncia e pode transformá-lo em mera formalidade. Observo algo do tipo nas reuniões de grupos de apoio mútuo ou de autoajuda, quando alguém se apresenta:

- Olá, eu sou Fulano.
- Olá, Fulano (o grupo responde em coro).

E não se desenrola nenhuma preocupação com o ato anunciativo, dando-o por encerrado. Ele é bem-sucedido porque é mera etapa do ritual para desenvolver outro tipo de conversação: o relato de si a partir de algumas características que o grupo compartilha. Nesse caso, o grupo sabe – ou imagina – que Fulano está ali porque compartilha da mesma forma de vida e tem os mesmos interesses, inclusive que não se dê muita atenção ao fato de quem ele é. O reconhecimento social que se faz não é do nome próprio, mas da condição compartilhada.

Há, conforme antecipei, muitas situações nas quais a anúnciação “eu sou Fulano” não é suficiente, o que pede complemento: agnome, codinome, sobrenome, epíteto etc. Fulano? Qual Fulano? Fulano de quê? Fulano de quem? Nesses casos, o auditório não compartilha a informação “Fulano”, mas o seu composto: “Fulano” e os termos adjuntos. Por essa razão, esse é o caso no qual é correto conceber a expressão “eu sou Fulano” como uma forma contraída de “eu sou [agnomes pertinentes] Fulano [sobrenome + informações relevantes]”. Dito isso, considero difícil concordar com a narrativa que procura assegurar ausência de significado descritivo no ato anunciativo.

É verdade que posso reduzir todas as significabilidades à função referente, como faço ao me livrar de uma escada após subir no telhado; contudo, me pergunto, por que parar aí? Não poderia entrar em níveis menores e reduzir nomes a dêiticos, ou estes a gestos e gestos a intenções e cada vez a níveis mais subatômicos até chegar aos níveis da incerteza? Também me pergunto: ao começar a reduzir nossos atos de fala a níveis atômicos, estamos ainda nos referindo ao que fazemos? Esta mesa sobre a qual escrevo pode ser reduzida atômicamente, mas ainda será dela que falamos? Eu gostaria de me manter nos níveis corriqueiros e mostrar como a anúnciação (e também a confissão) mantém estreita relação com a descrição.

Quando considero a totalidade do ato de fala, sou inclinado a ver o uso do nome “Fulano” como informacional, tanto nos aspectos gramaticais ou referenciais, quanto associado a outras categorias sociais, como estado civil, profissão, família, influência social... que posicionam a declaração “eu sou Fulano”. A anúnciação, por exemplo, pode ser tanto uma apresentação pública, “eu me chamo Fulano”, quanto uma impositação, “eu sou Fulano!”, entre outras. Assim, a expressão “eu sou Fulano” assume significado moral que a posiciona em algum cenário sociolinguístico, como um cenário sexista, do tipo “eu sou do gênero G”, ou político, do tipo “eu sou o ocupante do cargo X”. Tais significados não são fixos, como também não são fixas as descrições que acompanham o nome próprio, como atesta Wittgenstein (PI § 79), mas isso não quer dizer que não existam e concorram para a compreensão do que significa “Fulano”.

Imaginemos que “eu sou Fulano” seja proferido no contexto em que um dos ouvintes é inimigo de Fulano, mas ainda não o conhecia pessoalmente. A audição acarreta uma série de comportamentos associados à anúnciação, alguns dos quais indesejados. Isso pode levar Fulano a se tornar mais cauteloso para se apresentar novamente em público. Ou poderia, no lugar de um inimigo, ser um admirador que conhecia Fulano, digamos, apenas por meio de sua produção artística e não pessoalmente. A interação locutor-auditório é essencial para entender o que significa o emprego da expressão “eu sou Fulano” em cada caso.

Além do mais, chamo a atenção para o fato de que a expressão “eu sou” (e suas variações) não é de todo inquestionável para garantir acesso privilegiado do sujeito a si mesmo; como se esse acesso não estivesse mediado por descrições públicas. A relação gramatical entre o sujeito e o verbo foi considerada por Haar (1977, p. 17) como “superstição que engana não só o senso comum mas também os filósofos”. O argumento para sustentar tal afirmação é que a crença na existência de um sujeito sobre o qual

se predica algo ou associa a ele uma ação verbal é uma crença gramatical. Essa crença, por sua vez, apenas traduz a vontade de ser causa da ação verbal, quando, na verdade, o próprio sujeito é resultado de uma ação verbal. Assim, dizer “eu sou Fulano” é expressão de uma intenção (“eu quero ser chamado assim”) ou o acolhimento do conjunto de circunstâncias que me levaram a essa nomeação (“eu fui nomeado assim, logo meu nome é este”).

Haar (1977) declarou que relações desse tipo (eu + verbo) só têm realidade linguística, não sendo possível atribuir a uma realidade metafísica tipo “eu” qualquer substrato real. Tanto os termos quanto as regras gramaticais que os regem são ficcionais, produtos de atos de fala socialmente articulados. Dado isso, é inviável pensar o nome próprio como designação de um indivíduo, mas apenas como uma expressão performática, construída socialmente no duplo jogo (linguagem e poder). O “eu sou Fulano” é uma manifestação performática na cena em que alguém se anuncia e se posiciona por meio de um nome, enquanto indiretamente se subscreve a uma (ou mais) categoria axiológica, produzindo expectativas de respostas comportamentais a seu respeito. O nome diz muito sobre o que se pode esperar da atuação da entidade nomeada na cena, bem como da resposta do auditório à sua anúncio, e isso vale tanto para a cena de um auditório lotado de pessoas esperando a palestra de um ilustre filósofo quanto uma cena criada em um conto de terror.

Quando nasce uma criança, não se dá um nome em função da entidade que será nomeada, mas, principalmente, do que dela se espera a partir de algumas categorias axiológicas que a posicionam como um tal: “é um menino, seu nome será Pedro!”. As expressões “menino”, “nome” e “Pedro” são construções sociais que não informam sobre a criança que se tem nos braços, mas sobre as performances morais que são ou serão executadas em torno dela (sua educação, vestimentas, brinquedos, modo de

falar, lugar na casa etc), bem como as que esperam que Pedro execute, no presente e futuro. Ora, se o nome próprio não designa o indivíduo, mas a expressão performática, como alguém pode dizer corretamente “eu me chamo Fulano” (e suas variáveis)? Algumas das respostas que tenho para essa questão me levam àquilo que é mais essencial a ser esclarecido em uma ética dos nomes próprios: o que a relação nome próprio e entidade significa moralmente?

Judith Butler não tomou a ética dos nomes próprios como desiderato de sua filosofia, mas há algumas reflexões que ela nos ofereceu que vêm oportunamente ao encontro desta proposta. No tocante à pergunta “como um nome próprio designa não tanto a entidade biológica, mas a performance criada em torno dessa entidade?”, é importante considerar o que ela respondeu a respeito: a formação da primeira pessoa é antecedida de uma “constituição histórica do sujeito” a partir de uma atuação alheia (que ela denomina de “pré-ontológica”) (Butler, 2009, p. 122). Essa atuação é dada na mediação existência e circunstâncias, embora não esteja imune à associação de novas valorações, visto as tantas condições de uso nas quais um nome próprio está submisso. Ela sugeriu que a “constituição histórica do sujeito” não é escolhida ou desejada, mas assentada sobre algumas características (como sexo) que passam a acompanhá-lo e defini-lo, bem como posicioná-lo na sociedade. Assim, a nomeação é tanto o ato de fala quanto as suas consequências no contexto pertinente, e, o uso cotidiano dos nomes próprios, por essa razão, possui caráter performático: referir, informar, posicionar, valorar, controlar etc. O nome próprio designa a performance do sujeito que o indivíduo nomeado tem que ser, em virtude de suas características eleitas como essenciais.

Graças aos mecanismos de assujeitamento, em meio às lateralidades do controle social (escola, igreja, cartório, polícia etc), o uso cotidiano dos

nomes próprios em primeira pessoa não descarta a possibilidade de encarnação dos preconceitos subsumidos ao ato de fala pelo próprio indivíduo que se autoneomeou. Afinal, a ideologia que carrega consigo as significações que identificam o referente de tal ou qual modo não é privativa do outro, o próprio indivíduo pode compartilhar sobre si os mesmos juízos que o opressor tem sobre ele, compondo parte do sucesso da opressão. Minha performance fala do que penso sobre mim mesmo, no entanto, isso é apenas parte do jogo: o que sei sobre mim mesmo que não tenha sido informado (ou enformado) pelo outro? Além disso, acredito que a performance hipócrita existe e que os mecanismos de controle social podem criar a ilusão da autossuficiência da performance autonominativa para manter o *status quo* da conformação social. É perceptível que movimentos emancipatórios e atos isolados de protesto passam por dificuldades como essas e correm o risco de se tornarem meros produtos de consumo em massa para uma sociedade que visa o espetacular, especialmente quando a propaganda destaca como posse do nome próprio a performance das celebridades (como modelos a serem imitados).

Apesar de tudo isso, a confissão, associada ao reconhecimento social, no ato anunciativo público, é importante para que o indivíduo possa se emancipar, pois os significados valorativos adscritos aos nomes próprios por meio de categorias como etnia, gênero, credo e classe social são “atividades incessantes performadas”, conforme vem defendendo Butler (2009, p. 122), e são com essas performances que os nomes próprios têm se relacionado e procuram descrever. Assim, à medida que o indivíduo se faz e se refaz em gênero e sexualidade, e isso já é aceito, faz-se também justiça aceitar que mude de nome, caso queira: de um “nome masculino” para um “nome feminino”, por exemplo; ou para um nome que não faça referência a nenhum dos dois gêneros, um “nome não-binário”; entre outros. Nada disso impede que nomes próprios permaneçam relacionados a categorias

axiológicas ou a obrigações morais, o que muda são as performances morais, de inautênticas para autênticas.

Há, pelo menos, dois cenários nos quais a posse do nome próprio e o reconhecimento social ligado a essa posse são bastante comuns. Nas entidades religiosas, onde ela é praticada há mais tempo, se permite (em alguns casos, isso é exigido) que os indivíduos que se refazem ou ascendem religiosamente possam adotar um nome próprio que o relacione à nova experiência. O nome civil ou pagão é substituído por um nome religioso, especialmente quando se trata da conversão, ou o nome religioso ganha aditivo (irmão, frade, monge, obreiro...), quando não for substituído por outro, nos casos de progressão religiosa. A conversão insere o indivíduo em uma nova forma de vida (religiosa) e o novo nome se relaciona ao indivíduo convertido: se Saul, ao se converter, tornou-se Paulo, quando digo “Paulo”, tenho em mente a performance do apóstolo. A progressão concede novo status ao indivíduo que passa a ocupar um cargo ou função dentro da organização religiosa: se o cardeal Bergoglio, ao se tornar o bispo de Roma, ocupa o trono papal como papa Francisco, quando digo “Papa Francisco”, tenho em mente a performance do pontífice, não do cardeal. Por sua vez, nas sociedades laicas contemporâneas, além das substituições jurídicas permitidas, como aquelas incluídas na mudança de estado civil, são as redes sociais e os jogos de personagens (como o RPG [Role Playing Game]) que mais têm permitido a reconstrução onomástica, bem como a construção de nomes próprios alternativos (os “nicknames”). São nesses cenários privilegiados que o exercício da atividade performática da nomeação mais tem se destacado, mostrando que o nome próprio pode se tornar ao mesmo tempo nome e próprio. Se uma instituição como o casamento permite que se associe o nome a uma performance (as performances morais associadas ao portador do nome solteiro são esperadas que sejam diferentes das performances morais associadas ao portador do

nome casado), nos jogos de personagens essa performance é associada ao nome criado, mediada pela categoria a que ele pertence (mago, anão, soldado, rei etc).

Não quero dizer que nomes próprios possuam ou não possuam as propriedades de referir, informar ou posicionar a entidade nomeada, o que sustento é que significados morais são adscritos o tempo todo ao nome próprio em seu uso e de acordo com a cena na qual esse uso ocorre e como ocorre. Meu raciocínio vai ao encontro do que Butler (2017, p. 33) disse, ao sustentar que as propriedades associadas ao nome próprio são atributos sociais e linguisticamente construídos por meio de relações históricas e culturalmente convergentes. A conjectura de que tais nomes são associados a tais propriedades ou que se relacionem a determinadas performances não é uma necessidade gramatical (pelo menos da gramática tradicional), embora tenha sido uma ocorrência do seu emprego na nossa sociedade (ligada à gramática social).

Além da autonegação, há outra ação performática na qual a pessoa é mais autônoma para interferir nas determinações do emprego do seu nome: a resposta à interpelação. Quem desenvolve essa tese é Butler (2004, p. 58), ao sustentar que a interpelação não é um ato condicionante, visto que o interpelado pode se recusar a respondê-la: “[...] O sujeito nem sempre necessita girar-se quando é chamado para poder ser constituído enquanto sujeito, e, o discurso que inaugura o sujeito não necessita, em absoluto, tomar a forma de uma voz”. Nesse sentido, a autonomia do interpelado não se fundamenta nas estruturas de controle, mas de contracontrole; no ato de não responder à interpelação. O efeito disso pode ser o enfraquecimento do uso de determinado nome para interpelar Fulano, abrindo espaço para a escolha de como Fulano quer ou não ser interpelado; qual nome deseja ser legitimado como seu nome próprio. Eu concordo com isso, mas não quero criar ilusões: a recusa à interpelação

pode ser também um gatilho para que o interpelante se sinta motivado a agir de forma violenta contra o interpelado. Quando o interpelado faz o primeiro movimento da série que recusa à interpelação, começam os lances perigosos e isso exige mais habilidade de sua parte, pois o interpelante sabe que o jogo pode virar. No nosso cotidiano, atos violentos (inclusive físicos) não são incomuns diante da recusa à interpelação: esquemas de reforçamento de antigos paradigmas são ativados, bem como os mecanismos de controle social mais brutais. Os operadores desses mecanismos sabem que a ação rápida é fundamental para conseguir a confissão, pois a recusa da interpelação pode ser um movimento eficaz em direção à repropriação do próprio nome, à redescoberta da autonegação, ao perigoso exercício da liberdade no reconhecimento social. Ou então, como Butler (2004) sugeriu, é a forma mais subversiva de enfrentamento não violento do discurso de ódio (racista, homofóbico etc).

4.2 O uso do nome próprio em segunda pessoa

Quando os navios negreiros atracavam nos portos coloniais brasileiros, trazendo os escravizados africanos, expropriados de suas terras, famílias, culturas... e inseridos em um cenário de extrema violência, eram recepcionados por um comerciante e um padre. O comerciante tinha a obrigação de pagar pela carga e dar o destino que considerasse adequado, incluindo fazer comércio direto com senhores de engenho ou cafeeiros, para onde iam a maioria dos escravizados. A autoridade religiosa tinha como função legitimar, em nome da igreja, a escravatura, inclusive restando a parte que lhe cabia. Além disso, tinha a obrigação de garantir a salvação das almas dos escravizados por meio do batismo, impedindo que o solo consagrado à Santa Cruz fosse maculado por pés infiéis. Nesse ritual de reconhecimento, cada escravizado recebia um nome cristão, apostado no recibo de compra e venda, visto que os nomes que traziam consigo eram

considerados indignos (além da questão prática da pronúncia). Aliás, na doutrina cristã do catolicismo tradicional, o batismo, no qual se recebe o nome cristão, é ato sacramental salvífico, que insere o neófito no pacto eclesiástico e lhe dá o “novo nome”. Isso porque, na escatologia bíblica, cada um dos salvos tem seu nome inscrito no “livro da vida” (Apo, 3:5), que será um “novo nome” (Is, 65:15). No entanto, no imaginário cristão que se formou do século V à Reforma Protestante, em torno da interpretação do pacto eclesiástico (Mt, 18:18), esse nome é o mesmo recebido no batismo cristão.

O ato nominativo é performático, por excelência: ele cria enquanto nomeia. Nessa visão, a criatura passa a existir como pessoa ao receber seu nome próprio. O que é inominado ou tem nome comum é coisa ou besta, e, tais entidades não têm direitos, não têm história, não têm salvação. Mas não só. O ato nominativo torna-se, também, o modo pelo qual o senhor de escravos tem controle sobre seu estoque, visto que não negocia apenas no grosso, mas também no varejo. Desse modo, a cena do ancoradouro é exemplo de como nomeações arbitrárias, impostas pelo pacto entre a coroa e a mitra, são formas violentas de assujeitamento (subjugação), amplamente utilizadas, como expôs Segalen (1986). Com minhas palavras, o argumento dele diz que o *éthos* colonizador se torna dominante e passa a se impor como coletivo, mesmo que o submundo mantenha outras formas de vida moral. Nesse *éthos*, o ato nominativo se torna ato criador (porque cria o conjunto de performances vinculadas à entidade nomeada) e violento (porque encarcera a entidade nomeada como um tal, sem mais).

Esse argumento encontra respaldo nos textos de Butler (2004), para quem o uso do nome próprio em segunda pessoa possui o sentido de criação e subordinação, pois é o ato de nomear que proporciona a garantia linguística de a entidade nomeada existir. Assim, a entidade é considerada como um existente anterior à nomeação, mas, é na nomeação, que ela

ganha existência, pois pode ser evocada como tal, como se dependesse disso (Cf. Butler, 2004, p. 59). Imagino que esse argumento sirva para deixar evidente a existência de uma antroponímia opressora, da dominação, que procura subjugar as pessoas às condições rígidas de gênero, classe social, etnia, credo, fazendo dos seus nomes próprios mecanismos adjacentes de enquadramento social em um jogo de poder: elas são definidas nominalmente como isto ou aquilo e sua identidade social passa a ser isto ou aquilo. O enquadramento social mediado pelo nome próprio coloca a entidade nomeada em uma posição social rígida na qual relatar-se como sendo “um tal” é a única forma que lhe cabe de reconhecimento social. O nome iorubá, que ligava o escravizado nagô a seus ancestrais e à sua terra, é substituído por um nome brasileiro, que o encarcera em uma condição miserável: ele recebe o nome “Joaquim”, sem mais, em uma terra na qual agnomes e sobrenomes contam mais que o nome. Ter apenas o nome “Joaquim” é o mesmo que dizer que aquela entidade é um produto à disposição, que seu valor de uso está à venda. Quando “Joaquim” se torna “Joaquim dos Ferreira”, o sobrenome possessivo é indício de que a mercadoria realizou sua função, ela tem dono, e os ouvintes sabem quem. O nome próprio “Joaquim dos Ferreira” não aponta para a entidade Joaquim dos Ferreiras, mas, antes, posiciona a mercadoria no comércio de escravizados, como patrimônio da família Ferreira.

Na cena do ritual de reconhecimento negreiro que comentei, a nomeação foi imposta a adultos escravizados, porém, nos dias atuais, ela costuma ser um ato unilateral dispensado sobre a criança. Esse ato é homologado pela sociedade e ocorre no Brasil sob a forma do Registro Civil, embora já tenha sido diferente. Não há a necessidade de que o sujeito a ser nomeado tenha consciência do contrato – ou satisfaça as condições jurídicas da capacidade, comuns às leis de pactuação – para que o processo de

nomeação ocorra e seja legítimo. A determinação do poder nominativo não está em quem fala, mas no apoio que (ou expressão que) essa fala recebe da convenção: está no poder familiar. Como escreveu Livet (2009), a norma é assegurada pela instituição da norma, um poder é assegurado por outro: o poder familiar é assegurado pelo poder estatal. Desse modo, nomear é um daqueles atos de fala que Austin (1990) denominou de “atos convencionais”, que para Butler (2004, p. 56) não deixa de ser um “estranho e incluso violento poder”.

Ao dizer isso, sou obrigado a me manifestar sobre a hipótese de que a performance nominativa dispensada sobre escravizados e crianças (na forma como é) tem sido tão banalizada que falar disso parece contrasenso. Por que não poderia aplicar aqui a mesma regra que foi aplicada aos animais? A de que a performance nominativa aplicada aos animais, com destaque para o ato batismal ou o Registro Civil, é uma forma de empoderamento do animal. Por que não posso afirmar que o batismo dos escravizados, ou de uma criança recém-nascida, ou seu Registro Civil, não é uma forma de empoderamento?

Vejamos.

Primeiro, se dei a entender que o ato batismal ou o Registro Civil foi, em algum momento, forma de empoderamento do animal, posso ter me expressado mal e peço desculpas. Eu cheguei a questionar, de fato, se o ato de nomear animais com os nomes das caças não teria sido uma forma de empoderá-los, bem como de menosprezar a caça, ou de menosprezar os títulos nobiliárquicos, como ocorre com os bodes expiatórios. Propor afirmativamente isso requer mais informações do que disponho, inclusive acesso a informações sobre intenções (o que sequer é objeto da pauta aqui proposta). O máximo que arrisquei dizer foi que a dispensa sacramental a animais, como no caso do “batismo de Igor”, pode ser inserida em um

contexto de disputa sobre o controle do ato nominativo. Uma disputa com o poder eclesiástico, mais especificamente.

Em seguida, devo dizer que a questão do empoderamento não é do animal, mas das instituições que estão envolvidas nas disputas de poder. Isso porque, o jogo de poder no qual tais performances estão inseridas não considera o indivíduo, mas a forma de vida: “esse é o nosso jeito de ser, atacar nossas instituições é atacar a nossa forma de vida”. Assim, a institucionalização da norma é satisfeita com a performance moral inautêntica porque justifica que a pessoa desempenhe suas condutas conforme a norma social; o importante é que a norma não seja questionada. Quando a norma é questionada, questiona-se também a instituição que a assegura, expondo os contraditórios dentro do jogo de poder. É esse litígio que tem como resultado a emancipação ou não de alguns agentes, não como indivíduos, mas naquilo que eles representam. No caso do batismo de escravizados, a sua afirmação como necessidade social (ter um nome cristão para uso civil em uma sociedade católica) e necessidade eclesiástica (ser batizado para fazer parte da Igreja Católica), é assujeitamento dentro de uma forma de vida e um jogo de poder: o pacto católico da península ibérica. Não se trata, por essa perspectiva, do empoderamento do indivíduo batizado.

Ameaçar essa prática é criar problemas com a mesma forma de vida que deu origem à inquisição ibérica, o que significa que ela não está para brincadeiras. Nesse aspecto, o batismo dos escravizados africanos, assim como o das crianças, não considera a vontade do batizado. Ambos são impostos por uma autoridade: “eu te batizo”. A aceitação desse ato reforça as instituições que se afirmam no jogo de poder por meio dele. Dizer que o batismo ou o Registro Civil insere a pessoa na sociedade e a torna apta a direitos (e obrigações) é uma forma, em primeiro lugar, de empoderamento das instituições sociais que estabeleceram tais normas; em seguida,

é uma forma de dizer que essa instituição consegue ser tão bem-sucedida que seus atos são assimilados como vontades individuais e parte indissociável de nossa forma de vida. A imposição vence as barreiras da resistência para se tornar prática corriqueira e, em seguida, desejada como um direito social, essa é a regra de ouro para o sucesso desse jogo.

Se, por meio do ato batismal, o escravizado e a criança são inseridos na sociedade, não o são da mesma maneira. A criança é inserida na condição de cidadã, gozando, desde já, algumas prerrogativas jurídicas; o escravizado é inserido na condição de mercadoria. Como mercadoria, ele deixa de ser o que é (cidadão de sua antiga cidade) e passa a ser o que a nova condição lhe impõe (mão de obra). É isso ou a rebelião. Nesse aspecto, o controle social que se exerce sobre um e outro são distintos e talvez visem fins diferentes, mas os meios, com certeza, são os mesmos: o assujeitamento (que começa com a conformação ao nome próprio: “tu és Pedro, esta é tua missão!”). O ato nominativo, portanto, é uma investidura social, por meio do reconhecimento nominal, “tu és Fulano!”. A declaração em primeira pessoa “eu sou Fulano” é a homologação dessa investidura.

Dito isso, acrescento que minhas afirmações compartilham do mesmo olhar que Butler (2002) acerca da nomeação: os significados adscritos ao nome próprio (gênero, etnia, classe social, credo) têm sido empregados com intenção prescritiva, uma vez que buscam regulamentar os comportamentos ligados à pessoa nomeada. Nomear não tem sido apenas dar um nome ou relacionar um indivíduo a um termo; tem sido uma forma de associar o nome a certas performances, por meio do processo de assujeitamento, reconhecimento e posicionamento social, no qual a autoridade socialmente reconhecida exerce seu poder de nomeação sobre a segunda pessoa.

Volto ao exemplo da “chamada escolar” para falar dessa suposição entre prática nominativa e performance moral. Trata-se de uma

experiência à qual muitos de nós que sabemos ler tivemos acesso e está estreitamente ligada aos treinos mais primitivos da linguagem. Ela é uma prática repetitiva e ostensiva do performativo presente no ato vocativo. Nesse treino, a criança, desde cedo, é obrigada a aceitar como seu determinado nome que é pronunciado em alto e bom som na frente de todos. Esse ato identificatório anuncia para ela e para o auditório como ela deve ser interpelada... quem ela é. Esse nome nunca é inocente. Ele carrega consigo os sobrenomes de família, as categorias de gênero (nome de menino, nome de menina), de classe social (nome de pobre, nome de rico), de etnia (nome árabe, nome judeu) etc, e os valores morais que estão associados a isso. Não responder à chamada, implica advertência ou punição.

Nesse cenário, a criança ainda não pode escolher como quer ser chamada, mesmo que seus familiares ou amigos a conheçam por outros nomes. A chamada é um dos primeiros mecanismos que o Estado, por meio da escola, tem para treinar as crianças na prática ostensiva dos nomes próprios oficiais. Desde cedo ela vai aprender “este nome sou eu” – e com “este nome” vêm todos os atributos que a sociedade se encarrega de conjurar: menino usa banheiro de menino, cor de menino, brinquedo de menino, postura de menino etc, seja lá o que isso signifique e como se justifica.

Justamente por isso, como tenho sustentado desde o início, é preciso ampliar a tese apresentada por Butler (2002) da adscrição gênero e sexo, e mostrar que os diversos significados descritivos associados ao uso cotidiano dos nomes próprios são performativos que expressam emoções e produzem valorações e prescrições, posicionando a entidade nomeada na sociedade. Ou seja, a nomeação traz consigo imputações morais que são aplicadas à entidade por meio do nome próprio que lhe é atribuído, constituindo o significado moral do uso do nome. Tais atos não apenas

anunciam que nome tem aquela entidade e como ela deve ser interpelada, mas, em qual categoria axiológica está posicionada, o que se pode cobrar dela. Essa forma é dominadora porque quem é nomeado está sempre subordinado a quem o nomeia.

4.3 O uso do nome próprio em terceira pessoa

Quando uso o nome próprio em terceira pessoa, “Fulano” – especialmente quando não estou em condições de fazer uso ostensivo da expressão –, o que tenho em mente é a descrição composta por uma variedade de informações. Isso é mais óbvio quando uso nomes de figuras históricas. Russell (1905, p. 479-493) sustentou que aquilo que tenho em mente quando uso esse tipo de nome só pode ser compreendido se substituir o nome próprio por uma descrição associada, visto que não posso ter em mente o indivíduo que não conheci, apenas sua descrição. Ora, a ele se pode perguntar o que significa uma descrição associada e como saber se ela é a mais adequada para expressar um nome. É possível supor que pessoas diferentes tenham descrições associadas ao mesmo nome e que essas descrições sejam problemáticas. Alguém pode ter em mente “o herói das bandeiras” e outra pessoa “o estuprador de índias” quando se refere ao nome “Manuel de Borba Gato”. Uma mesma pessoa pode ter um repertório de descrições associadas a um nome e não conseguir decidir qual delas usar para descrevê-lo, preferindo ora uma, ora outra, em contextos alternados.

As descrições são formadas pelos dados sensoriais, pelo que sei sobre a história da pessoa e por minhas filiações ideológicas. Tais informações passarão a compor as descrições que a identificam. Assim, mesmo para uma teoria descritiva como a de Russell (1905), o uso de um nome próprio em terceira pessoa, embora se referindo à mesma entidade, não tem significado unívoco para todos os usuários: o repositório de descrições (o que

cada qual construiu através de suas sensações e informações históricas sobre aquela entidade) expressam informações diversificadas sobre ela. Talvez por isso, o problema do uso cotidiano dos nomes próprios em terceira pessoa passa pelo entendimento que tenho do que faço quando forneço um conjunto de descrições que passam a compor o conjunto de informações sobre a entidade nomeada. Em poucas palavras, depende do significado moral que construo a partir das informações que tenho acerca daquele nome: minhas relações emocionais e todas as valorações e prescrições que adiciono a isso. Neste momento, recordo-me do caso “Lorde Voldemort”. Chamo a atenção para o modo como cada grupo mágico foi compondo seu repertório de descrições acerca dele, bem como as descrições que cada grupo formou implicam performances morais. Elas não apenas informam sobre Lorde Voldemort, mas pretendem criar/reforçar algumas atitudes no auditório bruxo. Tais atitudes são expressões de emoções e, igualmente, prescrições. Há os que evitam pronunciar o nome do Lorde das Trevas porque acreditam haver uma maldição associada à interpelação, de modo que seus juízos são performances de medo ou admiração. Há os que vão ressignificando suas crenças e refazendo seus juízos, adotando novas falas para se referirem àquele que não-deve-ser-nomeado. Há também Harry Potter, alheio aos interditos, cuja performance é interpretada como arrogante, perigosa e ingênua. E, finalmente, há aqueles, como Alvo Dumbledore, que pensam ser uma bobagem atribuir qualquer significado sobrenatural à pronúncia do nome de um bruxo, seja ele quem for (Cf. Rowling, 2000, p. 15).

O significado descritivo atribuído a Lorde Voldemort como “o fundador dos Comensais da Morte”, ou “o aluno da Escola de Hogwarts que mais feitos realizou” entre outros, está acarretado de significado emotivo, valorativo e prescritivo por força da definição persuasiva que o próprio nome se tornou. Ao se expressarem assim ou assim, no universo de Harry Potter,

os bruxos também se posicionam na saga como adversários ou cooperadores (com exceção de alguns poucos, como Severo Snape, cuja performance requer postura dissimulada e enganosa).

O caso “Lorde Voldemort” é um típico caso do uso do nome próprio em terceira pessoa carregado de significado moral. Um exemplo fictício de casos em que é explícita a deferência ao nome como definição persuasiva, alguns dos quais operados pela mediação comercial, como ocorre com os nomes de marcas publicitárias. Quando se trata disso, os nomes próprios são considerados rótulos. Alguns desses rótulos são tão persuasivos que penetram de forma marcante a cultura popular fazendo com que o nome próprio substitua o nome comum. No Brasil, a vida cotidiana está cheia de exemplos que me dão razão: encontro pessoas que empregam nomes como OMO para designar não apenas uma marca, mas o próprio sabão em pó, ou Gillette para qualquer lâmina de barbear, entre outras. O trabalho de marketing pode consistir exatamente nisso: criar uma memória onomástica nas pessoas associando a marca a um conjunto de valores e utilidades que convençam sua aquisição. Contudo, e é justamente nesse ponto que pretendo tocar, o que o marketing faz ao rotular produtos pode ser extensivo, como prática social, às relações interpessoais. Rotulamos a nós e a nossos interlocutores com mais frequência do que imaginamos. Ao rotular, crio sinonímias entre nomes e valores. “Maria” não é simplesmente um nome, é também – em brasileiro – uma atribuição de gênero, uma referência religiosa, a classificação de um estado civil (diferente de “dona Maria”), do *status quo* (diferente de “Dr^a Maria” ou “Maria de Bolonha”) de intimidade, entre outras.

A prática de rotulagem é a manifestação mais banal do marketing, mas também acompanha as práticas nominativas corriqueiras, algumas das quais muito bem planejadas. Essa prática pode ter efeito honroso,

como homenagear alguém sob a rotulagem de herói, por meio dos memoriais; ou na alocação do nome em uma instituição ou campanha pública, na qual o nome identifica/marca a campanha, como observamos em “Lei Arouca”. Ela também pode ter efeito ofensivo, na qual a pessoa é ofendida por meio da publicização do seu nome associada a um comportamento indesejado, como observamos no “Name Project”, desenvolvido nos EUA, no qual os nomes próprios das pessoas que morriam vítima da Aids, em uma época que isso era associado à homossexualidade, drogas e promiscuidade, eram publicamente expostos (Cf. Butler, 2009). Trata-se de um típico caso de rotulagem com a finalidade de exercer controle social, no qual o uso cotidiano dos nomes próprios é inserido em uma rede de intrigas morais, por meio da exposição pública do nome próprio associado a uma desgraça. A hipótese de Butler (2009), a qual endosso, é a de que tal prática gera não apenas a infâmia, mas, igualmente, envia um recado: “mude seu comportamento se não quiser ver seu nome aqui”. A performance visa claramente associar o nome próprio a um comportamento que se deseja ser evitado e classificar seu portador como indigno.

A associação do nome próprio a uma atividade indesejada e com isso a pressão político-moral para que o portador do nome seja convencido a mudar seus hábitos é tão forte que vem sendo usada por posições políticas e morais das mais diversas ideologias. Usam-se informações sobre empresas que atacam o meio ambiente ou apoiam determinados projetos políticos e divulgam-se seus nomes em público, com a intenção de difamá-las e motivar consumidores conscientes a evitarem seus produtos, ou torná-las alvo de ações judiciais ou políticas, bem como intencionam que seus donos mudem suas práticas. Usam-se informações privadas para combater condutas indesejadas por meio da simples estratégia da rotulagem (mesmo que em alguns casos a rotulagem esteja enganada ou o rótulo tenha carga moral excessiva, motivando ações violentas contra a pessoa

rotulada). Da política ao comércio, passando pela religião e o senso comum, um nome próprio limpo é algo que se deseja.

Some-se a tudo isso, o fato de que o nome próprio empregado em terceira pessoa é também usado como justificativa para desenvolver performances em nome de um terceiro, como ordenar a alguém fazer algo: “em nome de Jesus, saia desse corpo!” – grita o exorcista. Agir em função de um nome próprio é amplamente reconhecido como ação comercial, política, religiosa ou jurídica (ligado à ação de representação ou de embaixador, que fala “em nome de”). O nome representado é a outorga da ação performática legitimada ao agente, que carrega consigo parte dos significados morais associados ao nome quando se apresenta ao auditório. Diferente do bode expiatório, que tem os significados impregnados ao nome que porta, independente de sua vontade, na representação desse tipo, o agente busca desenvolver uma postura em conformidade aos significados atribuídos ao nome que representa.

Observe que o uso cotidiano dos nomes próprios em terceira pessoa, como apresentei até agora, tem a mesma dinâmica: alguém fala de alguém, de alguma coisa ou em nome de alguém. No entanto, essa não é a única forma de uso cotidiano dos nomes próprios em terceira pessoa. Há outros casos nos quais o nome próprio é empregado em terceira pessoa pelo próprio portador do nome. A esse tipo de performance se dá a denominação de ileísmo. Casos como o do ex-presidente Lula ilustram isso. É público e notório o hábito que ele tem de falar sobre si mesmo em terceira pessoa (mesmo que tenha procurado corrigi-lo ao longo dos anos e diminuído a frequência). Em uma declaração pública de 19 de janeiro de 2018, veiculada nos principais meios de comunicação do país, ele declarou: “O Lula tá mais consciente, tá mais maduro, e vai fazer as coisas que ele não conseguiu fazer” (UOL, 2018). Tal performance é comum entre personalidades

públicas e a observei em, pelo menos, dois presidentes estadunidenses, Richard Nixon e Donald Trump; entre criminosos, como Charles Manson; atletas, como Maradona e Edson Arantes do Nascimento (que se refere a Pelé em terceira pessoa, embora seja seu codinome). É também comum na literatura, como aparece em personagens como Hulk (da Marvel Comics) e Lorde Voldemort (da saga Harry Potter).

O ileísmo, dentro de outras dinâmicas, pode ser colocado como culto à imagem de si mesmo ou desapego dessa imagem, associada a uma missão maior que o portador do nome desempenha. Há muitas formas de analisar isso. A questão que coloco aqui é que a simples menção de um nome próprio associado a uma qualidade significativa, desperta alguma reação emocional: a emoção de Aquiles, de Berlim, de Hitler... de ter o seu nome inscrito na história. No ileísmo, o herói quer se tornar também o contador de suas histórias.

O nome próprio aplicado em terceira pessoa é problemático, pelo menos, nesses sentidos; tal uso não está apenas descrevendo ou referenciando (quando está), mas também posicionando a pessoa em algumas categorias axiológicas, lhe descrevendo significado moral. Por razões como essas, venho sustentando que a análise da performance moral adscrita ao uso cotidiano dos nomes próprios, deve considerar tanto as pessoas pronominais em que esse emprego é dado, quanto o caso em que ocorre e como ocorre, bem como as intenções/interpretações dadas pelos interlocutores a esse uso e consequências para a cena enunciativa. O pai que se recusa a colocar o nome do filho de “Sandy” porque acredita que tal nome não é apropriado para um menino pode estar tão preocupado com as regras de cuidados expostas por Montaigne (1972, p. 135-137) quanto fazendo valorações mais fortes e depreciativas. O caso do juizado italiano que proibiu o pai de colocar o nome “Blu” em sua filha e usou como critério que esse não é um “nome apropriado para o gênero da criança”, diz muito

como juízo moral. Em razão disso, sustento que o uso cotidiano dos nomes próprios como ato de fala deve ser compreendido na perspectiva de sua totalidade, como ato de fala total.

Concordo, portanto, com Marcondes (2017, p. 11), quando escreveu que as implicações conversacionais devem estar sempre presentes na análise dos atos de fala, especialmente quando “[...] o ouvinte levanta hipóteses interpretativas de acordo com as próprias crenças, e com o contexto compartilhado com o falante, sobre por que seu interlocutor se expressou daquela maneira” (Marcondes, 2017, p. 92). Algumas dessas implicações são morais e estão, de algum modo, presentes em meio às discussões filosóficas da onomástica tradicional, o que me leva a pensar, em muitos casos, por que alguns desses pensadores não criaram uma ética dos nomes próprios, uma vez que estiveram tão próximos disso?

Ética dos nomes próprios e filosofia onomástica tradicional

A relação pragmática no uso cotidiano dos nomes próprios não é entre palavra e coisa, mas entre palavra e performance. Pedro não é uma entidade que tem como propriedade ser pedra ou trabalhar como pedreiro, tampouco é privativo à entidade que tem por nome “Pedro” ou que sempre queremos apontar para alguém quando falamos esse nome. Antes, é um proferimento performado em determinada cena, de certo modo, envolvendo alguns interlocutores, com alguma intenção e esperada resposta. Não há necessidade que a expressão “Pedro” seja Pedro, há somente contingências conversacionais que justificam o uso dessa expressão, incluindo o cenário no qual ela ocorre ou a cadeia histórica que justifica usá-la. É de tais contingências – analisar o que significa dizer “Pedro”, com determinada intenção e esperada resposta em uma cena específica – que devo me aproximar quando tenho por objetivo fazer uma ética dos nomes próprios.

Isso posto, esclareço que ao propor esta ética estou me desafiando a fazer também uma análise das performances morais no uso cotidiano dos nomes próprios na sociedade brasileira contemporânea, o que tem me levado à tese de que o uso desses nomes está atrelado ao jogo da moralidade. Graças a essa associação, ele se mostra diversificado, de acordo com as múltiplas jogadas que os usuários realizam, como descrever, interpelar, expressar emoção, apelar, representar... de modo que, o que eles significam no uso passa pelo processo que envolve, pelo menos, quatro classes de significados:

- a) Significado descritivo: nomes próprios são comumente usados para informar acerca das entidades nomeadas;
- b) Significado valorativo: nomes próprios posicionam moralmente as entidades nomeadas a partir das informações fornecidas;
- c) Significado prescritivo: nomes próprios obrigam moralmente as entidades nomeadas a partir do significado valorativo que lhe foi adscrito; e,
- d) Significado emotivo: nomes próprios são usados para expressar ou eliciar emoções nos interlocutores, ou podem acarretar essas emoções quando esse foi seu efeito, e não a intenção.

As formas dos usos com as quais esses significados estão atrelados são materializadas em suas performances morais, em cada caso, cuja semelhança de família, por meio da casuística, é essencial para que se possa compreender a eticidade do uso cotidiano dos nomes próprios. Não digo que tais significados são dos nomes próprios, digo que são adscritos, por meio de performances morais, no uso. Ao performar de tal modo, uso o nome próprio como uma ferramenta com a qual faço coisas, como nomear, interpelar, apelar, posicionar, obrigar... e, na cena constituída, o significado é acrescido. Assim, as adscrições que compõem os significados não podem ser confundidas com descrições, propriedades, tampouco com associação de descrições ou meras produções de significados. Elas não pertencem ao objeto, mas à performance. Justamente por isso, não podem ser apartadas dos usos.

Aqui, o papel que as performances morais desempenham na construção do significado moral do uso cotidiano dos nomes próprios por meio de adscrições morais entra no plano da concorrência com outras explicações sobre o uso cotidiano dos nomes próprios, ou pelo menos, com o que se pode dizer a partir de outras análises onomásticas. No entanto, como poderei mostrar mais adiante, não há litígio entre essa proposição e

as outras análises onomásticas tradicionais. Me sinto mais atuando em uma lacuna deixada por grandes mestres e, às vezes, me perguntando por que eles não fizeram uma ética dos nomes próprios, já que estiveram tão próximos disso?

Meu diálogo com as tradições destaca seis relações entre as performances morais e as mais populares categorias analíticas da filosofia onomástica tradicional e dizer por que nenhuma dessas tradições pode ser tomada como seu sinônimo:

- a) relações entre performances morais e descrições de entidades;
- b) relações entre performances morais e feixes de descrições;
- c) relações entre performances morais e modos de fixação de referentes;
- d) relações entre performances morais e formas de produção de significados; e,
- e) relações entre performances morais e descrições de estados mentais.

Proponho que tais relações sejam compreendidas sob dois critérios: não são teses que esgotam o uso das performances morais e suas atribuições, bem como não são negações de outras possibilidades de uso, ou de outras teses. São apenas o desenvolvimento de um raciocínio sobre o papel das adscrições dentro das performances morais considerando o que já foi mostrado até aqui.

5.1 Relação entre performances morais e descrições de entidades

A teoria das descrições fez muito sucesso com as publicações de Bertrand Russell, como parte do núcleo da “teoria técnica do significado”, que, por sua vez, parece querer resolver em definitivo o uso que fazemos de expressões para captar, selecionar ou se referir a uma entidade particular. Ou talvez, em uma visão mais branda, propor um método de análise de

descrições definidas (expressões do tipo “o tal-e-tal”) e indefinidas (expressões do tipo “um tal-e-tal”) o mais sólido possível. De algum modo, Russell (2005, p. 27-33) procurou mostrar que “nomes próprios ordinários” estão envolvidos em uma tessitura bem construída com as descrições definidas (Cf. Russell, 1905, p. 480-482; 2005, p. 27-33), diferente dos “nomes logicamente próprios” só podem ser expressos por meio de dêiticos. Para ele, “nomes próprios ordinários” funcionam como abreviações de descrições (por exemplo, “Pablo Vittar” pode ser uma abreviação de “a drag queen que apareceu ao lado de Anitta no clipe *Sua Cara*”). Dessa feita, “nomes próprios ordinários” também informam sobre propriedades do nominado, cujo acesso é dado de forma mediada pelas informações que selecionamos como predicados.

Por mais que Russell (2005) não tenha proposto explicitamente uma ética dos nomes próprios, tenho razões para acreditar que ele estaria disposto a examinar o assunto, sem precisar se afastar do núcleo duro do seu programa de pesquisa. Entendo que as descrições definidas, segundo o modelo russelliano pós 1905, conversam com a ética dos nomes próprios, pelo menos no tocante ao significado descritivo adjuntado na introdução dos referidos. Isso porque, como disse Brito (2003, p. 57), descrições têm como função introduzir entidades indiretamente no discurso, e o faz por explanação de algumas propriedades que lhe são atribuídas.

Como tais propriedades estão na nossa performance discursiva sobre a entidade, não há como fazer descrições sem selecionar o que é importante ser apresentado ao ouvinte, seja para o que ele busca saber ou segundo o que se julga importante ser informado. As descrições figuram como a melhor explanação a ser dita sobre a entidade, a partir dos critérios considerados. Tais critérios justificam a descrição e não estão na proposição, mas na performance que delibera o que é ou não importante informar (cedo ou tarde, cairemos em deliberações morais).

Ao declarar que “F é G”, e com isso ter a intenção de acrescentar conhecimento à entidade denominada, o modelo russelliano é obrigado a admitir que existem razões fortes para dizer G e não H, ou qualquer outro não-G. As razões que tenho para dizer “F é G” não estão na descrição mesma, pois descrições seguem o pensamento e, como tal, podem variar de pessoa para pessoa ou em diferentes momentos da vida (Cf. Russell, 2005, p. 30-31). As razões estão na forma de vida: o que digo sobre Pablló Vittar fala mais sobre a performance moral (tanto a minha, na qualidade de falante, quanto a dela, na qualidade de referente) do que sobre a entidade, afinal o juízo diz *sobre* a artista ou a forma de vida na qual ela está inserida ou representa. Nesse ato performático de minha parte, há o encontro entre as formas de vida e as performances morais mediado pela proposição. Esse encontro pode ser violento ou não, a depender do repertório de valores usados para a descrição da entidade nomeada por aquele que descreve. Isso implica desde ajustes semânticos (como o uso correto do gênero dos artigos) até adaptações morais (como a inclusão da diversidade de gênero no repertório de tolerâncias do falante), o que insere a descrição sobre a entidade nomeada tanto em um jogo de linguagem quanto de poder.

A afirmação “Pablló Vittar é drag queen” é verdadeira se e somente se o conjunto de circunstâncias justifica dizer que Pablló Vittar é drag queen, dentro da forma de vida na qual entidades como Pablló Vittar e predicados como “ser drag queen” fazem sentido. Aceito isso, afirmo que a relação entre nomes próprios e descrições não é imediata, ela precisa ser construída, no seu uso, sob determinadas circunstâncias. A entidade nomeada não faz parte da sentença, ela precisa ser colocada ali, por meio de um nome próprio (que denota a entidade diretamente) e informações adicionais (que introduzem o referente na conversação). Algumas das informações são autorizadas e outras não, de acordo com a forma de vida.

Nos contextos práticos, dizer “F é G”, sendo “F” um nome próprio, significa estar pronto a considerar algo a mais: “F é G, e o que mais?”, pois, parece-me que a informação proposicional não se encerra na descrição, ela recebe acréscimos nas nossas performances: “G” possui carga axiológica, o que força a manter o juízo sobre “F” em aberto. No entanto, não quero afirmar que todas as descrições, por possuírem carga axiológica, sejam performances morais. Elas precisam funcionar como valorações morais para serem assim consideradas. Se a expressão “a é o indivíduo que fez F” for a afirmação da paráfrase “Existe um e só um indivíduo que fez F e a é esse indivíduo”, ela não apenas descreve “a”, mas o posiciona. É esse ato que, quando realizado de forma corriqueira e recorrendo a categorias morais, implica performances morais. No caso, ao afirmar “A cantora pop maranhense ao lado de Anitta no clipe *Sua Cara* é drag queen”, se requer que “exista um e só um indivíduo que satisfaça a condição ‘ser a cantora pop maranhense ao lado de Anitta no clipe *Sua Cara*’ e Pabllo Vittar seja esse indivíduo”. O significado dado a Pabllo Vittar é construído na cena, por meio da desenvoltura que os falantes conseguem performar na conversação. Nesse caso, a descrição introduz o referente tanto na cena (ao lado de Anitta e no clipe *Sua Cara*) quanto em uma forma de vida (ser cantora pop maranhense e drag queen) em torno de um único nome, e isso não é obtido de forma satisfatória no nosso cotidiano sem passar por juízos morais. Tanto a descrição do clipe (que remete à cultura pop) quanto a de Pabllo Vittar (que remete à cultura drag) dizem sobre uma forma de vida que se choca com outras. O conflito entre formas de vida emoldura a cena, esteja ou não consciente disso, na qual dizer “A cantora pop maranhense ao lado de Anitta no clipe *Sua Cara* é drag queen” faz sentido.

A descrição tem algo de apelativo, o que a localiza no âmbito dos valores, alguns dos quais morais. Isso é válido inclusive para situações nas quais o termo singular pode fazer sentido e não se referir a nenhuma entidade em

particular, como acontece na descrição de sujeitos coletivos ou indefinidos. Russell (1905) defendeu que, nessas ocorrências, a frase que contém o termo expressa uma “proposição independente de objeto”. A frase “Todas as drags são performáticas” é um exemplo meu para ilustrar essa ocorrência. Ela pode ser compreendida sem a necessidade de identificar a entidade determinada. Chamo a atenção, no entanto, para o fato de que o argumento de que a descrição não introduz, necessariamente, uma entidade determinada não é suficiente para afastá-la do jogo da moralidade, pois o conteúdo da descrição possui implicações morais mesmo quando se trata de sujeitos coletivos ou indeterminados. Termos como “drag” não são isentos de valoração, e algumas dessas são morais (e até violentas).

Minha ideia geral é que a uma descrição são adscritos valores, e isso é indiferente se ela trata de um indivíduo particular ou não, mesmo que a lei considere, em alguns casos, a ofensa coletiva mais severa do que a individual (como ocorre nos casos de racismo). A adscrição, no entanto, não deve ser confundida com a descrição, “o tal-e-tal” ou “um tal-e-tal”, mas como algo adjunto: a performance que acrescenta e posiciona “um tal-e-tal” como “um tal”. Sua usabilidade não é descrever a entidade, mas posicioná-la a partir do que é descrito. E, sua análise pela ética dos nomes próprios é trazer à tona o jogo de linguagem que justifica tanto a descrição quanto a adscrição na cena enunciativa. Ao dizer “Pablo Vittar é uma drag queen”, faço algo a mais que a simples descrição de uma entidade, posiciono-a como “uma tal”: o termo “drag queen” é informativo, mas também valorativo. Assim, o nome próprio, enquanto composição semântica (ser um nome estrangeiro, de difícil pronúncia, de santo, de homem aplicado a mulher, de rico, latino etc.) quanto a descrição associada (ser drag, padre ou juiz de comarca etc.) possuem carga axiológica quando empregados: nenhum dos dois (composição semântica e descrição associada)

entra na conversação sem significados, mas tais significados são construídos pelo uso, enquanto uso, dentro de um *éthos* coletivo.

Se esvazio as palavras de significado, de vida, posso afirmar que tanto faz dizer “Pablo Vittar” e “Phabullo Rodrigues da Silva”, que as sentenças “Pablo Vittar é uma drag queen” e “Phabullo Rodrigues da Silva é uma queen” seriam idênticas. Contudo, nos jogos de linguagem que a forma de vida drag reconhece, “Phabullo Rodrigues da Silva” não é nome drag, tampouco é quem performa no palco. Mesmo que a entidade associada ao nome “Pablo Vittar” seja a mesma, o que cada nome (“Pablo” e “Phabullo”) significa na cena drag têm valores diferentes, com gêneros e personalidades diferentes. De Pablo Vittar se espera uma atitude performática que não é exigida de Phabullo.

Nomes drags são ferramentas usadas para expressar determinada forma de vida, de modo que eles precisam de certa composição para enviar uma mensagem à comunidade interna e externa. São nomes usados para o indivíduo se posicionar performativamente, e não apenas no universo drag, como nas suas subdivisões e territorialidade. Ele não é apenas meio para indicar o referente, mas afirmação da forma de vida e do lugar que a entidade nomeada ocupa na comunidade. Alguns desses nomes indicam que aquela entidade é uma artista independente; outros, que ela pertence a uma “Casa” (família) com um estilo específico, a exemplo de Vanessa Vanjie Mateo, que pertence à Casa Mateo. A classe dos nomes drags é ampla, o que inclui drags de palco, de concurso, de rua, de bailes, de passarela, entre outras. Do mesmo modo, a classe das drags também é: não se deve confundir toda drag como drag queen, algumas são drag performances, drag artistcs..., sem falar nos drag kings. Cada grupo tem uma forma peculiar de construir seus nomes próprios: se as drags de uma casa incluem no seu nome próprio o nome da casa, uma drag artistic pode usar parte

do nome da personalidade famosa que mais performa para a composição do seu nome próprio.

As adscrições morais não descrevem o que o nome próprio moralmente significa, elas acrescentam significado moral nos jogos de linguagem e de poder que envolvem o uso cotidiano dos nomes próprios, incluindo as descrições. Elas não dizem da proposição, mas da forma de vida que sustenta o jogo de linguagem na qual os nomes próprios são usados de forma legítima. E, embora as descrições comportem significado axiológico, pois os termos usados na proposição estão subsumidos a categorias dessa natureza e formam um juízo sobre a entidade, não são elas que conferem o significado moral aos nomes, mas as performances morais, no uso. Posso até conseguir identificar expressões axiológicas presentes em uma descrição, como é o caso de definições persuasivas, mas só no uso saberei o que elas estão a significar no momento.

5.2 Relações entre performances morais e feixes de descrições

Em determinado momento da sua pesquisa, Frege (1949) se deparou com o problema da “conjunção de descrições” para dar sentido ao nome. Um problema porque na teoria fregeana nomes próprios possuem “sentido” [Sinn] (que pode ser associado ao conteúdo, o modo de denotação) e “referência” [Bedeutung] (que é a sua denotação, remetente à entidade), de tal sorte que nome próprio é aquele cuja referência é uma entidade determinada. O sentido de um nome, por oposição ao seu referente, é dado por descrição. Daí a inquietação: o que acontece quando não uma, mas um feixe de descrições dá sentido ao nome próprio? A esse fenômeno Frege (2009, p. 59-86) denominou de “flutuações de sentido”, cuja análise passa pelo argumento de que o problema não são as flutuações, mas o local em que elas ocorrem: uma coisa é a flutuação de sentido ocorrendo na linguagem comum, outra, na “linguagem perfeita” (Cf. Frege, 1949, p. 86).

Para os pragmáticos, que operam com a linguagem comum, flutuações de sentido compõem a matéria-prima de suas análises. O argumento não é meu, mas do descritivismo (segundo a crítica feita por Kripke, 2012, p. 79), e diz basicamente o seguinte: “Não é realmente uma fraqueza da linguagem vulgar não se poder substituir o nome por uma descrição *particular*; isso está bem assim. O que realmente associamos ao nome é uma *família* de descrições”. Um autor que assume essa posição é Searle (1958), especialmente no tocante à relação entre sentido e descrição: perguntar pelos critérios para aplicar um nome próprio é perguntar pelo conjunto de descrições usuais para identificar determinada entidade como “Fulano” (Cf. Searle, 1958, p. 171). A pergunta se justifica porque, se o significado de um nome próprio for uma descrição D, então “nome próprio é D” seria um enunciado analítico; mas isso não parece razoável. Posso afirmar “Pablo Vittar é a autora da música *Amor de Que*”, mas isso não é da mesma classe que “triângulos são figuras geométricas com três ângulos”. A primeira sentença é contingente, a segunda, necessária. Para evitar que esse tipo de crítica destruísse sua teoria e evitar o embate com as teorias referenciais, Searle (1958) propôs a “teoria dos feixes”, na qual o significado de um nome próprio é dado por um conjunto de descrições.

No campo de investigação que toma a linguagem comum como objeto de análise, flutuações de sentido fazem parte da construção do significado dos nomes, quer como “família de descrições”, para Wittgenstein, ou “feixe de descrições”, para Searle. Segundo Kripke (2012, p. 78-79), esse modo de considerar o problema tem, pelo menos, duas formas distintas de apresentação, que, segundo ele, não deixam claro se a teoria dos feixes é uma teoria do significado ou da referência. São elas:

- a) uma visão mais forte, na qual o feixe de descrições nos dá efetivamente o significado do nome próprio, de modo que dizer “Fulano” é também dizer as suas descrições; ou,

b) uma visão mais branda, na qual o feixe de descrições não nos dá, de certo modo, o significado do nome próprio, mas pode ser usado para determinar a referência quando alguém diz “Fulano”.

Quando se trata de ver o feixe de descrições como algo que dá efetivamente o significado do nome próprio, de modo que dizer “Fulano” é também dizer suas descrições, há identificação entre o significado do nome próprio e o significado da combinação de descrições que compõem o feixe. Uma aplicação desse tipo foi detalhada por Searle (1958, p. 171) na seguinte proposição: perguntar o que é um nome próprio e quais os critérios para aplicar um nome próprio são o mesmo, apenas em planos diferentes. Ao contrário do que superficialmente possa parecer, a ideia geral de Searle (1958, p. 166-173) sobre feixe de descrições não o condiciona à aceitação da teoria das descrições de Bertrand Russell. Também não o coloca em oposição. Para ele, nomes próprios são usados como predicados para nos referirmos às entidades, o que justifica a pergunta: “como ocorre que somos capazes de nos referirmos a um objeto particular usando seu nome?” (SEARLE, 1958, p. 168). Sua pergunta localiza os nomes próprios na análise dos atos de fala e a resposta tem a ver com o treino que recebemos: façamos o que for com nomes próprios, não encontraremos neles as razões para o que fazemos, mas no seu uso.

Nesse ponto, é evidente que há confluência entre a proposta da ética dos nomes próprios e a teoria dos feixes de Searle. Admiro-me que ele não a tenha desenvolvido antes, pelo menos explicitamente. Para esclarecer um pouco mais, destaco que treino é uma atividade performática e se assenta na convenção, de modo que nenhum significado do nome próprio vem a não ser disso. Não é a semântica, mas a pedagógica que justifica as razões para dizer que “Fulano” é Fulano e lhe acrescentar as propriedades C, sejam elas quais forem (Cf. Searle, 1958, p. 168).

Com isso em mente, não seria uma boa via propor que as adscrições morais sejam feixes de descrições? Dizer que uma coisa se relaciona com outra não é dizer que ambas sejam as mesmas. As descrições dizem da entidade, as adscrições da performance que determinada forma de vida sustenta e ambas se encontram no uso, por meio do treino. Destaco que, a palavra “treino”, tal como aparece no repertório de Wittgenstein, diz sobre uma atividade pedagógica que está inserida na própria forma de vida, de modo que não falo da proposição, mas da ética, quando aplico essa palavra no contexto do uso cotidiano dos nomes próprios. E dizer que adscrições morais são feixes paralelos de descrições que se encontram no uso? O uso se materializa nos jogos de linguagem que compõem a tessitura do repertório verbal de uma comunidade e as regras que ela está disposta a acatar. Ele aparece, de forma primária, como parte da forma de vida inautêntica, mas pode ser trazido à tona, quando lançamos luz sobre aquilo que fazemos, transformando a conformação social em performance autêntica. Essa luz permite enxergar algumas jogadas presentes no uso cotidiano dos nomes próprios e nada me impede de aproximar a teoria dos feixes da ética dos nomes próprios, visto que algumas características associadas ao nome próprio, por meio dos feixes de descrições, podem:

- a) funcionar como juízos morais sobre a entidade;
- b) estar assentadas sobre juízos morais sobre a entidade; ou ainda,
- c) conduzir a juízos morais sobre a entidade.

Tais juízos não pertencem à ordem das características associadas ao nome próprio, mas à performance que faço ao usá-lo. Assumir que a característica C é ou conduz a um juízo moral não é aceitar que esse juízo é produto necessário da relação da identidade primária nome próprio-característica, mas parte do jogo da moralidade, que associa uma coisa à outra. Não assumo que cada nome próprio tenha uma coleção C de propriedades que lhe corresponde, de tal modo que o usuário de uma

linguagem acredita que o portador do nome próprio tenha todas as propriedades incluídas em C (ou mesmo as mais significativas). Admito apenas que nomes próprios são usados considerando múltiplas propriedades, com diversos fins. A tais propriedades, quando em uso, são acrescentadas valorações morais realçadas no uso desses nomes de acordo com o que os usuários pretendem performar. Desse modo, por exemplo, a propriedade semântica gênero pode ser destacada significativamente para julgar uma entidade nomeada e cobrar dela determinada performance ou para justificar a performance do falante diante da entidade.

A situação a seguir pode ser útil para entendermos isso:

Situação S4: Uma pessoa decide se divertir e escolhe uma casa de shows. Ali, começa a se envolver com as apresentações. Uma delas, em especial, lhe chama a atenção: uma artista alta, loira, que performa de forma encantadora e canta música pop. Envolvida com o show, essa pessoa passa a admirar aquela artista e, não demora, se apaixona por ela, que vê pela primeira vez. Ao término da apresentação, procura alguém e lhe pergunta pelo nome da cantora, obtendo como resposta “Pabllo Vittar”. Aquilo a deixa surpresa e embaraçada, “ah, então é um cantor!”. O que escuta a seguir está fora do seu aprendizado semântico: “Pabllo Vittar é uma cantora drag queen”. Desde aquele momento, nossa personagem – que até então usava o artigo feminino para se referir à cantora Pabllo Vittar –, se recusa a tratá-la como feminino: “Se Pabllo Vittar é nome de homem, por que vou me referir a ele como ela?”.

O repertório gramatical limitado da nossa personagem, que carece da informação “como usar corretamente o nome drag?”, não tem a ver com a relação entre o nome próprio e as características C da entidade. Ela estava a aplicar livremente termos femininos para Pablló Vittar a partir da simples admiração performática da artista e não via nenhum problema nisso. A comunicação fluía livremente. Sua performance verbal se mostra problemática somente a partir do momento que obtém a informação “Pablló Vittar é uma drag queen” e não sabe como lidar de forma ordeira com os “nomes drags”, requerendo razões para o uso semântico exigido. Ela não sabe mais o que fazer, inclusive com seus sentimentos. Tal limitação, portanto, tem a ver com a forma de vida da qual a personagem participa: o treino ao qual foi submetida só reconhece “nomes próprios binários”. Ela não aceita que Pablló Vittar, por quem se apaixonara, seja uma drag queen (por questões morais) e que nomes de drags queens sejam tratados como femininos (por uma limitação gramatical). Portanto, não são os feixes de descrições usados como características para identificar a entidade que compõem o juízo moral, mas o uso que se faz dessas características dentro de determinado jogo, o que me leva à vertente pragmática da teoria dos feixes.

Parece que muito do que falei até agora se encaixa na teoria de que o conjunto de descrições nos dá efetivamente o significado do nome, de modo que dizer “Pablló Vittar” é dizer também as descrições que o acompanham. Frases como “nomes próprios carregam consigo significado moral e dizer um nome é evocar esses significados” parecem ir ao encontro disso. Tomo a liberdade para dizer que pensar assim é um erro, mesmo que não queira culpar ninguém que pensa assim. Estou sugerindo que nomes próprios sozinhos não fazem nada, uma vez que não passam de ferramentas, utensílios linguísticos. Sua análise pode dizer de sua matéria-prima e forma, mas isso é muito limitado diante do que fazemos com eles.

Assim como o brilhantismo da ferramenta está na dependência de quem a usa, o significado moral dos nomes próprios está na dependência de quem os usa.

As adscrições morais não são descrições nem feixes de descrições, mas se assomam a elas, no uso, em cada caso. Para clarear essa afirmação, é importante observar como as descrições são usadas para referir entidades, o que me leva à segunda via apontada por Kripke (2012, p. 78-79) sobre a teoria dos feixes: à visão que o conjunto de descrições não nos dá o significado do nome, mas pode ser usado para determinar a sua referência. Nessa segunda via, a teoria dos feixes diz que descrições estabelecem os limites do que entendemos pela entidade, de modo que a aplicação do nome “Fulano” não é o mesmo que dizer o feixe de descrições associadas a Fulano, mas usar o feixe de descrições para referir Fulano.

Nesse aspecto, a análise da questão passa pela distinção entre aquilo que é necessário e aquilo que é contingente no uso cotidiano dos nomes próprios. Com isso em mente, Searle (1958) diz que nomes próprios se referem a entidades que estão vinculadas a descrições identificadoras, mas não quer dizer que todas as descrições são sabidas ou necessárias para a identificação (Cf. Searle, 1958, p. 172). A relação que ele cria é entre o nome próprio e algumas características das descrições do feixe que selecionam o objeto, mesmo que não saibamos quais são.

Problema resolvido? Se a questão for fixar a referência, talvez, mas o uso que faço de adscrições morais não é para fixar o referente, e sim posicioná-lo em determinada categoria, dentro de uma cena, para lhe dar valor (ou desvalor). O juízo que se aplica aos nomes próprios é parte de um jogo de linguagem e de poder, cuja intenção não é dizer que o nome próprio seja a entidade nomeada, mas que o nome próprio tem determinada valência (e por consequência, a entidade nomeada também deve tê-la). A relação nome próprio e atributos associados cai sobre a entidade nomeada

de forma conjuntural, não necessária, e o que a sustenta não é a relação semântica, mas a forma de vida.

5.3 Relações entre performances morais e modos de fixação de referentes

Para entender como as performances morais se relacionam com os modos de fixação de referentes é preciso visualizar como tais modos operam. Entre os mais populares na filosofia onomástica tradicional estão a “teoria das descrições” e o “causalismo” – ou, nas palavras de Donnellan (1974, p. 3), a “explicação histórica” –. Nenhuma das duas deve ser confundida com o uso de adscrições morais que aqui proponho, uma vez que a adscrição não está no âmbito ôntico, do referente fixo ou do nome, mas da atividade performática: o nome próprio é empregado em uma performance, que se presta a diversos fins e modos, dentre os quais, morais.

Em primeiro lugar, é preciso compreender que a definição de “referente” não é unívoca. Há visões conflitantes sobre o que ele significa e, conseqüentemente, sobre seus modos de fixação. Kripke (2012, p. 72) fala em “referente semântico” como a coisa nomeada pelo nome ou descrita por uma descrição definida (Cf. Kripke, 2012, p. 71, nota 3), em oposição ao que me parece ser o referente intencional ou pragmático. Esse, por sua vez, tem a ver com a crítica de Donnellan (1996, p. 281-304) de que a referência pode ser validada pragmaticamente pela intenção de se referir a determinada pessoa e não a outra. As duas concepções de referente estão nas falas desses filósofos, mas em cada um implicam modos distintos de fixação, a depender do que cada qual julga mais importante ser considerado na abordagem.

Na visão de Donnellan (1996, p. 285), a fixação do referente depende de algumas operações do falante e leva a duas formas práticas: a atributiva e a referencial. Atributiva quando o falante declara algo sobre a entidade e a entidade definida possui essencialmente os atributos contidos na

predicação. São esses atributos exatamente o que o falante quer afirmar sobre quem ou o que satisfaz a descrição. E, referencial, quando o falante “[...] utiliza a descrição para possibilitar a audiência a identificar sobre quem ou o que ele está falando e para declarar algo acerca dessa pessoa ou coisa” (Donnellan, 1996, p. 285). Isto é, acrescenta uso ostensivo à descrição. Contudo, como se observa na seção VII (Cf. op. cit., p. 297-298), devo frisar que as distinções entre usos atributivos e referenciais só se encontram na dimensão pragmática das descrições, ligadas diretamente às intenções do falante e ao caso.

Uma mesma descrição, do tipo “A cantora ao lado de Anitta no clipe *Sua Cara* é drag queen”, pode tanto ser usada de forma atributiva, se o falante intenciona declarar o fato de que Pabllo Vittar – que é a cantora que se encontra ao lado de Anitta no referido clipe – é drag queen, quanto de forma referencial, se o falante tiver a intenção de chamar a atenção para a drag queen que canta ao lado de Anitta no clipe *Sua Cara*, ajudando o ouvinte a identificá-la. No primeiro caso, a relação entre “ser Pabllo Vittar” e “ser drag queen” é essencial para que o uso da descrição esteja correta; no segundo caso, é preciso que a cena contenha os elementos espaciais que permitam a ostensão. Em função disso, Donnellan (1996, p. 291-292) mostrou que tais usos parecem embutir o pressuposto ou implicação de que há algo que satisfaça ou não a descrição: pressupõem-se que a entidade descrita exista (que exista uma cantora ao lado de Anitta, bem como o referido clipe) para que possa justamente ser descrita da melhor forma possível, e que exista um meio de facilitar a identificação da entidade a quem o falante se refere.

Isso me leva àquelas situações nas quais é preciso selecionar o referente, mas não há nada para o qual possa apontar e declarar *ecce obiecto*, restando apenas dizer algumas características e convencer o auditório de que há uma entidade, e somente uma, a satisfazer a condição de referente.

A expressão “o menino com o poder de vencer o Lorde das Trevas” é um caso que me coloca diante do desafio de determinar o referente de um nome próprio, tal como usado por uma multidão de falantes, bem como saber se há algo a mais quando faço isso (selecionar o referente). A perspectiva das descrições é clara: descrições podem introduzir referentes. O mesmo se aplica à teoria causal: para usar corretamente um nome, o usuário da língua só precisa saber a quem ele se refere dentro de uma tradição de uso.

Se o termo “Harry Potter” é apenas a abreviatura da descrição “o menino com o poder de vencer o Lorde das Trevas”, então, quem quer que cumpra os requisitos da profecia é o referente do nome próprio “Harry Potter”. A criança selecionada como referente por Lorde Voldemort torna verdadeira a sentença, “Harry Potter é o menino com o poder de vencer o Lorde das Trevas”. Desde então, só há um único menino, nascido no final de julho de 1980, cujos pais desafiaram e sobreviveram ao Lorde das Trevas por três vezes, a preencher essa função: aquele que tinha por nome “Harry Potter”. O conjunto de descrições previsto na profecia e que justifica a entidade nomeada como “Harry Potter” ao cargo de único referente contém tanto propriedades atribuídas ao referente quanto informações sobre performances de outros agentes, a saber:

- a) ser do sexo masculino;
- b) ter nascido nos últimos dias do mês de julho de 1980, mesmo ano em que a profecia foi feita;
- c) seus pais terem desafiado o Lorde das Trevas três vezes e sobrevivido;
- d) ter (ou vir a ter) um poder que o Lorde das Trevas é incapaz de ou não quer compreender;
- e) se mais de uma entidade preencher os requisitos anteriores, cabe ao Lorde das Trevas escolher a quem se referir; e,

f) há uma e somente uma entidade que satisfaz a descrição definida “o Lorde das Trevas” e o destinatário da profecia (que no caso se trata de Alvo Dumbledore) sabe quem: o Lorde Voldemort.

A fixação do referente Harry Potter para “o menino com o poder de vencer o Lorde das Trevas” é esclarecida por esse conjunto de atribuições, sem recorrer ao uso ostensivo. A performance de Lorde Voldemort que fixou o referente Harry Potter é a própria justificação das atribuições. O referente, no caso, foi fixado em função do conhecimento que temos da entidade e das performances dos envolvidos: o que sabemos sobre o feixe de descrições determina o referente do nome como única entidade que o satisfaz. Nesse aspecto, mesmo para alguns adeptos do causalismo, a fixação do referente por meio de descrições definidas parece ser possível e contingentemente válido, como o próprio Kripke (2012) reconheceu no caso de Netuno. Contudo, devo dizer que ele não aceita equiparar a imagem do “batismo por descrição” com a teoria das descrições. Primeiro, porque, para ele, batismos por descrição são raros, coisa que a teoria de Frege-Searle não concorda, já que os considera triviais; segundo, porque o batismo mantém a distinção entre o que é “designador rígido” (o nome próprio) e o que é “designador não-rígido” (a descrição). Uma descrição definida pode estar presente na origem nominativa de uma coisa, mas não é a sua condição originante: o usuário da língua não precisa mais saber qual foi a causa originária para usar corretamente o nome, ele precisa apenas saber a quem o nome se refere.

Além do mais, Kripke (2012, p. 73-75) acusa a teoria das descrições de considerar a descrição como um processo que se inaugura com o usuário da língua isolado em um quarto, elaborando para si descrições com as quais passará a fixar o referente (vou nomear essa imagem de nomeador solitário). Tal prática pode até existir e ser bem comum na literatura, mas

não é extensiva à atitude corriqueira de usar nomes próprios e fixar referentes, segundo Kripke (2012). O foco nos aspectos semânticos ou na compreensão do falante individual não nos ajuda a compreender o que de fato fazemos quando usamos a linguagem. Deste modo, contra a imagem do nomeador solitário, Kripke (2012, p. 73-75) nos ofereceu outra, que ele mesmo julgou melhor, uma vez que ela considera a “prática real” da nomeação. O cerne dessa “imagem melhor” é o de que existe uma “cadeia causal” que estabelece o referente. Isso significa, basicamente, que o referente de um nome é fixado a partir de um “batismo inicial” (Cf. Santos, 2012, p. 28) (uma experiência semântica na qual a ocorrência mais comum é a nomeação por ostensão) do qual participam indiretamente os usuários que virão depois e usarão o mesmo nome para o mesmo referente.

Nessa experiência, algumas pessoas podem atribuir ao nome próprio significado descritivo, porque conota: “Foz do Iguaçu” pode significar, para alguns, qualquer local que se situe na foz do Rio Iguaçu. Contudo, ainda seguindo o raciocínio de Kripke (2012, p. 74-75), o nome próprio “Foz do Iguaçu”, da cidade brasileira que por acaso foi criada na foz do Rio Iguaçu, não precisa dessa conotação. A cidade poderia deixar de se localizar na foz daquele rio e seu nome continuar fazendo sentido. O mesmo ocorre para descrições definidas: nem toda descrição definida significa “o x é tal que Fx”, algumas delas funcionam como nomes próprios e não significam o que definem, a exemplo de “Organização das Nações Unidas”. Além do mais, questiona ele, se o nome próprio continuar sendo visto como “descrição definida abreviada ou disfarçada”, alguns termos que são usados na nossa língua como nomes, a exemplo de “Deus”, são nomes próprios (o nome de uma divindade em particular) ou descrições definidas (descreve “Deus” como o único ser divino)? (Cf. Kripke, 2012, p. 73).

O referencial teórico-metodológico que embasa esse raciocínio, certamente, é miliano e procura responder à mesma questão posta por Stuart

Mill (1979, p. 100), partindo da mesma perspectiva: como podemos determinar o referente de um nome, tal como usado por um falante comum, visto que nomes próprios podem possuir denotação, mas não são significativos ou conotativos? A pergunta se compromete com uma entrada teórica na qual, como escreveu Ferrater Mora (1986, p. 2376), o nome próprio “denota ou se refere a uma entidade, porém não tem significação”. Isso quer dizer, de modo forte, que “um nome próprio está em lugar de uma entidade nomeada” (id. *ibid.*). Nas palavras de Stuart Mill (1979, p. 101), foi dito assim: “nomes próprios estão vinculados aos objetos em si e não dependem da permanência de qualquer atributo do objeto”.

Não resta dúvida de que, para esse ponto de vista, nomes próprios são desprovidos de significação, como podemos ler nesta citação de Stuart Mill (1979, p. 103): “Apenas os nomes de objetos que não conotam nada são nomes *próprios*; e estes não têm, a rigor, nenhuma significação”. Por essa razão, explica Branquinho (2006, p. 541), que os milianos consideram que nomes próprios não podem ser associados a outras funções além da denotação. As entidades que possuem tais nomes estão envolvidas com eles em uma relação denotativa exclusiva, a exemplo de “Alexander Fleming”. Quando falo “o descobridor da penicilina”, essa descrição denota um único indivíduo que cai sob o termo “Alexander Fleming”.

Destaco aqui o fato de essa abordagem não ter considerado a possibilidade de que alguns termos descritivos usuais possam ser tomados como definições persuasivas, o que empobrece o uso da língua e a afasta do que fazemos na prática ao nos valermos dos nomes. Para os milianos (e todos os que têm uma concepção realista da verdade), a denotação determina o valor lógico da proposição, e somente ele. Uma proposição afirmativa é verdadeira quando aquilo que é denotado pelo “termo sujeito” [subject term] está na classe das coisas denotadas pelo “termo predicativo” [predicate term]. De outro modo, será falsa. Coisas e atributos são de tal

monta que uma proposição só pode ser ou verdadeira ou falsa. Por sua vez, o sentido de uma proposição é determinado pela conotação de suas partes, a única exceção se dá no caso de nomes próprios. Com base nisso, afirmo que a proposta de Kripke (2012) é semanticamente fechada, uma vez que considera descrições como “designadores não rígidos” (em geral). Mesmo quando ele faz concessões às teorias das descrições, tais concessões devem ser compreendidas como casos especiais da linguagem, uma vez que o nome próprio não se vincula essencialmente à descrição, mas ao referente, que continua a ser designado em todos os mundos possíveis (Cf. Kripke, 2012, p. 64-65, nota 21). Por razões como essa, usando suas próprias premissas acusatórias, penso que Kripke (2012) tem uma imagem turva acerca do uso cotidiano dos nomes próprios. Podemos até supor que alguns nomes próprios são usados como ele disse, em uma cadeia causal que fixa o referente, no entanto, a maioria de nós os usa em jogos de linguagem que são reconstruídos o tempo todo.

Falei há pouco sobre a fixação do nome “Harry Potter” a partir do feixe de descrições que J.K. Rowling construiu para fixar o referente de “o menino com o poder de vencer o Lorde das Trevas”. Esse tipo de discussão parece fora da nossa realidade (ou restrita ao universo dos fãs da série) e até certo ponto inútil. Mas, o que aconteceria se, em uma situação análoga, as pessoas decidissem se matar umas às outras para impor o direito de fixar o referente que acreditam satisfazer o feixe de descrições obtido com uma profecia? O mundo tem presenciado isso com algumas religiões. Pelo menos três delas disputam o direito de determinar qual o único referente para a mesma profecia a partir de uma ostensão, de um feixe de descrições e da fé em séries batismais. Se o nome é um designador rígido e há somente um único referente em todos os mundos possíveis, por que não vou querer que o objeto de minha fé seja esse referente? Não estou dizendo que Kripke (2012) esteja certo ou errado ao apostar em uma semântica

miliana, estou observando que algumas formas de fixação do referente possuem adscrições morais quando operadas pela linguagem comum, nas formas de vida que a sustentam. O problema está na proposição? Não. Está na performance moral presente no uso cotidiano dos nomes próprios? Sim. É a forma de vida que sustenta os jogos de linguagem, incluindo as performances morais, nos quais as formas de fixação dos referentes se tornam problemáticas.

Na minha opinião, mesmo semanticamente falando, nomes próprios são performados de tal modo que há adscrições que lhe dão significados morais, como observamos na antroponímia russa, na semântica dos nomes drags, na semântica dos nomes militares etc. Tais significados não são deixados de lado quando tenho em mente referir. A significação e significabilidade não são afastadas no ato de referir, como performance. Se eu aponto para um grupo de pessoas e digo ao meu interlocutor “aquela é Maria”, é esperado que ele faça alguns juízos pelo simples fato de ouvir o nome “Maria”: seu olhar não vai mirar os homens, mas as mulheres (cis ou trans) – provavelmente mulheres jovens, já que falei “Maria” e não “dona Maria”... Se houver outras mulheres, ele pode perguntar “qual delas?”, o que reforça o juízo de que a referência pelo uso do nome está acarretada de identidade de gênero, entre outras.

Outros cenários possuem outras adscrições que, por sua vez, completam a performance de referir. Eu falo para meu ouvinte que o capitão Monteiro está na roda de conversa que se encontra a poucos metros de onde estamos. Como todos os presentes são militares e estão uniformizados e há somente uma pessoa que tem as insígnias de capitão na roda que se encontra próximo, meu interlocutor deve saber duas coisas para que meu proferimento seja bem-sucedido: que o agnome “capitão” é informativo e seu uso por mim tem significabilidade – tem a intenção de facilitar a identificação, desde que meu ouvinte saiba identificar insígnias militares

– e que optei por uma forma discreta de informá-lo quem é Monteiro – a significação poderia ter sido por qualquer outro meio, mas preferi usar a adição do agnome. Nesse caso, a referência é funcional, mas só o foi graças às adscrições que se somaram à relação nome-referente.

Os juízos que acompanham a denotação corriqueira não são elaborados pelo nomeador solitário; ao contrário, fazem parte das narrativas coletivas e devem ser considerados no ato de fala de referir. Aponto para alguém e digo um nome, mas isto só é bem-sucedido se antes eu e meu alocutário formos treinados nesse tipo de uso da linguagem, o que passa por aprendizados do domínio de expressões como “meu nome”, “nome de homem”, “nome de mulher”, “nome respeitoso”, “nome ofensivo” etc. Por mais fácil e inocente que a referência ostensiva nos pareça, ela não é simples nem inocente, ela carrega consigo múltiplas adscrições que compõem a cena enunciativa na qual nomear, interpelar ou referir acontece.

Meu ponto de vista sobre isso é que não posso simplesmente ignorar que nomes próprios funcionam como definições persuasivas (o que é um contrassenso comercial), que não exista significado emotivo associado ao seu uso corriqueiro (o que é um contrassenso afetivo), que não exista significado valorativo ou prescritivo (o que é um contrassenso estético, político ou religioso). Um nome próprio pode ter várias descrições e os usuários não se entenderem acerca delas, precisando recorrer a recursos nada amigáveis para decidirem sobre sua aplicação correta. Assim, sustento que os significados que são construídos no uso cotidiano dos nomes próprios não são apenas semânticos e a disputa não é apenas nesse âmbito, eles estão envolvidos com a tessitura social e seus modos de produção; com nossas formas de vida. Entender, como os significados morais são produzidos e consumidos é parte importante para uma ética dos nomes próprios.

5.4 Relações entre performances morais e formas de produção de significados

Para Putnam (1973; 1975), a linguagem é regulada por dois fatores, ambos externos: as feições do mundo e as regras da comunidade. Ele defendeu que sem a consideração desses fatores, a análise da linguagem está fadada ao fracasso. Além do mais, segundo seu raciocínio, o recurso a estados psicológicos dos falantes não é importante para elucidar questões semânticas. O experimento da Terra Gêmea é a provocação que ele usou para argumentar tanto em favor da semântica externalista quanto em desfavor do mentalismo.

Como argumento, o experimento procura sustentar que a nomeação dos tipos naturais é uma ação que, diferente da nomeação ordinária, deve considerar as propriedades essenciais da entidade nomeada, de tal sorte que o nome atribuído tem aplicação correta quando restrita à substância que tiver a propriedade essencial considerada. Isto é, um nome “N”, atribuído a uma entidade N, fica restrito às entidades que compartilhem a mesma propriedade essencial de N. Dessa feita, se uma entidade qualquer N¹ tiver as mesmas propriedades fenomênicas de N, mas não compartilhar a propriedade essencial, não é correto atribuir o nome “N” a N e N¹, indistintamente.

Por conta desse tipo de argumento, tal visão tem sido tipificada como positivista. Positivista porque toma a linguagem como evento público, construído socialmente, e, portanto, passível de análise positiva. É considerando isso que Barroso (2010) sustenta que o interesse por nomes próprios para externalistas como Hilary Putnam está assentado em segundo plano, derivado do interesse pelas condições de verdade dos proferimentos. Segundo ele, o que interessa aos externalistas não é o nome próprio, mas as condições que tornam o emprego de um nome próprio um proferimento verdadeiro ou falso. O interesse de fundo é a relação da linguagem com o mundo (Cf. Barroso, 2010, p. 11).

Em busca dessa relação, Putnam (1973, p. 700-703; 1975, p. 223-226) defendeu que a função referencial é determinada de forma dupla, em parte, pela “divisão do trabalho linguístico” e, em parte, pela “contribuição do ambiente”, ambos externos. Por “divisão do trabalho linguístico”, em um arroubo de platonismo, Putnam (1973, p. 700-703) defendeu que a capacidade de distinguir propriedades essenciais e exercer corretamente a nomeação pertence ao especialista, pois somente ele é capaz de dizer o que significa o nomeado (quais propriedades essenciais são consideradas na nomeação). Feito isso, e ainda de acordo com a divisão comunitária da produção linguística, cabe aos não especialistas se tornarem consumidores e reprodutores dos significados estabelecidos. Dito isso, penso que a relação produção-consumo não seja apenas uma metáfora da produção capitalista associada ao fazer linguístico. Entendo que há flagrante adesão à tese de que jogos de linguagem são também jogos de poder: a relação produção-consumo não é uma relação baseada apenas em valores de uso e de troca, mas também de poderes, uma vez que a cadeia de produção é determinada por quem tem o poder de produzir e de consumir, na qual um dos polos tenta ser mais forte do que o outro.

Estaria Putnam (1973) considerando o usuário comum da linguagem como um desqualificado para determinar as propriedades essenciais da nomeação ou apenas acentuando que existem lugares de fala privilegiados? Talvez em áreas como botânica ou zoologia possamos defender a taxonomia elitista, algo produzido na academia para o consumo das massas, pois o que se procura criar é o “nome científico” das espécies, sem prejuízo do uso dos “nomes populares”. Nesse âmbito, valem certas práticas científicas para classificação e nomenclatura dos entes e aquilo que Putnam (1973) colocou está correto, mas elas não encerram o jogo da nomeação. Mesmo quando se trata da zoonomia, quando o desiderato nominativo terá que conviver com,

no mínimo, duas formas taxonômicas, a nomenclatura científica especializada e a popular, isso não é um problema. A questão do lugar de fala explica essa distinção e uma não causa problemas a outra.

Se há algum problema, é quando procura extrapolar para qualquer tipo de nomenclatura especializada aquela que serve para os tipos naturais. Não digo que Putnam (1973; 1975) procurou fazer isso ou concorde com essa ação, mas noto que há, na história das ciências, certo desejo de positividade para que áreas como as ciências humanas e sociais gozem das mesmas prerrogativas taxonômicas que as ciências naturais. Quando isso ocorre, a atuação do especialista “de fora” não tem sido a mais adequada e se mostrado, até mesmo, maleficiente, pois, alheio ao modo de produção e consumo da comunidade linguística, ele recorre a construções sociais restritivas, a partir do seu lugar “científico” de fala. Refiro-me, neste momento, a alguns embates que existem entre a onomástica oficial produzida para o consumo em larga escala, gerando performances morais inautênticas, e as produções locais, que buscam autoafirmação semântica. O caso que me vem à mente é a situação da comunidade queer, para a qual a produção semântica especializada, fundada em práticas gramaticais normatizadoras e abstratas, não atende às suas demandas. Não apenas deixa a desejar como tende a ser prejudicial às suas lutas sociais: o binômio masculino/feminino e o paradigma heteronormativo com o qual, geralmente, o especialista tem se envolvido, o desqualifica como tal, segundo o ponto de vista daquela comunidade. Para ela, as construções gramaticais são construções sociais que deveriam passar pela libertação onomástica do especialista externo e o direito de autodenominação, quando a própria comunidade deveria ocupar o lugar de fala do especialista, por meio de uma forma de vida empoderada.

Aliás, quando se traz à luz a questão nominativa de pessoas queer, como no caso de Adélaïde Barbin (Cf. Foucault, 2004, p. 82-91), vejo que

o papel do especialista externo – a exemplo do dialético platônico ou do Adão bíblico – que produz nomes para o consumo das massas, não é totalmente adequada às teses mais profundas de Putnam (1973, p. 700-703; 1975, p. 223-226). O desempenho do especialista para a identificação da essência sexual de Adélaïde Barbin não é coerente com a tese da nomenclatura dos tipos naturais, visto que, diferente de uma substância natural N, não há uma essência real a ser considerada na questão “gênero”.

O que posso afirmar é que o médico do caso confundiu uma propriedade fisiológica da pessoa intersexual com uma anomalia anatômica a partir de uma definição moral do corpo humano. O seu juízo não considerou que o lugar de fala a partir do qual ele construía seu diagnóstico poderia estar equivocado e que isso teria como consequência querer impor à natureza que se adequasse aos seus conceitos morais. Nesse aspecto, o caso mostra que a ideia do especialista externo pode ser perniciososa, especialmente quando ele não consegue boa desenvoltura para lidar com os próprios instrumentais teórico-metodológicos que opera. Assim, a definição de especialista em certas áreas deveria ser descartada ou eticamente ressignificada para a de que existe um lugar de fala privilegiado na construção das narrativas envolvendo subjetividades, e esse lugar, nem sempre, é ocupado pelo cientista ou especialista externo.

Digo isso em função de duas posições que Putnam (1991, p. 41) tomou: a primeira quando considerou que são aspectos externos, culturais, que dão um significado ao nome, e não estruturas neurocientíficas; a segunda, quando escolheu o termo “consumo” dentro de uma sociedade que inverteu a polaridade da produção fordista para o toyotismo. Para ele, um estudo neurocientífico pode revelar as ocorrências cerebrais que existem quando um indivíduo que possui um cérebro funcionando usa um nome próprio qualquer, mas o conjunto de todas as descrições cerebrais observadas não é suficiente para esclarecer o que significa aquele nome. As

informações neurológicas se tornam, portanto, irrelevantes para o estudo do significado. A determinação da referência de um nome próprio é a co-operação social entre os usuários: ela é de origem social (Cf. Putnam, 1991, p. 41).

A ideia do especialista fora da nomeação dos tipos naturais levanta muitas questões e esquentava ainda mais o debate acerca do uso cotidiano dos nomes próprios, em muitos aspectos. Ele me obriga, entre outras ações, a olhar para os usuários concretos e a relação entre a linguagem comum e a especializada, exigindo diálogo entre a análise semântica e a pragmática. Força-me a olhar para os modos de produção e relações de consumo da linguagem, bem como os valores que são adscritos, me conduzindo à pergunta sobre a legitimidade do lugar de fala como lugar privilegiado – porque especializado. Em havendo, portanto, o interesse na manutenção do especialista (como autoridade), quem melhor teria as condições para ser nomeado ao cargo? Quem poderia melhor dizer qual categoria define uma prática sexual do que quem que a vive? Quem poderia definir o que é racismo? Quem poderia definir o que é sexismo? O mesmo não vale para os nomes próprios? Quem melhor poderia definir as situações para justificar o uso de um nome binário ou não-binário? Quem melhor poderia dizer quando o uso do seu nome próprio ou de um nome próprio para se lhe referir é ou não ofensivo? Quem melhor poderia nomear uma identidade social?

A seara da subjetividade exige não apenas que meu olhar esteja direcionado para a diversidade das comunidades produtoras e consumidoras de significados, bem como inclua novas abordagens e considere algumas categorias esquecidas pela filosofia onomástica tradicional. Uma dessas é a de estados mentais. Acredito não ser possível me manter exclusivamente no nível da análise do referencial semântico e com isso imaginar que estou falando do que as pessoas fazem ao usar nomes próprios na cena cotidiana.

O referencial intencional não apenas tem papel explicativo para boa parte do que faço nesse uso, como me ajuda a entender em que sentido isso que faço está ligado diretamente à ética.

5.5 Relações entre performances morais e descrições de estados mentais

Um grupo de filósofos contemporâneos vem incluindo o papel de estados mentais na compreensão dos atos de fala, inclusive na análise do uso cotidiano dos nomes próprios. Esse pessoal costuma considerar que a explicação do uso da linguagem tem dependência do mental em, pelo menos, alguns eventos; ou que a explicação semântica depende de como essa dependência acontece. Acredito que Chomsky (2005) pode ser considerado um filósofo comprometido com essa abordagem, uma vez que tem procurado dar conta dos eventos mentais e dialogar com evidências científicas e uso corriqueiro da linguagem. Sua fala é enfática e defende que a explicação semântica deve considerar a dependência que os atos de fala têm do mental. Digo que é enfática, não reducionista: para ele, é insustentável fazer ciência da linguagem sem que se desenterre a natureza, a herança biológica inata, as propriedades, o desenvolvimento e as variedades dos estados mentais (Cf. Chomsky, 2005, p. 2). Saber como acontece a relação entre as condições internas e externas para o surgimento e funcionamento da linguagem tem sido sua principal ocupação no tocante aos estudos linguísticos. Qualquer outro caminho que não considere essas condições em sua dupla ocorrência (externa e interna) é um caminho incompetente ou artificial, como, segundo ele, a exemplo das noções técnicas tradicionais *a la Frege* (Cf. Chomsky, p. 230).

Chomsky (2005, p. 230-231) defendeu que não há evidências de que a “teoria da linguagem natural” ou seu uso envolva relações de denotação. Noções como essa, só podem ser artificiais, mesmo que recebam muitas justificativas favoráveis de todos os lados da filosofia analítica. E continua:

elas não estão baseadas na observação de fenômenos empíricos, são termos técnicos com significados muito bem estipulados, o que pode ser útil em alguns casos (como aparato conceitual de uma teoria normativa), mas, certamente, não são úteis às teorias que procuram descrever e explicar o que de fato acontece na linguagem comum. Ainda segundo esse raciocínio, um nome “N” atribuído a uma substância S é crivado pelo que internamente o usuário da linguagem interpreta como sendo o seu significado e está acostumado a empregar: o usuário que identifica o líquido que sai da torneira e aquele que está na xícara na qual fora feita a infusão de ervas, chamando o primeiro de “água” e o segundo de “chá”, não pode estar errado porque usou nomes distintos N^1 e N^2 para a mesma substância S. Do mesmo modo, se esse usuário acredita que exista “água” em Marte e se lá for descoberta uma substância S^2 diferente da substância S^1 cientificamente associada como propriedade essencial da “água”, não pode estar errado, visto que não há nenhuma evidência de que a sua crença esteja errada e a do outro (o cientista, por exemplo) correta. O que há, nesses casos, é que cada qual tem uma concepção interna do que seja “água” e nada pode assegurar que a forma do uso do nome N^1 é mais legítima que a do uso do nome N^2 .

Barroso (2013, p. 78) defendeu que a hipótese chomskiana é uma denúncia contra a “artificialidade da noção de denotar” ou contra sua fundamentação científica (de acordo com determinada concepção de ciência, calcada na observação empírica e experimentação), não contra a denotação, o que me leva a supor que posso associar a distinção referente semântico e intencional à sua análise. É ainda recorrendo a Barroso (id., ibid.) que localizo o *locus* comum do uso do “referente semântico” de Kripke (2012) para a análise da linguagem: ele se torna “aparato conceitual” das nomeadas “teorias normativas”. Para as linguagens comuns ou análise do uso comum das palavras recorreremos ao referente intencional.

Ao recorrer à noção de referente intencional, posso também falar em significado intencional? Se estou autorizado a falar em significado intencional, isso significa que há redutibilidade dos significados aos usos subjetivos que faço das palavras? Disse há pouco que Chomsky (2005) não se apresenta como reducionista, uma vez que sua noção de intenção não é algo privativo do falante ou construído independente de fatores externos. Assim, se houver reducionismo entre significado intencional e uso subjetivo, certamente, não tem apoio na teoria chomskiana. Acerca dessa recusa reducionista, Barroso (2010, p. 20, nota de rodapé 2) esclarece: “[...] a intenção do falante quase sempre é condicionada por fatores sociais, fatores que devem ser observados para que a comunicação tenha êxito”. Apesar do “quase sempre”, noto haver simpatia pelo entendimento de que os significados são usos comuns da linguagem: os contextos de fala cotidianos, sem os quais a comunicação não faz sentido, são fortes ao ponto de “condicionarem” a intenção do falante.

Ainda segundo esse esclarecimento, a intenção do falante é um processo construído socialmente, na conversação, e tem a ver com o que ele deseja fazer ao dizer: a palavra em si, bem como a coisa em si, não tem propriedades de identidade, ela ganha propriedades semânticas em virtude do seu uso. Dito de outro modo, incluindo palavras de Chomsky (2005, p. 50), a propriedade de identidade advém do modo “[...] como as pessoas pensam e dos significados dos termos por meio dos quais esses pensamentos são expressos”. Voltando a Barroso (2013, p. 80), acredito que a narrativa de Noam Chomsky ocorre em virtude da hipótese de que a palavra não referencia de modo direto, mas de modo indireto. A palavra não tem “função referencial”, de modo que a referência só existe no processo de conversação, como um “processamento interno dos falantes”.

O “referente semântico”, portanto, tal como apareceu em Kripke (2012), não possui, de fato, significado, mas recebe significado no processo

de significação, nos jogos de linguagem, o que inclui as intenções dos usuários. Desse modo, não há porque me ocupar com significação semântica e me deter nos processos como são construídas as narrativas sobre as coisas. Ao me deter nisso, segundo a noção de uso da linguagem exposta por Chomsky (2005, p. 81-82), devo mirar aquilo que é adscrito às descrições e referências: o ponto de vista particular.

Nesse sentido, a fim de compreender o significado moral adscrito no uso cotidiano dos nomes próprios, preciso aceitar que as palavras possuem, além de propriedades fonéticas, outras, como as semânticas. Possuem (melhor seria dizer, adquirem) propriedades que são usadas por “outros sistemas mentais” para interpretar o significado das propriedades fonéticas (Cf. Chomsky, 2005, p. 48). Além disso, é preciso compreender que a relação originária da palavra, conforme atesta Barroso (2013, p. 78), não é com o mundo, mas com os usuários envolvidos na conversação. Assim, os nomes próprios, *per se*, não passam de rabiscos ou sons, mas no seu uso, graças aos significados que lhe são atribuídos no uso cotidiano, ganham inúmeras conotações, algumas das quais morais. Mas, isso não é um limitador das propriedades semânticas de uma palavra, é sua raiz originária, e dela, posso sim, por processamento e compartilhamento do mesmo contexto linguístico com meus interlocutores, estender ao mundo alguma compreensão daquilo que é dito. Dito de outro modo, todas as palavras, incluindo nomes próprios, não têm propriedades semânticas apartadas do seu contexto de uso, da forma como são usadas em uma conversação, se dirigindo em primeiro lugar aos próprios interlocutores e só em seguida, ao mundo.

Dessa combinação, conversação e compreensão, é que se fundamenta a teoria da referência de Chomsky (2005, p. 259-263). Para ele, referir envolve quatro elementos: um agente X que refere, uma expressão E que carrega a ação referente, um referido Y e as circunstâncias C sob as quais

a referência ocorre. Assim, X refere Y com a expressão E sob as circunstâncias C. Diferente das teorias externalistas, Y não precisa ser ou se passar por uma entidade real do mundo. Além do mais, referir não está associado intrinsecamente às condições de verdade dos proferimentos ou ao atomismo lógico, mas a fatores internos associados à interpretação que se faz das palavras que compõem o enunciado. O exemplo que Chomsky (2005, p. 259) evocou é o do enunciado “Chinês é a língua de Pequim”, que pode ser tomado como verdadeiro, embora não haja nada no mundo que corresponda à palavra “Chinês”. As palavras não têm a pretensão de se referir a coisas no mundo, mas informar, comunicar, partilhar as interpretações internas de cada falante durante o processo conversacional.

A isso, posso acrescentar as operações axiológicas morais que realizamos ao empregar nomes próprios, afinal, como disse Barroso (2013, p. 81), a teoria elaborada por Chomsky está assentada na hipótese de que a compreensão de uma palavra está em função do uso que o falante faz das propriedades semânticas dela. Tais operações estão envolvidas com eventos mentais, de modo que esclarecer o significado moral do uso cotidiano dos nomes próprios requer aproximações com o uso cotidiano das palavras e as operações cognitivas envolvidas, como descrever, informar, ordenar, expressar emoções, julgar etc. Nessa perspectiva, a dimensão mental deve ser considerada. E quando digo isso, não quero dizer que ela não estivesse e agora deva passar a ser. Ela tem sido considerada, mesmo para externalistas ou causalistas, explicitamente ou não. A questão é decidir a natureza e o lugar desses estados mentais. Por isso, o que quero dizer com “a dimensão mental deve ser considerada” é que as operações cognitivas não podem ficar à parte da análise das performances morais: elas têm condições de explicar como nossos juízos morais são modulados no contexto de uso cotidiano dos nomes próprios.

Em termos de fundamento da ética dos nomes próprios, as operações cognitivas estão na base do juízo que faço ao associar um nome próprio a um conjunto de informações. Estão na base da compreensão dos nomes próprios como mecanismos linguísticos que acionam aquilo que Barroso (2013, p. 13) denominou de “operações de manipulação de informações”. E, mesmo que Barroso (2010, p. 15-16) diga que nomes próprios não têm a função operacional de informar *sobre* algo, sim de informar *para* nossos “sistemas de decodificação de linguagem”, não vejo na sua tese algo que impossibilite o diálogo com a ética dos nomes próprios. Ao contrário, observe que a funcionalidade de uma operação pode ser posicionar a entidade em determinado cenário axiológico, ou dizer o que deve ser feito com determinada entidade a partir de uma informação axiológica. Assim, dentre as operações possíveis – e isso não é incompatível com os encerramentos de Barroso (2010) –, posso incluir valorações morais acerca dos interlocutores. Nomes próprios, portanto, quando usados na banalidade cotidiana, podem informar conteúdos axiológicos *para* que nossos “sistemas de decodificação de linguagem” o compreendam *para* o que eles são usados e operem comandos que resultem em performances morais.

Como um nome próprio faz isso? Não faz. É exatamente nisso que estou insistindo o tempo inteiro: somos nós que fazemos o que quer que se esteja atribuindo aos nomes próprios. Embora uma compreensão fetichista do nome próprio seja corrente em nossa sociedade, tanto no uso cotidiano (quando agnomes e sobrenomes são mais importantes que as pessoas nomeadas com eles), quanto em algumas análises onomásticas que fazemos, é preciso insistir que ela está errada. Não tenho dúvidas de que é mais fácil atribuir a uma entidade estranha (o nome próprio) e sem direito de defesa, qualquer ação: nomes próprios fazem isto ou aquilo; ou nomes próprios são incapazes disto ou daquilo. Qualquer ação que eles possam desempenhar, não lhes pertencem; eles são apenas instrumentos

que nós usamos e com os quais ferimos ou ajudamos a nós mesmos e aos outros. Acreditar que a linguagem é outra coisa diferente do nosso modo de vida social, é ignorar completamente o que nós somos.

A razão para ter insistido nesse ponto é que, no tocante ao uso cotidiano dos nomes próprios, os jogos de linguagem são também jogos de poder. Ambos envolvidos em uma forma de vida para a qual dizer e fazer são o mesmo, afinal, desde Wittgenstein, se aceita que as palavras tenham uma função instrumental para fazer coisas. E também se aceita que esse fazer é coletivo, entremeadado de estratégias relacionais para a construção do espaço social e dos papéis que cada um desempenha, apesar de nem sempre consciente disso – afinal, como escreveu Butler (2004a, p. 58): “[...] o nome exerce um poder linguístico de constituição de formas que resultam indiferentes para o sujeito que carrega esse nome”. Desse modo, a ideia de um uso neutro da linguagem é incompatível com a linguagem que de fato praticamos, inclusive no uso cotidiano dos nomes próprios. Nomes próprios carregam consigo atribuições de gênero, credo, etnia e classe social, e isso os envolve em questões e conflitos morais do que é ou não permitido, do como devem ou não ser usados. Numa expressão, nossa aproximação com a linguagem comum requer uma ética dos nomes próprios.

Conclusão

Considerando que a questão não se encerra quando o texto termina, a investigação aqui conduzida não pretende ter um encerramento, uma conclusão, nada além da retomada de algumas ideias principais sobre o ponto pautado. A intenção o tempo inteiro foi mostrar que o assunto é pertinente ao debate filosófico e os argumentos expostos são coerentes. Foi isso que quis dizer quando anunciei, no início, que a proposta da ética dos nomes próprios consiste em certa compreensão pragmática, dialética e contingente da performance moral no uso cotidiano dessa classe de nomes. As razões que tenho para isso não são apenas dadas pela minha hipossuficiência filosófica, mas porque o assunto é assim mesmo: o uso cotidiano da linguagem é um constante recriar-se, que exige de nossas performances, e de nós mesmo, constante abertura. Portanto, a questão não permanece em aberto porque eu quero, mas porque ela mesma assim se impõe.

Se o estudo dos nomes próprios me leva, cedo ou tarde, à questão dos seus significados, como atestou Haack (2002, p. 92), o estudo do uso cotidiano de nomes próprios me leva à ética dos seus significados. A cada vez que respondo que nomes próprios são usados como isso ou aquilo, sempre posso perguntar “e o que mais?”. O nome próprio e o uso dos nomes próprios são objetos de estudo distintos, isso há de ser reconhecido sem muito dispêndio argumentativo, contudo, na minha opinião, desde que as operações cotidianas envolvendo o uso nomes próprios se tornem complicadas, a semântica dos nomes próprios também se tornará. A semântica dos nomes próprios russos, a semântica dos nomes próprios drags ou a semântica dos nomes próprios femininos como aparece na Gilead de

Atwood (2017), não são casos excepcionais, distópicos, antes, são objetos de estudo gritantes. De algum modo, como encontro em Nagel (2001, p. 39), não sendo os nomes próprios uma espécie distinta de fala, há que recair sobre eles aquilo que recai sobre as demais palavras: que seu significado está relacionado com a contribuição que eles dão ao sentido de frases ou enunciados. O que eles contribuem em uma conversação.

É evidente que nem toda contribuição pertinente ao tema foi aqui analisada, como também passei ao lado da crítica de Nietzsche (2016, § 3) de que em todo filósofo da moral há um moralista. Quanto a essa, não posso negar que minha fala é a de um moralista – tanto no sentido de que tenho algo a dizer sobre a moral, do ponto de vista filosófico, quanto de que ocupo um lugar de fala para “pregar” alguma moralidade. Meu desafio nunca foi o de oferecer um discurso neutro, mas dizer algo que fizesse sentido, tanto para quem está ocupado com questões de filosofia moral contemporânea quanto com as questões envolvendo o uso dos nomes próprios na banalidade cotidiana. Espero ser ouvido, pois nada é mais triste em um debate do que a fala de quem fica no vácuo, e ter sido útil, pois igualmente triste é a fala que cai a poucos palmos da boca de onde sai.

Se não me confrontei como moralista, revisando criticamente meus próprios argumentos, também não me apresentei como especialista em nomes próprios, dando por certa a minha fala, como se fosse autoridade no assunto. Ao contrário, uma diferença substancial entre a ética dos nomes próprios (tal como proponho) e as filosofias onomásticas tradicionais diz respeito ao papel da expertise para a compreensão e correção da linguagem comum. Não segui a fantasia de me oferecer para corrigir o uso desses nomes, com uma gramática do politicamente correto, uma assunção da norma ética abstrata sobre as condutas abertas e corriqueiras desses usos. Procurei deixar claro que o esforço para a correção artificial da linguagem, como o uso “politicamente correto” do emprego de termos

revisados, é uma jogada (e, portanto, parte do jogo), mas, tal como Marcondes (2017, p. 10-11), acredito que ela não é uma das melhores. E digo isso porque ela desconsidera a autonomia dos jogadores e suas capacidades cognitivas para desenvolverem jogadas próprias. Como o pai que pega a mão da criança durante o jogo de damas e move a peça, sem deixar que ela desenvolva a jogada e suas habilidades para o jogo, o Estado, por meio de sua polícia moral, interdita o uso de termos e propõe artificialmente outros em seu lugar, sob a desfaçatez de fazer justiça social. Além da eficácia disso ser questionada, a principal questão, saber como o jogo funciona, não foi enfrentada pelos usuários da linguagem – e talvez de propósito (pois assim se mantêm no plano da conformação social).

Saber a regra, saber seguir a regra, saber o que significa seguir a regra, são as atividades mais importantes dentro dos jogos de linguagem e poder, e também as mais libertárias. Pois, na perspectiva do uso da linguagem comum, e nisso também concordo com Wittgenstein (PI, § 203), a questão de seguir a regra é um ato público e objetivo, bem como é a única forma de conhecer corretamente os caminhos da linguagem. O “seguir a regra” é uma ação prática e contra ela não tenho escolha: como falante, ajo em conformidade com a linguagem, ajo em conformidade com as regras de uso da linguagem (PI, § 219), mesmo quando meu objetivo é a sua contravenção. Nesse sentido, o simples fato de ser um falante e empregar nomes próprios, me conduz à obediência de certos imperativos da linguagem com os quais estou socialmente comprometido, embora nem sempre gostaria de estar. Pronuncio assaz e frequentes vezes um nome que está inserido em um contexto de gênero ou de classe e faço o seu uso “correto” segundo as regras de determinado jogo, que jogo cegamente. Em algum momento posso ser chamado à razão sobre as regras e questionar seu domínio (Cf. Arruda Junior, 2017, p. 15-116), e, quando isso acontecer, conforme disse Wittgenstein (PI, § 211), minha ação será libertária: é a

compreensão da regra que me permite saber como aplicá-la, como dominá-la, para segui-la ou para transgredi-la, no âmbito das práticas racionais.

A consciência da cena sociolinguística na qual o uso cotidiano dos nomes próprios funciona como atividade performática sobre mim e sobre os outros, é uma forma válida de apropriação da linguagem. Uma boa jogada, digo. E afirmo isso em razão de pensar que o uso cotidiano dos nomes próprios subsume estratégias de assujeitamento – pelos mecanismos de controle social – com as quais não desejo me comprometer, como as distinções rígidas de gênero. Não se trata, simplesmente, de uma ruptura semântica – adotar nomes não-binários, se fosse o caso – mas de compreender os mecanismos que me levam à adoção de nomes binários e decidir se me comprometo ou não com eles. Essa é, por exemplo, a visão sobre o assunto apresentada por Riley (1988), para quem a referência a um gênero presente no nome não pode ser exaurida como questão gramatical (pelo menos, como gramática normativa). Tal questão, segundo ela, ultrapassa a dimensão gramatical normativa e vai ao encontro das formas sociais de construção do gênero, o que tem interseções com modalidades raciais, étnicas, classista, entre outras. Essas interseções são produzidas e mantidas por estruturas políticas e culturais, de modo que a suposição de que a questão de gênero que aparece na confecção de um nome próprio é mera operação gramatical é uma falácia. Não corresponde à realidade.

A pragmática tem mostrado que, embora nomes próprios tenham atendido à ordem binária de gênero (masculino ou feminino) na maioria das culturas ocidentais, ou ternária (masculino, feminino ou neutro), em um número menor de culturas, a classificação de gênero possui elementos “pré-discursivos”, nas palavras de Butler (2017), anteriores à cultura na qual essa gramática é produzida. E tais elementos estão relacionados de

modo bastante forte a uma estrutura totalizante na qual a “heterossexualidade compulsória” (para usar novamente os termos dela) se torna a norma moral da determinação do gênero linguístico. Com isso, distinções de gênero no uso cotidiano dos nomes próprios, tais como estão fundamentadas, se tornam problemáticas para uma ética do emprego dos nomes próprios.

A ruptura com o sistema binário dos gêneros, como propõem Irigaray (1977), Wittig (1981) e Butler (2017), tem implicações não só na relação mimética entre gênero e sexo, mas também no uso dos nomes próprios. Uma das razões para isso é o fato de que o nome próprio tem funcionado como parte essencial da identidade da pessoa, para muitos efeitos, inclusive jurídicos. Dizer o próprio nome é uma resposta satisfatória à pergunta “quem é você?”, e, mesmo quando se exige algo a mais, isso pode ser satisfeito com a informação de um sobrenome, uma alcunha, um agnome, tecnônimo ou outro nome que acompanha o nome já informado. Com isso quero dizer que, na linguagem comum, o nome próprio é a substância à qual todos os atributos do sujeito são predicados. E sim, eu sei que Isso é muito próximo ao que Searle (1958) defendeu como teoria dos nomes próprios, já que eles não funcionam como descrições, mas “cabides para pendurar descrições”. Um nome próprio tem, segundo ele, suas condições de aplicação definidas por duas razões: a) ser aplicado a um mesmo objeto; b) ter um número suficiente, embora indefinido, de descrições. Mas, não quero dizer só isso, quero dizer também que, quando falo sobre as pessoas, correspondo ao que fazem os literatas quando estão escrevendo: crio histórias, em torno de nomes que vão se transformando em personagens. Essas personagens são construídas na minha narrativa a partir de diferentes conjuntos axiológicos, como um grande jogo de RPG. Para mim, o uso cotidiano dos nomes próprios é um ato de fala para interagir com uma personagem socialmente construída.

Nessa perspectiva, uma das consequências que pode ser extraída dos meus compromissos proposicionais assumidos neste diálogo é que: a noção pragmática de uso cotidiano dos nomes próprios enriquece a forma de enfrentarmos problemas filosóficos usando nomes próprios. Isso porque, entendo que nomear é uma ação, assim como interpelar, referir, descrever etc, o que me leva à afirmação de que a expressão “nome próprio” está em uma categoria, a de coisa, ao passo que “nomear”, “interpelar”, “referir”, “descrever”, etc estão em outra, a de ação. Acontece que o significado do nome próprio é ofertado em virtude do nomear, interpelar, referir, descrever etc. De fato, o nome próprio, como coisa, não passa de alguns sons ou rabiscos, como escreveu Montaigne (1972); se não for para realizar uma ação, ele é inútil. Não adianta dizer que o nome próprio aposto no papel será sempre o nome de algo ou alguém se não houver quem leia e que saiba que aqueles rabiscos são um nome próprio. Acreditar que ele se refere a algo ou alguém, faz parte das formas de uso que lhe são dadas. Minha crítica, neste texto, é a de que determinar o significado de uma categoria por outra, acreditando haver nisso uma identificação de serventia (o que serve a uma, serve à outra) é um erro de emprego de categorias: não compreendo adequadamente o significado do uso dos nomes próprios (categoria prática) exigindo dizer o que eles são (categoria ôntica).

Parece até que repito Ryle (1989, p. 7), quando disse que “[...] só em anos bem recentes vieram os filósofos a assimilar o expediente (trick) de falar acerca da utilização de expressões, fazendo disso, inclusive, uma virtude”. Minha convicção é a de que a forma como o problema tem sido enfrentado, até então, tem deixado de lado uma dimensão importantíssima de sua natureza: nomes próprios não podem ser tratados como fenômenos linguísticos homogêneos, e, em particular, na pessoa falante em que são usados. Eles não podem ser vistos como meras coisas, quando toda a sua riqueza consiste no uso.

O ponto de vista dominante fora da pragmática é que o vulgo não tem conhecimento pleno da linguagem que ele mesmo cria e usa, de onde se afirma que cabe aos especialistas, por meio de suas análises formais e abstratas, elucidar o funcionamento da linguagem (na perspectiva da linguagem perfeita) considerando a tríade semântica-sintaxe-mundo. Termos epistêmicos ou lógicos são apreciados, à primeira vista, como entidades abstratas independentes dos estados mentais e da linguagem comum, como se o pensado não dependesse do vivido, o que leva ao ponto de vista de que as explicações para o funcionamento da linguagem são válidas, mesmo quando consideram unicamente as descrições dos mecanismos externos que o tornam possível. Isso pode significar que a investigação filosófica que aborda os nomes próprios apenas na perspectiva semântica procura dar conta também de uma teoria geral da forma nome próprio. Ela é o que pode haver de mais sistematizado no tocante a nomes próprios, mas também de mais fechado acerca do uso desses termos. Não só porque acredita ter encontrado a forma geral abstrata “nome próprio”, mas porque também imagina ter resolvido a questão.

Uma ética do uso cotidiano dos nomes próprios, por meio da análise das nossas performances morais, vai em outra direção, exigindo o compromisso com três movimentos, aqui apresentados:

- a) o reconhecimento do uso cotidiano dos nomes próprios como ato performativo inserido em uma situação de fala total;
- a) a tomada de posse do nome próprio dentro da consciência performativa na cena sociolinguística contemporânea; e,
- c) o reconhecimento da diferença do uso do nome em primeira, segunda e terceira pessoas.

Esses compromissos passam, agora, pelo cuidado de manter a questão do significado em aberto. Como a questão em pauta é o significado

moral adscrito no uso cotidiano dos nomes próprios, o que deve permanecer em aberto é justamente o significado desse uso, isto é, o significado moral das jogadas de determinado jogo (usar nomes próprios na banalidade cotidiana), não das peças ou do jogo em si (nomes próprios). Afinal, o que é um peão no jogo de xadrez? O que é a peça branca no jogo de damas? O que significa a cor preta do tabuleiro? O que significa a bola ovalada do football? Do que é composta a linha branca que o árbitro marca no chão nas partidas de futebol? A quem essas perguntas interessam quando se investiga o que é um j'adoube, um roque maior, um fair catch ou um impedimento? Ou quando se treina uma Abertura Cruz Preta, um Snap ou um Pênalti? Não se trata de descartar o que significa cada peça, ou o que significa este ou aquele jogo, mas deixar isso em segundo plano, pois se trata de investigar a jogada de cada jogo. Afinal, o que é um jogo sem as suas jogadas? Como sei identificar se estão a jogar vôlei ou futevôlei? Como sei se estão a lutar judô, kung fu ou karatê? Como dizer corretamente que se trata de uma partida de pôquer? Seria pela forma como se movimentam, ou movimentam as peças, ou se alinham no espaço em que jogam? Onde está a beleza do jogo, o seu brilhantismo: na forma da bola, na matéria-prima das peças, no artista que autografa o tabuleiro, na grama do campo? Estaria na arte de cada jogada, no drible, na forma de desarmar o adversário, de conseguir um xeque-mate? O que interessa, de fato, ao treinador realizar? O que define um bom jogador, uma boa jogada? Como um “árbitro de campo” [referee] que corre ao VAR [Video Assistant Referee] para resolver o tira-teima, ou como o público que observa atentamente o replay para analisar e julgar as jogadas, assim me comporto quando escrevo sobre o uso cotidiano dos nomes próprios. Que jogada foi essa? Como ela foi construída? Onde ela começou? Quais os jogadores envolvidos? Até chegar à pergunta: o que ela significa dentro desse jogo?

A manutenção da questão em aberto passa, conforme entendo, por essa associação à metáfora do jogo: os jogos são sempre realizados de acordo com regras práticas bem específicas, o que exige a colaboração dos jogadores. Essa colaboração não é unidirecional, mas um processo dialético, um ato interlocutivo, que não pode permanecer focado no falante (ou tê-lo como principal agente da fala). Não só porque muitos dos significados são construídos pelo/ou a partir do ouvinte, mas também porque falante e ouvinte são interações orgânicas desse mesmo e único processo que constrói, desconstrói e reconstrói o significado.

Cada análise desse jogo segue o ritmo de cada uma de suas jogadas: tão logo uma seja finalizada, dá-se abertura para que outra seja realizada. E, mesmo quando uma dessas análises parecer ser a melhor das explicações possíveis, não significa o encerramento da questão. Ou, pelo menos, não tem como impedir que o fluxo continue. Quando tudo estiver aparentemente resolvido, e até mesmo “bem resolvido”, alguém sempre poderá perguntar “e o que mais?”. Cada elucidação é, e permanece sendo, apenas – o que já é muito – uma tentativa de conduzir a questão por um caminho seguro. Assim, se abordagem significa aproximação, não há como – nem há razões para – determinar uma única forma de se aproximar. Abordagem goza das mesmas prerrogativas do significado de “terapia” para Wittgenstein (PI, § 133): tal como não existe uma única forma de fazer terapia, não existe uma forma única de tentar resolver os problemas da linguagem.

Por tudo isso, seguindo a orientação de Wittgenstein (PI, § 116), a pergunta que fiz, ao iniciar esta investigação sobre o significado moral do uso cotidiano dos nomes próprios, busca saber se esse significado está ou não de acordo com o que é feito na linguagem comum – desde que se saiba o que ele é (o modo de uso e sua serventia) naquela linguagem. Desde que se considere o uso que as pessoas fazem dos nomes próprios, nos mais

variados jogos, incluindo os morais. Isso quer dizer, também, que a abordagem pragmática que embasa a ética dos nomes próprios deve considerar o ato de fala total: tanto as jogadas de linguagem quanto as de poder, tanto o contexto enunciativo, a performance dos interlocutores e seus lugares de fala, quanto a própria enunciação. Afinal, como Searle (2010, p. 255-256) escreveu, a investigação sobre o uso dos performativos – vocativos e nominativos são atos de fala desse tipo – não deixa de ser uma forma de tentar compreender a relação entre os atos de fala e as ações no geral. Assim, uma ética dessa natureza requer uma abordagem que considere não apenas os atos de fala diretos, mas também os indiretos, a totalidade da fala organicamente articulada com todas as dimensões sociais que incidem sobre a ação de usar nomes próprios.

Em termos de crítica, essa proposta não carece apenas da autocrítica moral proposta por Nietzsche (2016, § 3), mas também se passa no teste de Ewing (1941), para o qual a justificação ou uma teoria moral para ser bem-aceita precisa:

- a) resistir ao mais minucioso exame de quem a formulou e dos outros;
- b) resistir à meditação crítica mais cuidadosa e passar no teste do melhor conhecimento disponível; e,
- c) resistir aos exames nos quais as outras justificações morais falharam.

A análise que fiz das performances morais presentes no uso cotidiano dos nomes próprios, sob a abordagem pragmática crítico performativa, é desafiadora e bem estruturada, do meu ponto de vista. Acredito que ela atenda a muitos requisitos para disputar entre as melhores explicações disponíveis para nossas performances morais nesse campo, principalmente, por ter considerado tanto a dimensão do *éthos* coletivo ligado aos atos de fala envolvendo nomes próprios, quanto a pluralidade de significados adscritos, a complexidade dos usos segundo as pessoas pronominais, a sua inserção em um duplo jogo de linguagem e de poder,

bem como a sua relação com o controle social; mas não posso assegurar que ela passa no teste de Ewing, pois não fiz essa autocrítica. É por isso que digo que a questão se mantém em aberto por força própria.

Defendo que, não importam quais caminhos alternativos e fracassos possam ser apontados aqui, minha análise conseguiu demonstrar que o uso cotidiano dos nomes próprios requer uma investigação sobre o seu significado moral, e mais, que uma ética dos nomes próprios é a melhor explicação possível para o que fazemos na nossa banalidade cotidiana ao usá-los. Não tenho apenas a presunção, mas também a ausência de dúvidas de que minha proposta é forte concorrente, embora presunção e ausência de dúvidas não façam a boa filosofia. Enfim, defendo essa proposta, mas sou obrigado a deixar o espaço conversacional aberto para que meu interlocutor possa questionar: e o que mais?

Referências

- ARISTÓTELES. **Metafísica de Aristóteles**. Edición Trilingue. Traducción por Valentin Garcia Yebra. Madrid: Gredos, 1982.
- ARRUDA JUNIOR, Gerson Francisco de. **10 lições sobre Wittgenstein**. Petrópolis: Vozes, 2017. (Coleção 10 lições).
- ATWOOD, Margaret Eleanor. **O Conto da Aia**. Tradução de Ana Deiró. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.
- AUROUX, Sylvain. **A revolução tecnológica da gramatização**. Tradução Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.
- AUSTIN, John Langshaw. A plea for excuses. In AUSTIN, John. **Philosophical papers**. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**. Palavras e ação. Tradução Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BARROSO, Cícero Antônio Cavalcante. **Uma análise internalista dos nomes próprios**. Tese Doutorado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- BARROSO, Cícero Antônio Cavalcante. O internalismo semântico de Chomsky. **Dissertatio**, v. 37, UFPel, p. 69-86, 2013.
- BECHARA, Evanildo. **Moderna Gramática Portuguesa**. Ed. Revista e Ampliada. Rio de Janeiro: Lucerna, 2001.
- BÍBLIA – **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BRANQUINHO, João. “nome próprio”. In BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nelson Gonçalves. **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 540-541.

BRITO, Adriano Naves de. **Nomes próprios**: semântica e ontologia. Brasília-DF: Editora Universidade de Brasília, 2003.

BUTLER, Judith. **Excitable speech**: a politics of the performative. London and New York: Routledge, 1997.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan**: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. Traducción Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2002.

BUTLER, Judith. **Lenguaje, poder e identidad**. Traducción Javier Sáez e Beatriz Preciado. Madrid: Editorial Síntesis, S.A, 2004. (Estudios lacanianos).

BUTLER, Judith. **Frames of War**. When Is Life Grievable? London-New York: Verso-New Left Books, 2009(a).

BUTLER, Judith. **Dar cuenta de sí mismo**. Violencia ética y responsabilidad. Traducción Horacio Pons. Buenos Aires-Madrid: Amorroutu, 2009(b).

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão de identidade. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CABRAL, João de Pina. **Between China and Europe**: person, culture and emotion in Macao. London/New York: Continuum Press, 2002.

CARROLL, Lewis. **Alice no País do espelho**. Tradução de William Lagos. Porto Alegre: L & performance moral Editores, 2004.

CECCHIN, Stefano. **Maria Signora Santa e Immacolata nel pensiero francescano**. Per una storia del contributo francescano alla mitologia. Città del Vaticano: PAMI, 2001.

CHILDE, Vere Gordon. **A Evolução Cultural do Homem**. Tradução Waltensir Dutra. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1971.

CHOMSKY, Noam. **Language and mind**. New York: Harcourt, Brace & World, Inc. 1968.

CHOMSKY, Noam. **Novos horizontes no estudo da linguagem e da mente**. Tradução Marco Antônio Sant'Anna. São Paulo: Unesp, 2005.

COSTA, Claudio F. Razões para o utilitarismo: uma avaliação comparativa de pontos de vista éticos. **Ethic@**, v.1, n.2, Florianópolis, p.155-174, 2002.

COSTA, Claudio F. Teorias descritivistas dos nomes próprios. **Dissertatio**, UFPE, v. 30, p. 185-195, 2010.

DA SILVA, Aracy Lopes. **Nomes e Amigos**: a prática xavante a uma reflexão sobre os Jê. São Paulo: FFLCH, 1986.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** Tradução de Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

DONNELLAN, Keith S. Reference and Definite Description. **The Philosophical Review**, v. 75, n. 3. p. 281-304, jul. 1966.

DONNELLAN, Keith S. Speaking of nothing. **Philosophical Review**, v. 83, n. 1, p. 3-31, 1974.

EWING, Alfred Cyril. **Reason and intuition**. London: H. Milford, 1941. (Proceedings of the British Academy: Henriette Hertz Trust, Annual Philosophical Lecture, 1941).

FERRATER MORA, José. "Nombre". In FERRATER MORA, José. **Diccionario de Filosofia**. 5 imp. 4 vols. Barcelona: Alianza Editorial, 1986. vol. 3 K-P, p. 2373-2377.

FOUCAULT, Michel. **Vontade de Saber**. História da Sexualidade I. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1988.

FOUCAULT, Michel. O verdadeiro sexo. *Arcadie*, ano 27, nov 1980, p. 617-625. In FOUCAULT, Michel. **Ética, Sexualidade, Política**. Organização Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro, Inês Aufran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 82-91. (Col. Ditos & Escritos, vol. V).

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica**: uma arqueologia do olhar médico. Tradução de Roberto Machado. 6 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

FREGE, Friedrich Ludwig Gottlob. On sense and Nominatum. Translated by Herbert Feigl. In FEIGL, Herbert; SELLARS, Wilfried. **Readings in Philosophical Analysis**. New York: Appleton-Century-Crofts, 1949, p. 85-102.

FREGE, Friedrich Ludwig Gottlob. Sobre o sentido e a referência. In FREGE, Gottlob. **Lógica e Filosofia da Linguagem**. Tradução de Paulo Alcoforado. São Paulo: Edusp, 2009, p. 59-86.

GARELLI, Franco. Controle social. In BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Tradução de Carmen C. Varrialle, Gaetano lo Mónaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís, Renzo Diniz. 8 ed. Brasília: Editora UnB, 1995, p. 283-285.

GUIMARÃES, Eduardo. **Análise de texto**: Procedimentos, análises, ensino. Campinas: Editora RG, 2011.

HAACK, Susan. **Filosofia das Lógicas**. Tradução Cezar Augusto Mortari e Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: UNESP, 2002.

HAAR, Michel. Nietzsche and metaphysical Language. In ALLISON, David (Org.). **The New Nietzsche**: Contemporary Styles of Interpretation. New York: Delta, 1977, p. 17-18.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens**. Uma breve história da humanidade. Tradução de Janaína Marcoantonio. 15 ed. Porto Alegre: L7performance moral editores, 2016.

- HEIDEGGER, Martin. Qu'est-ce que la Philosophie? Tradução de Ernildo Stein. In HEIDEGGER, Martin. **Conferências e Escritos Filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores).
- HOMERO. **Ilíada**. Vol. I. Tradução de Haroldo Campus. Introdução e organização de Trajano Vieira. São Paulo: Editora mandarim, 2002.
- ILLICH, Ivan. **Deschooling society**. New York: Marion Boyars, 1971.
- IRIGARAY, Luce. **Ce sexe qui n'en est pas un**. Paris: Éditions de Minuit, 1977.
- KRIPKE, Saul Aaron. Identity and Necessity. In KRIPKE, Saul Aaron. **Philosophical Troubles**. New York: Oxford University Press, 2011, p. 1-26. (Col. Papers, Vol. 1).
- KRIPKE, Saul Aaron. **O nomear e a necessidade**. Tradução Ricardo Santos e Teresa Filipe. Lisboa: Gradiva, 2012.
- LA BRUYÈRE, Jean De. **Caracteres** ou costumes deste século. Tradução de Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 1988. (Col. Grandes Obras do Pensamento Universal, 23).
- LIVET, Pierre. **As Normas**. Análise da noção. Estudos de textos. Wittgenstein, Leibniz, Kelsen, Aristóteles. Tradução de Fábio dos Santos Creder Lopes. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- MALERMAN, Josh. **Caixa de Pássaros**. Tradução de Carolina Selvatici. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.
- MARCONDES, Danilo. Em defesa de uma concepção pragmática de linguagem. **Gragoatá**. Niterói, n. 18, p. 11-29, 2005.
- MARCONDES, Danilo. **Filosofia, Linguagem e Comunicação**. 5 ed. São Paulo: Cortez, 2012.

MARCONDES, Danilo. **As Armadilhas da Linguagem**. Significado e ação para além do discurso. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

MCCLINTOCK, John. **Cyclopaedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature**. New York: Harper & Brothers. 1891.

MONTAIGNE, Michel de. Dos Nomes. In MONTAIGNE, Michel de. **Ensaaios**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972. Cap. XLVI, p. 135-137 (Col. Os Pensadores).

MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a Grande Política da Linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2018.

NUNES, Natália. Critério observado na transliteração e grafia dos vocábulos russos. In DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. **Obra Completa**. Vol. I. Nova versão, anotada por Natália Nunes e Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1995, p. 16-21.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora**. Reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução, notas e posfácio de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

PLATÃO. **Carta VII**. 2 ed. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

PLATÃO. **Crátilo** ou sobre a correção dos nomes. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014. (Col. Textos Filosóficos).

PLATÃO. **Teeteto**. 4 ed. Tradução comentada de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

PUTNAM, Hilary. "Meaning and Reference". **The Journal of Philosophy**, v. 70, n. 19, p. 699-711, 8 nov. 1973. (número especial Seventieth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division).

PUTNAM, Hilary. The Meaning of “Meaning”. In PUTNAM, Hilary. **Mind, language and Reality**: Philosophical Papers, v. 2, Cambridge: Cambridge University, 1975, p. 215-271.

PUTNAM, Hilary. **Representation and Reality**. Cambridge: MIT Press, 1991.

RILEY, Denise. **Am I That Name?** Feminism and the Category of “Women” in History. New York: Macmillan, 1988.

ROWLING, Joanne K. **Harry Potter e a Pedra Filosofal**. Tradução de Lia Wyler. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

ROWLING, Joanne K. **Harry Potter e o Cálice de Fogo**. Tradução de Lia Wyler. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

RUSSELL, Bertrand Arthur William. On Denoting. **Mind**, v. 14, p. 479-493, 1905.

RUSSELL, Bertrand Arthur William. On the Relations of Universals and Particulars. Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, v. XII (1911-1912), Oxford University Press, p. 1-24, 1912.

RUSSELL, Bertrand Arthur William. The Philosophy of Logical Atomism. **The Monist**, v. 29, n. 3, p. 345-380, July 1919.

RUSSELL, Bertrand Arthur William. **An inquiry into meaning and truth**. Middlesex: Penguin Books, 1973.

RUSSELL, Bertrand Arthur William. **The principles of mathematics**. London-New York: Norton, 1996.

RUSSELL, Bertrand Arthur William. Conhecimento direto e conhecimento por descrição. In RUSSELL, Bertrand Arthur William. **Os problemas da Filosofia**. Tradução: Jaimir Conte. Florianópolis: Le Livros, 2005, p. 27-33.

RUSSELL, Jeffrey Burton. **Lúcifer**. O Diabo na Idade Média. São Paulo: Editora Madras, 2003.

RYLE, Gilbert. Expressões sistematicamente enganadoras. Tradução de Balthazar Barbosa Filho. In RYLE, Gilbert; AUSTIN, John L; QUINE, Willard V. O; STRAWSON, Peter F. **Ensaaios**. Seleção de textos Oswaldo Porchat de Assis Pereira da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 7-28. (Col. Os Pensadores).

RYLE, Gilbert. A linguagem ordinária. Tradução de Balthazar Barbosa Filho. In RYLE, Gilbert; AUSTIN, John L; QUINE, Willard V. O; STRAWSON, Peter F. **Ensaaios**. Seleção de textos Oswaldo Porchat de Assis Pereira da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1975, p. 43-58. (Col. Os Pensadores).

SANTA SÉ. **Catecismo da Igreja Católica**. Novíssima edição de acordo com o texto oficial em latim. São Paulo: Loyola, 2002.

SANTOS, Ricardo. Introdução. In KRIPKE, Saul A. **O nomear e a necessidade**. Introdução Ricardo Santos. Tradução Ricardo Santos e Teresa Filipe. Lisboa: Gradiva, 2012, p. 9-37.

SEARLE, John R. Proper Names. **Mind**, v. 67, p. 166-173, 1958.

SEARLE, John R. Como funcionam os performativos. In SEARLE, John. **Consciência e Linguagem**. Tradução de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 255-294.

SEGALEN, Martine. **Sociologie de la famille**. Paris: Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

SHELLEY, Mary. **Frankenstein** ou o Moderno Prometeu. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

SOUSA, Luzia de. Prefeito da Paraíba participa de batizado de cachorro e vídeo viraliza na internet; "histórico". Disponível em <https://www.diariodosertao.com.br/noticias>

/cidades/287911/prefeito-da-paraiba-participa-de-batizado-de-cachorro-e-video-viraliza-na-internet-historico.html. Acesso em 29/07/2019.

STEVENSON, Charles Leslie. Persuasive Definitions. **Mind**, v. 47, n. 187, p. 331-350, jul 1938.

STEVENSON, Charles Leslie. **Ethics and Language**. New Haven: Yale university Press, 1944.

STUART MILL, John. Sistema de Lógica Dedutiva e Indutiva. Exposição dos Princípios da Prova e dos Métodos de Investigação Científica (Seleção). Tradução de João Marcos Coelho. In **Bentham e Stuart Mill**. São Paulo: Victor Civita, 1979. p. 81-257. (Col. Os Pensadores).

SUASSUNA, Ariano. **Auto da Compadecida**. 40 edição. Ilustração de Manuel Dantas Suassuna. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2018.

UOL. Eleições 2018. Lula diz que não será mais Lulinha Paz e Amor: “dei amor, só tomei porrada”.

<https://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/2018/01/19/lula-participa-de-ato-com-intelectuais-em-sp.htm>. Acesso em 31/05/2020.

WATSON, Rubie S. The named and the nameless: gender and person in Chinese Society. **American Ethnologist**, v. 13, p. 619-631, 1986.

WITTIG, Monique. One is Not Born a Woman. **Feminist Issues**, v. 1, n. 2, p. 53, 1981.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **O livro azul**. Tradução de Jorge Marques. Lisboa: Edições 70, 1958. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 19).

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Remarks on the Foundations of Mathematics**. Translated by G.E.M Anscombe. Revised edition. Cambridge: The MIT Press, 1983.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Fichas**. Tradução de Ana Berhan da Costa. Lisboa: Edições 70, 1989. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 11).

WITTGENSTEIN, Ludwig. **O livro Castanho**. Tradução de Jorge Marques. Lisboa: Edições 70, 1992. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 20).

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da Certeza**. Tradução de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 2000. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 13).

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Gramática Filosófica**. Organização de Rush Rhees. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Tradução de Marcos G Montagnoli. Revisão Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Observações Filosóficas**. Seleção de Rush Rhees. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

WOLF, Mauro. **Teorias das Comunicações de Massa**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org