

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

ANÁLISE DO CONHECIMENTO, DA PERCEPÇÃO E DA VERDADE EM J. L.  
AUSTIN

ROSANA PIZZATTO

Curitiba  
2003

# **"TERMO DE APROVAÇÃO"**

## **"ANÁLISE DO CONHECIMENTO E DA PERCEPÇÃO EM J. L. AUSTIN"**

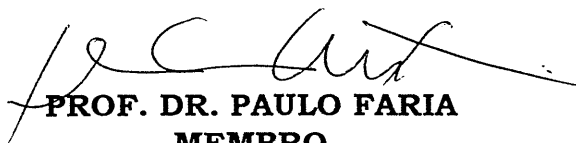
ESTA DISSERTAÇÃO FOI JULGADA APTA (APTA/INAPTA) PARA A OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM FILOSOFIA NA ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA, E APROVADA (APROVADA/REPROVADA) EM SUA FORMA FINAL PELO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – NÍVEL MESTRADO, DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Em 11 de agosto de 2003.

**PROFA. DRA. MARIA ISABEL LIMONGI  
COORDENADORA DO MESTRADO**

**APRESENTADO À COMISSÃO EXAMINADORA INTEGRADA PELOS  
PROFESSORES:**



**PROF. DR. PLÍNIO JUNQUEIRA SMITH  
PRESIDENTE**



**PROF. DR. PAULO FARIA  
MEMBRO**



**PROF. DR. EDUARDO BARRA  
MEMBRO**

ROSANA PIZZATTO

**ANÁLISE DO CONHECIMENTO, DA PERCEPÇÃO E DA VERDADE  
EM J. L. AUSTIN**

Dissertação apresentada como requisito parcial à  
obtenção do grau de Mestre. Curso de Mestrado em  
Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e  
Artes da Universidade Federal do Paraná.  
Orientador: Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith

CURITIBA  
2003

*Ao Carlos, com carinho*

## Agradecimentos

Ao meu orientador Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith, pela experiência, paciência e amizade dispensadas na elaboração deste estudo, a minha admiração e o meu profundo agradecimento.

Ao meu querido Carlos Luiz Strapazon, pela compreensão, dedicação e incansável presença ao longo do mestrado, e pela leitura cuidadosa das versões iniciais e final deste trabalho.

Ao amigo Roberto Di Benedetto, pelo incentivo e auxílio durante todo esse período de estudo e pela inestimável amizade.

Ao Prof. Dr. Luiz Eva, pela amizade e disponibilidade em ler e contribuir para o meu estudo.

À Aurea Junglos, pela dedicação e competência prestadas ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

A todos os professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná que participaram direta ou indiretamente na realização deste trabalho.

## Sumário

|   |             |
|---|-------------|
| <b>Lista de abreviaturas das obras de Austin.....</b>               | <b>VII</b>  |
| <b>Resumo.....</b>  | <b>VIII</b> |
| <b>Abstract.....</b>  | <b>IX</b>   |
| <b>Introdução.....</b>  | <b>1</b>    |
| <b>I – Técnicas de investigação filosófica.....</b>                 | <b>3</b>    |
| 1. Comentários preliminares.....                                    | 3           |
| 2. Procedimento filosófico.....                                     | 10          |
| 3. Algumas objeções a Austin.....                                   | 19          |
| <b>II–Análise do Conhecimento.....</b>                              | <b>24</b>   |
| 1. Argumentos sobre a Certeza e Segurança.....                      | 33          |
| 2. Argumentos sobre a Realidade.....                                | 41          |
| 3. Uma discussão crítica acerca da posição de Austin.....           | 49          |
| <b>III–Análise da Percepção.....</b>                                | <b>55</b>   |
| 1. Considerações gerais sobre o homem comum.....                    | 56          |
| 2. O argumento da ilusão.....                                       | 58          |
| 3. Os <i>dados dos sentidos</i> com solução lingüística .....       | 66          |
| 4. O duplo sentido do verbo “perceber”.....                         | 72          |
| <b>IV–Análise da Verdade.....</b>                                   | <b>82</b>   |
| 1. Comentários iniciais.....  | 82          |
| 2. Tese de Austin: a verdade como correspondência convencional..... | 83          |
| 3. Contra-argumentos de Strawson.....                               | 95          |
| 4. Respostas de Austin às críticas de Strawson.....                 | 100         |
| <b>Referências Bibliográficas.....</b>                              | <b>109</b>  |

## Lista de abreviaturas das obras de Austin

**DG** — “Discussion Générale”

**HT** — “How to Talk – some simple ways”

**IC** — “Ifs and Cans”

**OM** — “Other Minds”

**PA** — *Quando dizer é fazer – Palavras e Ação*

**PC** — “Performativ-Constatif”

**PE** — “A Plea for Excuses”

**Pr** — “Pretending”

**PU** — “Performative Utterances”

**SP** — *Sentido e Percepção*

**Tr** — “Truth”

**TWSI** — “Three Ways of Spilling Ink”

**UF** — “Unfair to Facts”

## Resumo

Esta dissertação apresenta o procedimento filosófico de Austin e sua aplicação em três assuntos: o conhecimento, a percepção e a verdade. Segundo Austin, o emprego de técnicas adequadas para investigar a linguagem ordinária contribui para elucidar temas tradicionais da filosofia. Elas servem para examinar “o que se diria quando”, ou seja, por que falamos do modo como falamos e o que pretendemos dizer exatamente com isso. A análise dos usos de palavras e de expressões pertinentes a um certo assunto permitem esclarecer uma diversidade de fatos que não seriam percebidos sem ela. A análise da linguagem não apenas esclarece o significado de palavras ou expressões mas permite compreender a experiência. Um bom procedimento analítico deve, por isso, sempre considerar o contexto dos usos da linguagem, pois, para Austin, linguagem e experiência estão inter-relacionadas de tal modo que o exame detalhado da primeira pode revelar aspectos da última que poderiam passar despercebidos. No tema “conhecimento”, interessam os usos comuns dos verbos “saber” e “acreditar”. Austin destaca que, neste ponto, há diferenças epistêmicas relevantes, principalmente entre conhecimento e crença e o caráter executivo da expressão verbal “eu sei”. No tema “percepção”, o estudo de expressões como “real” e “coisa material” permite criticar dicotomias pressupostas pela teoria dos *dados dos sentidos*, como real/aparente, percepção enganosa/verídica, *dados dos sentidos*/coisa material. Em relação ao tema “verdade”, Austin analisa os usos da expressão “é verdadeiro”. Suas conclusões convergem para uma teoria modificada, ou refinada, da verdade como correspondência.

Palavras-chave: filosofia analítica, linguagem ordinária, conhecimento, percepção, verdade.



## Abstract

This dissertation presents Austin's philosophical procedure and its application on three subjects: knowledge, perception and truth. According to Austin, the appropriate usage of techniques to investigate ordinary language contributes to enlighten traditional philosophy themes. They are used to examine "what we should say when", that is, why we speak as we do and what exactly do we mean by it. The analysis of words and expressions used in certain topics allows us to explain a diversity of facts that would not otherwise be noticed without it. Language analysis not only shows what we mean when we use words, but it also allows us to have a better comprehension of the facts under investigation. A good analytical procedure must then always consider the context of the language used, because for Austin language and experience are related in such a way that a close examination of the first can reveal neglected aspects about the latter. On the theme of "knowledge", it is the ordinary use of the verbs "to know" and "to believe" that is of interest. Austin remarks that, on this point, there are relevant epistemic differences, mainly between knowledge and belief and the performative notion of the verbal expression "I know". Regarding "perception", the study of expressions such as "real" and "material thing" rejects well-known dichotomies postulated by the sense-data theory, as real/apparent, delusive/truthful perception, sense-data/material thing. As for the theme "truth", Austin analyses the uses of the expression "it's true". His conclusions lead to a revised, refined theory of truth as correspondence.

Key-words: ordinary language, analytic philosophy, knowledge, perception, truth.

## Introdução

A filosofia da linguagem ordinária, ou Escola de Oxford, surgiu na Inglaterra entre as décadas de 1940 e 1950 e teve John Langshaw Austin como um de seus principais representantes. Austin contribuiu para o esclarecimento e compreensão de algumas questões da filosofia tradicional por meio da análise da linguagem ordinária. Ao contrário de muitos filósofos e linguistas contemporâneos que consideraram a linguagem ordinária inadequada para uma abordagem filosófica e, por isso, pretendiam elaborar uma linguagem exata ou mais adequada à realidade, Austin tratou de abordar as distinções sutis da linguagem ordinária, pois elas podem fornecer respostas a algumas questões filosóficas. Ele conhecia as objeções ao uso filosófico da linguagem ordinária, porém pensou que, antes de desconsiderar ou corrigi-la, cabia entender sua razão de ser.

Austin acreditava dispor de boas técnicas de análise filosófica, justificadas pelos bons resultados alcançados. Essas técnicas consistem especialmente em examinar, por meio da linguagem ordinária, “o que se diria quando”, bem como o *por quê* falamos do modo como falamos e o *quê* queremos dizer com isso. É importante sublinhar que Austin não pretende simplesmente esclarecer palavras e expressões, mas esclarecer, por meio do exame dos usos de determinados termos e expressões presentes na linguagem ordinária, as nossas experiências.

O estudo que segue é uma tentativa de apresentar essas técnicas de investigação formuladas por Austin e estudar suas conseqüências e alcance sobre temas como o conhecimento, a percepção e a verdade.

A importância de apresentar inicialmente o procedimento analítico parece justificar-se principalmente porque Austin o utilizou na elaboração de seus trabalhos filosóficos mais característicos e produtivos, como nas conferências sobre “outras mentes”, sobre responsabilidade e ação, sobre a percepção e sobre os atos de fala.

O recorte epistemológico das obras de Austin deve-se à repercussão de seus resultados, em especial os estudos sobre a percepção que contribuíram para a eliminação da teoria dos *dados dos sentidos*. Ainda hoje há filósofos defendendo as teses epistemológicas de Austin, como Robert Nozick na questão das alternativas relevantes e Oswaldo Porchat Pereira com a tese sobre a verdade.

A dissertação está dividida em quatro capítulos. No primeiro expõem-se as técnicas de análise filosófica de Austin. O objetivo central desse capítulo é demonstrar que Austin emprega essas técnicas para esclarecer alguns temas tradicionais da filosofia.

De acordo com Austin, um bom procedimento analítico deve considerar sempre o contexto do uso da linguagem, isto é, as diversas situações em que as palavras e expressões são empregadas. Isso porque a linguagem e a experiência estão relacionadas de modo tal que um exame detalhado da linguagem ordinária pode revelar aspectos que não seriam facilmente percebidos sem o auxílio da linguagem.

Nos três capítulos seguintes pretende-se apresentar o modo como Austin utiliza suas técnicas para analisar, respectivamente, o conhecimento, a percepção e a verdade. Austin faz uma discussão cuidadosa dos problemas filosóficos centrais de cada um desses temas. Assim, o segundo capítulo trata da análise do conhecimento. Com a proposta de compreender o que é o conhecimento ele investiga especialmente o modo como as pessoas comumente utilizam os verbos “saber” e “acreditar” na linguagem ordinária. Seus resultados caracterizam-se pelo destaque de importantes diferenças epistêmicas, principalmente entre conhecimento/crença e o caráter executivo da expressão verbal “eu sei”. Nessa análise Austin deu os primeiros passos na elaboração de uma de suas maiores contribuições tanto para a filosofia analítica quanto para a lingüística: a idéia dos proferimentos *performativos*. Este tipo de proferimento se caracteriza pelo compromisso entre as partes, quer dizer, o empenho da palavra é fundamental na comunicação.

O terceiro capítulo trata da análise da percepção. A principal crítica de Austin neste tema é que os teóricos adeptos da doutrina dos *dados dos sentidos* não deram a devida atenção ao significado exato dos termos relacionados à percepção, nem tampouco à diversidade dos fatos que a envolvem. É preciso considerar a percepção como um todo e não somente um aspecto isolado, destacado do contexto em que se insere. Um dos resultados é que a percepção não deve ser classificada apenas como enganosa ou verídica, conforme a exposição de Ayer. A observação cuidadosa de alguns usos da linguagem ordinária revela não somente que há outros tipos de percepções como também que há tipos diferentes de coisas que são percebidas.

Finalmente, o quarto capítulo apresenta a discussão entre Austin e Strawson a respeito do tema “verdade”. Após analisar alguns usos comuns da expressão “é verdadeiro”, Austin propõe uma teoria modificada – ou, como diz Strawson, purificada – da verdade como correspondência. O debate entre Austin e Strawson, além de interessante por si mesmo, é bastante instrutivo para entendermos algumas das teorias atuais acerca da verdade.

## I – Técnicas de investigação filosófica

### 1. Comentários preliminares

O trabalho filosófico de Austin consiste na reflexão de algumas questões aparentemente específicas, apoiada em uma sutil análise da linguagem ordinária, mas com grande relevância para os problemas filosóficos tradicionais. Uma questão que Austin se coloca é como o filósofo procederá para investigar os temas filosóficos. Normalmente, atribui-se a Austin um método filosófico, cujo objetivo seria justamente desfazer confusões conceituais presentes no uso da linguagem ordinária e com isso elucidar alguns temas tradicionais da filosofia. Nessa visão, Austin seria, por excelência, o “filósofo da linguagem ordinária”. Preocupado com a linguagem, ele, à semelhança de um lingüista, mostraria os equívocos dos filósofos ao se desviarem dela, bem como perceberia as nuances e finas distinções presentes na linguagem ordinária. Essa é, no entanto, uma má compreensão do pensamento de Austin.

Austin não pretende simplesmente esclarecer palavras e expressões, mas esclarecer, por meio do exame dos usos da linguagem ordinária, os fenômenos mesmos que se quer compreender. O propósito é compreender a experiência. Como, porém, a análise da linguagem permite uma melhor compreensão dos fatos ou da experiência?

A investigação filosófica deve levar em conta o contexto dos usos da linguagem, isto é, a situação em que determinada frase é usada e que contribui para o seu sentido. Contrário ao pensamento de que a linguagem nos serve meramente para descrever os fenômenos observados, ou seja, de uma linguagem essencialmente representativa, Austin sustenta que a linguagem não é apenas um instrumento de descrição, mas tem também uma função de executar ações, como prometer, ordenar, batizar, ameaçar. Todos esses atos só são verdadeiramente executados obedecendo a regras lingüísticas. Linguagem e experiência estão inter-relacionadas, de modo que a linguagem, se bem analisada, acaba sendo um instrumento capaz de aguçar, avivar, ou aumentar nossa acuidade perceptiva e reflexiva em relação aos fatos ou à experiência.

O resultado satisfatório de uma análise da linguagem, tal como pretendida por Austin, depende fundamentalmente do emprego de um método adequado. Austin acreditava dispor de um bom método, aplicável não só para temas tradicionais da filosofia como também para temas inexplorados. Tal método consiste em examinar,

procedendo a partir da linguagem ordinária, “o que se diria quando”, como também “o por quê” falamos da maneira como falamos e “o quê” queremos dizer com isso. Segundo Austin, tem-se um bom critério de análise quando se consegue chegar a um acordo e, mesmo, à unanimidade<sup>1</sup>, sobre “o que se diria quando”. “Para mim, o essencial, de início, é chegar a um acordo sobre a seguinte questão: ‘o que diríamos quando’. A meu ver, a experiência prova amplamente que é possível chegar a um acordo sobre ‘o que diríamos quando’, apesar de eu conceder que isso é normalmente demorado e difícil.” (DG, p. 334)

O levantamento e a identificação das circunstâncias desvia a análise lingüística da pura sintaxe para o aspecto semântico, na medida em que mostra a diversidade de situações nas quais a linguagem é usada. E o aspecto semântico não pode ser compreendido apenas analisando uma sentença ou proposição isolada do contexto em que é utilizada. Há, então, um aspecto “extra-lingüístico” no método analítico de Austin. Bem empregado, esse método permite compreender, por meio das expressões utilizadas em cada situação específica, a complexidade das experiências. Assim, “nós utilizamos a multiplicidade de expressões que a riqueza da nossa língua nos fornece para dirigir nossa atenção à multiplicidade e riqueza de nossas experiências. A linguagem nos serve de intérprete dos fatos que constituem nossa experiência, fatos que tenderíamos a não perceber sem ela.” (DG, p. 333) É nesse sentido que a linguagem aguça nossa percepção e compreensão da experiência. Uma análise adequada da linguagem nos faz notar fatos que possivelmente não seriam percebidos, caso não estivéssemos preocupados em saber as circunstâncias de uso de uma determinada expressão. Observar o significado de palavras e expressões é observar o modo como são utilizadas, ou seja, é observar o contexto de uso da linguagem, assim como todo o conjunto de relações humanas, regras e convenções que fazem com que empreguemos a linguagem desse modo; a análise nos revela, portanto, os fatos que fazem nossa experiência e os fenômenos que investigamos.

Ao examinarmos o que diríamos, que palavras utilizaríamos em dadas situações, não estamos *meramente* considerando as palavras (ou ‘significados’, quaisquer que sejam) mas também as realidades sobre as quais falamos: estamos empregando uma compreensão aguçada das palavras para aguçar nossa percepção dos fenômenos, embora não como árbitros finais. (PE, p. 182)

---

<sup>1</sup> Segundo Urmson, Austin costumava dizer que “a experiência mostra que um grupo pode lograr uma virtual unanimidade.” (Urmson 1969a, p. 79)

Em vista disso, Austin preferiu chamar seu modo de fazer filosofia de “fenomenologia lingüística” a denominá-la de “filosofia analítica” ou “análise da linguagem”. Esses nomes, segundo ele, encerram uma *suggestio falsi* de que o interesse da análise é unicamente lingüístico. “Fenomenologia lingüística”, ao contrário, sugere que o objeto de estudo são os fenômenos dos quais falamos por meio da linguagem.

Pela mesma razão, a expressão “método analítico” não agrada a Austin. Ele a considera inadequada por não representar exatamente o trabalho filosófico dos analistas que, como ele, se preocupam, especialmente, com o contexto da utilização da linguagem. “A expressão não representa algo muito preciso a meu ver, e eu também não penso que essa seja uma designação conveniente para descrever o gênero de coisas que fazemos, nem a maneira pela qual nós nos propomos a fazê-la.” (DG, p. 331) Mas, mesmo imprecisa, a expressão acaba sendo usada pelos filósofos, inclusive por Austin. Afinal, segundo ele, “tudo o que se pode dizer é que ninguém até agora inventou um termo mais satisfatório, ou pelo menos um termo sobre o qual nós estejamos de acordo”. (DG, p. 331)

O termo “método” é encontrado, por exemplo, em “A Plea for Excuses”, texto em que Austin se preocupa em investigar o tema “desculpa” e no qual descreve com maior clareza seu procedimento, ou, como ele mesmo diz, seu método analítico. É em “A Plea for Excuses”, como também em “Ifs and Cans”, que Austin aplica mais detalhadamente seu procedimento. É importante notar, todavia, que Austin não tem a pretensão de apresentar o único, ou o melhor, modo possível de investigação da linguagem ordinária. Qualquer outro pode substituí-lo, desde que esse outro obtenha melhores resultados. Um método filosófico se justifica pelos resultados a que ele conduz.

No Colóquio de Royaumont<sup>2</sup>, quando provocado por seus colegas analíticos a descrever o que ele entende por método analítico, Austin diz o seguinte:

o método que eu poderia modestamente reivindicar como meu pode ser descrito como um certo modo de abordar os problemas tal como se apresentam, com um certo número de habilidades ou de técnicas, que acabam por se constituir numa arte, e que aprendemos pouco a pouco a aplicá-lo não somente aos problemas tradicionais da filosofia, mas a domínios ainda inexplorados que estão na fronteira da filosofia, que englobam todos os problemas excluídos, ignorados ou negligenciados. (DG, p. 332)

---

<sup>2</sup> O Colóquio de Royaumont ocorreu em 1958 e o texto “A Plea for Excuses” de Austin é de 1956.

No mesmo Colóquio, entretanto, quando questionado sobre a fronteira entre a lingüística e a filosofia<sup>3</sup>, Austin insiste em que essa discussão diz respeito também à discussão sobre o método analítico e dá, então, uma última descrição de seu trabalho: “quando me perguntam porque faço o que faço, eu fico irritado. Tudo o que posso dizer, da maneira mais insistente, é que a palavra ‘método’ me desagrada. Prefiro a palavra ‘técnica’, no plural de preferência: ‘técnicas’.” (DG, p. 348)

Ao que parece, “método” poderia sugerir uma anterioridade de procedimento, enquanto “técnica” parece indicar algo mais flexível ou adaptável ao tema e desse indissociável. Uma rápida observação nos vários ensaios de Austin já nos mostra que as técnicas por ele empregadas sempre estiveram de acordo com o tema pesquisado dentro da linguagem ordinária. Esse artifício desvia o procedimento filosófico de Austin da generalidade. Trata-se, segundo Urmson (1969b, p. 25), de um “método de descoberta, não de apresentação”. Ou seja, a análise dos usos da linguagem permite a Austin traçar distinções, refinar conceitos e aprofundar certos temas, mas não garante a verdade do que é dito, nem propicia uma justificativa de suas idéias. Ainda segundo Urmson, esse aspecto pode ser evidenciado em algumas notas fragmentárias sobre o assunto em que Austin propõe como título “algo sobre um dos modos possíveis de fazer uma parte da filosofia”. (Urmson 1969a, p. 77) Novamente, Austin hesita em usar o termo “método”; prefere falar de “um modo possível” de abordar alguns assuntos.

De acordo com Urmson, Austin sempre considerou a dificuldade em se falar de objeto e método em filosofia. Por isso, nunca ousou estabelecer qualquer um deles. As razões de Austin, segundo Urmson, podem condensar-se em duas. A primeira é que Austin achava que o termo “filosofia” incorporava um grupo heterogêneo de preocupações; assim, nomear um único objeto ou método seria complicado. A segunda é que as questões ditas filosóficas são aquelas que não cabem em nenhuma ciência, portanto, justamente as que carecem de um método geral válido. Entretanto, isso não significa que Austin era contrário a qualquer tipo de método para trabalhar em filosofia. Austin sempre considerou, diz Urmson, que “todos os filósofos estão em seu direito de

---

<sup>3</sup> Para Austin, a fronteira entre a filosofia e a lingüística não é tão bem definida como sustentam alguns filósofos, como, por exemplo, Ayer. Essa discussão remete à discussão do método analítico porque Austin acredita que o seu procedimento filosófico, ou seu “método”, ao ir além das palavras, mostra a complexidade de situações dentro das quais falamos, ou seja, “a linguagem nos esclarece a complexidade da vida.” (DG, p. 333)

tratar problemas que com maior urgência reclamam a atenção deles e para os quais tanto suas habilidades quanto sua formação são mais adequadas, e podem legitimamente usar qualquer técnica que lhes pareça promissora, embora não possam esperar que todas as técnicas alcancem igual êxito.” (Urmson 1969a, p. 76)

Embora Austin use tanto os termos “método” ou “métodos”, quanto “técnica” ou “técnicas”, para referir-se ao seu procedimento filosófico, ele deixou claro, nas suas últimas conferências, a preferência por “técnicas”. Por essa razão, falaremos das “técnicas” de Austin e não tanto de seu “método”.

O procedimento filosófico de Austin é um tópico controverso e sobre o qual ele pouco escreveu. Descrivê-lo, portanto, requer certo cuidado. Discípulos e colegas de Austin procuraram explicar seu modo de fazer filosofia, de forma que seus testemunhos são importantes para uma visão mais complexa. Warnock, por exemplo, não considera que Austin esteja recomendando em “A Plea for Excuses” o uso de um método<sup>4</sup> necessário na análise de um determinado tema, no caso, da “desculpa”. Nem tampouco o uso de um método infalível de procedimento a partir da linguagem ordinária. O que Austin estaria fazendo, segundo essa interpretação, é apenas a recomendação de um assunto interessante e de grande importância no campo da Ética. E, para estudá-lo de forma mais detalhada e completa, um bom caminho é começar com a análise da linguagem ordinária. Ou sugere que, para o uso de um método que inicia investigando a linguagem ordinária, o assunto “desculpa” é muito atrativo.

Warnock sublinha que Austin refere-se a *um* método. Ou seja, *um* método dentre outros possíveis, ou ainda, *um* método aplicável a alguns assuntos. Isso significa que existem outros assuntos interessantes a serem investigados a partir da linguagem ordinária, como também outros modos de analisar o tema em questão. E ainda, para alguns assuntos, a linguagem ordinária não é um expediente conveniente e estimulante.

“[“desculpas”] é um assunto metodologicamente atrativo, ao menos se vamos proceder a partir da linguagem ordinária’. Obviamente isto não quer dizer que ‘proceder a partir da linguagem ordinária’ é o caminho para dar início a uma parte da investigação filosófica; é implicar não só que há outros caminhos, mas também que há outras áreas de investigação filosófica em que o caminho da ‘linguagem ordinária’ não é promissor. (Warnock 1989, p. 06)

---

<sup>4</sup> Cabe lembrar aqui que em “A Plea for Excuses”, 1956, Austin ainda usava o termo “método”. Só posteriormente diz preferir “técnicas”.



Também Stuart Hampshire diz que conheceu o trabalho de Austin o bastante para saber que certamente ele não pretendeu apresentar um método filosófico geral e definitivo. “Eu conversei com ele o suficiente sobre filosofia, desde 1936 em diante, para saber com certeza que ele não teve nenhum método filosófico *constante*. Ele era partidário dos experimentos e confiava na habilidade e em ter uma idéia, para então trabalhá-la.” (Hampshire 1969a, p. 97)

Urmson, tal como Hampshire e Warnock, participou constantemente dos grupos de trabalho de Austin. Por isso, seus comentários serão, mais que auxiliares, imprescindíveis para a compreensão das técnicas austinianas.

Austin acreditava que havia desenvolvido uma técnica para abordar certos problemas que lhe interessavam particularmente, problemas acerca da natureza da linguagem. (...) Seu êxito na prática era a justificação para o uso de tal técnica e, se qualquer outra alcançasse êxito maior, seria melhor. (...) A execução dessa técnica, como outras técnicas de investigação, não poderia ser exibida plenamente em livros, artigos ou conferências convencionais. (...) Assim, uma exposição suficientemente completa dela por alguém (eu mesmo) que observou freqüentemente como Austin a empregava, pode ser de maior valor que quaisquer comentários críticos que pudessem ser feitos de seus escritos publicados. (Urmson 1969a, p. 76-7)

O principal objetivo de Austin é, então, empregar suas técnicas para revelar ou indicar fatos por meio da análise da linguagem ordinária. As investigações das utilizações das palavras e expressões traçam finas distinções que lançam luz à diversidade de fatos, que não seriam tão obviamente percebidos sem o recurso à linguagem.

Austin sabia das queixas da filosofia em relação às aparentes obscuridades e imperfeições da linguagem ordinária. A solução, porém, não era desconsiderá-la ou corrigi-la sem antes entender sua razão de ser. Se muitos filósofos e lingüistas consideraram a linguagem ordinária inadequada para uma abordagem filosófica e, por isso, julgaram ser mais conveniente criar uma linguagem exata, mais rigorosa ou mais adequada à realidade, para Austin, ao contrário, deve-se esclarecer as distinções mais sutis que a linguagem ordinária traça, pois essas distinções podem auxiliar na solução de importantes questões filosóficas.

Austin entende que sua opção metodológica de recorrer, quando conveniente, a uma análise da linguagem ordinária também requer justificação. A justificativa de empregar técnicas de investigação é dada por ele de três modos. Em primeiro lugar, a necessidade de clarificar a linguagem. Se as palavras são ferramentas com as quais os

filósofos devem lidar a todo momento, diz Austin, então devem ser usadas limpas. Assim, a função primeira da técnica é esclarecer o significado dos termos empregados nas discussões filosóficas, evitando ambigüidades e vagezas, traçando distinções e, desse modo, desfazendo alguns problemas filosóficos aparentemente insolúveis. Em seguida, recomenda que as palavras, como não são fatos ou coisas, sejam mantidas distantes do mundo durante o exame. “Precisamos arrancá-las [as palavras] do mundo e mantê-las à parte dele e frente a ele, de modo que possamos nos dar conta de suas inadequações e arbitrariedades, e possamos rever o mundo sem viseiras.” (PE, p. 182) E, finalmente, ele lembra que a linguagem ordinária constitui o vocabulário comum e está facilmente ao dispor do investigador; lembra ainda que ela traz todas as distinções que foram e continuam sendo consideradas válidas por muitas gerações, sobrevivendo à dura confrontação com as situações práticas em que são usadas. Além disso, essas distinções são sem dúvida muito mais numerosas do que algumas que poderiam ser traçadas em dado momento por um filósofo solitário, encerrado em seu gabinete, com imaginação e experiência limitadas. É necessário, porém, destacar que essa análise é só o princípio da investigação, não o fim. O desenvolvimento da prática pode vir a exigir não somente recurso a um vocabulário técnico, como o da psicologia, o do direito, o da lingüística, mas mesmo a criação de um novo vocabulário técnico.<sup>5</sup>

Austin faz referência a dois possíveis obstáculos que os críticos poderiam apresentar à análise da linguagem ordinária. O primeiro seria a forma descomprometida como as palavras são usadas na linguagem comum. Austin o chama de “uso frouxo” do vocabulário. A imprecisão da fala pode gerar variações nos usos da linguagem, afastando-a, desse modo, do rigor conceitual. Esse obstáculo é discutido por Austin quando ele argumenta que, apesar de existir discordância nos usos da linguagem, é possível investigar quando e por que ela ocorre. Um desacordo, diz o autor, não deveria ser repudiado, mas confrontado. A compreensão do desacordo pode ser decisiva para o esclarecimento de determinada questão. O importante não é a linguagem ordinária estar correta, mas a análise dela esclarecer o assunto em questão.

Se o uso é frouxo, podemos compreender a tentação que leva a ele, e as distinções que ele oculta; se há descrições ‘alternativas’, então a situação pode ser descrita ou

---

<sup>5</sup> Austin mesmo serviu-se de um novo vocabulário para a sua teoria dos atos de fala; em suas várias conferências sobre filosofia da linguagem ele introduziu termos técnicos como “atos realizativos ou performativos”, “força ilocucionária”, “atos ilocucionários”, “atos perlocutórios”, entre outros.

pode ser ‘estruturada’ de duas formas, ou talvez se trate de uma situação em que, para os propósitos do caso, as duas alternativas se reduzem à mesma. Um desacordo quanto ao que diríamos não deve ser desprezado, mas sim atacado: pois a explicação dele dificilmente não será iluminadora. (PE, p. 184)

O segundo obstáculo estaria num aparente dogmatismo. Ou seja, diz respeito à pretensão de a linguagem ordinária ser a última palavra. Sobre esse ponto, Austin diz que a linguagem ordinária é, ao contrário, a primeira palavra, pois está repleta de imperfeições que precisam ser desfeitas. É um instrumento que deve ser aprimorado, com muito cuidado e paciência, para dar a correta compreensão dos fenômenos e da experiência. “Se uma distinção funciona bem para os propósitos práticos na vida ordinária (não significa façanha, pois inclusive a vida ordinária é repleta de casos difíceis), então é seguro que há algo nela, pois ela não indicaria nada; contudo, é de se esperar que não seja a melhor forma de ordenar as coisas se nossos interesses são mais amplos ou mais intelectuais que os ordinários.” (PE, p. 185) O que Austin não admite são as distinções torpes e mal fundamentadas que muitos filósofos apresentam e que encobrem as distinções mais finas e produtivas presentes na linguagem ordinária.

## **2. Procedimento filosófico**

### **a) Delimitação do tema**

Antes de iniciar qualquer investigação filosófica é necessário, naturalmente, delimitar um campo de interesse filosófico. O que se busca aqui é um bom assunto para trabalhar dentro da filosofia. No entender de Austin, essa delimitação não é tão fácil ou óbvia, como pode parecer à primeira vista. Exemplos dessa delimitação são encontrados na maioria dos escritos de Austin. Em “A Plea for Excuses” e “Three Ways of Spilling Ink”, por exemplo, ele estava interessado na investigação do tema “desculpa”. Seu objetivo principal foi dar alguma contribuição à filosofia moral. Segundo Austin, a filosofia moral se esforça para determinar quais ações são boas ou más, justas ou injustas. Noções tais como as de Responsabilidade e Liberdade estão, obviamente, no centro das discussões éticas. Mas começar por essas noções, tão batidas e a respeito das quais temos já tantos preconceitos e idéias formadas, não seria indicado. Talvez seja melhor encontrar um tópico mais modesto, acerca do qual podemos esperar uma solução, e menos controverso, sobre o qual ainda não temos opinião formada. A

tentativa de compreender primeiramente o que é uma ação pode ser uma maneira de contribuir para a filosofia moral. E Austin entende que um bom caminho para estudar e classificar as ações é investigar como nos desculpamos ordinariamente e os tipos de desculpas que invocamos. Esse é um assunto relativamente restrito, mas de óbvias repercussões, e sobre o qual não temos preconceitos formados.

Ao que parece, Austin julga que todas as ações têm sido tratadas pelos filósofos como iguais. Austin, por exemplo, não entende que elas possam ser igualmente identificadas exclusivamente a movimentos físicos. A expressão “fazer uma ação” parece mais complexa. Ela implica outras questões que não correspondem a movimentos físicos. Por exemplo, respirar, ver e dar xeque-mate, devem ser classificadas como “fazer uma ação”? O que significa *exatamente* fazer ou realizar uma ação? Responder a essa questão, ou ao menos torná-la mais clara, parece de fato um meio de enriquecer o estudo da filosofia moral.

Com o propósito de entender melhor o estatuto das ações e, com isso, dar a sua contribuição ao estudo da filosofia moral, Austin examina a “desculpa”. Perguntas como “quando nos desculpamos de alguma conduta?”, ou “quando as desculpas são oferecidas?”, parecem indicar, segundo o autor, um bom começo à análise do que significa *exatamente* realizar uma ação.

É importante insistir em que o campo escolhido para a análise seja de preferência não muito debatido pela filosofia tradicional<sup>6</sup>, “pois, nesse caso, inclusive a linguagem ‘ordinária’ tornar-se-á contaminada com o jargão das teorias extintas, e também nossos próprios prejuízos, enquanto mantenedores ou embebidos de opiniões teóricas, serão fácil e insensivelmente atingidos”. (PE, p. 182) Essa recomendação, no entanto, parece estranha e até contraditória diante do interesse de Austin, acima exposto, de esclarecer alguns problemas filosóficos por meio da análise da linguagem ordinária, pois, por um lado, Austin propõe elucidar questões da filosofia tradicional e, por outro, não recomenda trabalhar com assuntos muito discutidos pelos filósofos. Mas tal contradição é apenas aparente. O interesse filosófico de Austin é evidente. As análises dele sempre tiveram em vista um tema importante dentro do debate filosófico, como “responsabilidade”, “conhecimento”, “percepção”, “verdade”. O que é provável que ele

---

<sup>6</sup> Segundo Urmson, Austin considera isso importante principalmente para os principiantes: “Austin sempre recomendou que os principiantes na técnica escolhessem áreas não muito pisadas pela filosofia”. (Urmson 1969a, p. 78)

esteja considerando nessa preferência é que, na grande maioria das vezes, esses temas não foram corretamente ou cuidadosamente tratados pelos filósofos por meio da linguagem ordinária; ou seja, que nenhum desses temas, assim como possivelmente muitos outros, não foram observados e estudados dando a devida atenção ao seus usos lingüísticos, às finas e sutis distinções que eles, ou algumas expressões familiares deles, apresentam na análise adequada dos usos da linguagem ordinária. O que Austin pretende é abrir um novo caminho para as questões tradicionais, a partir de questões menores, mas obviamente associadas a elas. Apenas não devemos abordar inicialmente e de imediato os grandes temas filosóficos.

É preciso fazer outra observação nessa questão. Além de ter em mãos um assunto de interesse filosófico, é aconselhável também que esse assunto seja produtivo se o considerarmos a partir da linguagem ordinária. Pois, há também assuntos de interesse filosófico que, entretanto, não são fecundos se discutidos usando apenas as distinções da linguagem ordinária, como o Tempo, por exemplo. “Usando, então, tal método é obviamente preferível investigar um campo em que a linguagem ordinária é rica e sutil, como o é no urgentemente prático assunto da *Desculpa*, mas certamente não o é no assunto, por exemplo, do Tempo.” (PE, p. 182)<sup>7</sup>

## **b) Uso das técnicas**

As técnicas de análise da linguagem ordinária não são normas bem definidas; são, como Austin diz, certas habilidades específicas. Talvez se possa comparar a uma espécie de “saber como”<sup>8</sup>, por exemplo, saber como jogar tênis. Um bom investigador da linguagem – assim como um bom jogador de tênis, ou nadador, ou comunicador – deve ter certa capacidade ou dispor de determinados conhecimentos práticos para desempenhar com sucesso seu trabalho, seu “jogo”. As técnicas de análise propostas por Austin devem considerar as situações. Cada assunto analisado, assim como cada jogo jogado, deve considerar a prática em questão. O jogador de tênis deve considerar não só as regras do jogo e os conselhos técnicos, mas, especialmente, o desenrolar da partida (as deficiências do adversário, suas condições físicas, a quadra, os torcedores etc.). O investigador da linguagem, do mesmo modo, deve dispor de habilidades práticas para

<sup>7</sup> Austin recomenda também que a língua a ser trabalhada seja a própria língua materna do investigador.

<sup>8</sup> A respeito da expressão “saber como”, ver Ryle G. Cap. II, 1990.

analisar cada assunto em particular; a escolha das técnicas depende do assunto analisado.

Assim, apesar de essas técnicas, ou habilidades, poderem ser ensinadas, deve-se considerar também a capacidade individual do investigador. Segundo Isaiah Berlin – que foi amigo de Austin e participante, como ele, de grupos de análise filosófica em Oxford<sup>9</sup> –, Austin, além da excepcional capacidade como professor, era ótimo condutor de grupos de pesquisa. Nas palavras de Berlin, “Austin tinha grande entusiasmo pela precisão, pela informação fatural, pela análise rigorosa, por conclusões testáveis, pela habilidade em juntar coisas e depois separá-las novamente, e detestava a vagueza, a obscuridade, a abstração, a evasão de assuntos por meio da metáfora ou retórica ou jargão ou fantasia metafísica”. (Berlin 1973, p. 1-2)

Dividimos as técnicas de Austin, expostas a seguir, em quatro: as duas primeiras são utilizadas para o *estabelecimento dos fatos* – tratam do recolhimento dos fatos alcançados por meio da análise dos usos da linguagem ordinária – e as duas últimas são empregadas para a *teorização dos fatos* – buscam, primeiramente, as explicações adequadas dos usos estabelecidos anteriormente para, em seguida, aplicar essas explicações nos estudos filosóficos.

### *Estabelecimento dos fatos*

b.1) *Recolhimento de vocabulário*: este recolhimento consiste, especialmente, em fazer uma lista de palavras e expressões idiomáticas atinentes ao assunto delimitado. Segundo Austin, esse trabalho fica bem mais interessante e fecundo quando feito em equipe. A discussão em grupo conta com o apoio de sugestões, justificações e correções dos outros investigadores, além de ativar a imaginação de todos. Austin acreditava que um grupo, com vontade e esforço suficientes, acabaria sempre chegando à unanimidade das resoluções. Ele mesmo recorria intensivamente a essa prática, pois, segundo ele, era

---

<sup>9</sup> Por volta de 1936-7 um grupo de jovens filósofos de Oxford começou a se reunir para discutir filosofia. Essas discussões originaram a chamada “filosofia de Oxford”. As reuniões ocorriam, geralmente, às quintas-feiras ao entardecer e aos sábados pela manhã. No grupo de quinta-feira estavam, entre outros, Austin, Berlin e Ayer; e no grupo de sábado, Austin, Warnock e Hare. Austin foi o principal condutor de ambos os grupos.

o modo mais seguro de alcançar os resultados mais elaborados.<sup>10</sup> A declaração de Warnock, que foi um assíduo participante dos grupos de trabalho de Austin, confirma esse ponto:

eu estou completamente certo de que Austin acreditou que o melhor modo, talvez o único modo, de chegar a um acordo sólido era por meio da discussão cooperativa (não competitiva) de questões (bem definidas) entre colaboradores (de níveis razoavelmente próximos); e acredito que, como uma matéria de fato, ele preferiu essa forma de atividade filosófica à composição solitária de conferências, artigos ou livros. (Warnock 1989, p. 9)

Essa técnica pode, e deve, contar com a ajuda de auxílios sistemáticos. O principal auxílio utilizado por Austin é o dicionário. O dicionário pode ser empregado independentemente do assunto pesquisado, pois colabora com o esclarecimento da linguagem ordinária; ele exige, acima de tudo, paciência.

Austin propõe dois modos de procedimento com o dicionário. O primeiro é lê-lo do início ao fim, anotando todos os termos pertinentes ao assunto. Ao fim, os investigadores terão em mãos uma lista bastante completa. Segundo ele, esse empreendimento não toma tanto tempo quanto parece.<sup>11</sup> O segundo modo é elaborar primeiramente uma lista com palavras relevantes e depois procurá-las no dicionário. Ocorrerá que cada palavra implica outros tantos sinônimos. Então, anotam-se todos os sinônimos e, novamente no dicionário, procuram-se outros sinônimos. Deve-se fazer isso até encontrar repetições.<sup>12</sup> Quanto mais frases e exemplos recolhidos, mais detalhada e correta a análise. “A máxima de Austin era que na dúvida se um termo era necessário ou pertencia realmente ao campo em questão, começaremos por incluí-lo,

<sup>10</sup> Segundo Urmson, Austin dizia que um número razoável de filósofos para compor a equipe de investigação era de aproximadamente dez.

<sup>11</sup> “Austin, que deve ter lido por inteiro muitas vezes o *Little Oxford Dictionary*, insistia que isso não leva tanto tempo quanto se poderia esperar.” (Urmson 1969a, p.79)

<sup>12</sup> Austin encontrou no dicionário muitos advérbios e nomes abstratos que têm relevância para o tema “desculpa”. “Trabalhando o dicionário é interessante notar que grande porcentagem dos termos conectados com desculpas resultam ser advérbios, um tipo de palavra que não tem desfrutado uma parte tão grande da luz dos focos filosóficos como o nome, substantivo ou adjetivo, e o verbo. (...) Além dos advérbios, contudo, há outras palavras de todos os tipos, incluindo numerosos nomes abstratos, ‘mal-entendido’, ‘acidente’, ‘propósito’, e outros parecidos, e também alguns verbos que freqüentemente ocupam posições chave para o agrupamento da desculpa dentro de classes de nível superior (‘não conseguir deixar de’, ‘não querer dizer’, ‘não conceber’, ou também, ‘pretender’ e ‘tentar’).” (PE p.187)

posto que é mais fácil eliminar mais tarde os termos que resultam ser intrusos do que reparar omissões.” (Urmson 1969a, p. 78)

Além do dicionário, Austin apresenta outros auxílios sistemáticos. São as fontes afins, isto é, obras diretamente relacionadas ao tema pesquisado, desde que não sejam filosóficas. Elas permitem ampliar os termos, além de fornecer casos e distinções em abundância. A razão pela qual não se devem utilizar textos filosóficos é livrar-se o máximo possível de opiniões teóricas muitas vezes mal fundamentadas.

As formas mais óbvias de obter uma lista bastante completa são: a) a livre associação, em que os investigadores acrescentam quaisquer termos que se lhes apresente relacionado com os poucos que se tinha no começo; b) a leitura de documentos relevantes – não as obras dos filósofos, mas sim coisas tais como, no campo da responsabilidade, informes legais, ou, no campo dos artefatos, catálogos por correio –; c) uso do dicionário. (Urmson 1969a, p. 78-9)

Os auxílios sistemáticos – dicionário e fontes afins – ajudam a traçar mais distinções e ver o assunto em questão com mais precisão. Com isso, tornam a análise mais sofisticada. Austin recomenda o dicionário, textos de direito e textos de psicologia para analisar a “desculpa”. Os dois últimos são as fontes afins. A riqueza de termos no dicionário, de expressões e casos na jurisprudência, e de diversidades de comportamento na psicologia, contribuem de forma significativa ao propósito. Assim, as fontes afins tornam a análise mais eficiente pela incorporação de meios mais complexos e avançados.

O direito registra inúmeros acontecimentos que são exemplos de pedidos de desculpas. “Ninguém que utilize essa fonte duvidará por muito tempo, creio, que o *common law*, e em particular o *law of tort*<sup>13</sup>, é o depósito mais rico.” (PE, p. 188) A psicologia, com seus estudos de antropologia e comportamento, ajuda no entendimento de determinadas condutas. “Aqui se registram e classificam algumas variedades de comportamento, algumas formas de atuar ou algumas explicações da realização de ações que não têm sido observadas ou nomeadas pelos homens comuns nem consagradas pela linguagem ordinária.” (PE, p. 189)

---

<sup>13</sup> O *law of tort* tem como correspondente a Responsabilidade Civil, que são as normas e princípios jurídicos que regulamentam as ações que causam danos morais e materiais e as respectivas indenizações.



b.2) *Explicação de “o que diríamos quando”*: com a lista das palavras e expressões em mãos, os analistas devem agora imaginar e pesquisar inúmeros exemplos do que diriam e não diriam usando o vocabulário recolhido, observando sempre o contexto. É o período de relembrar e inventar histórias condizentes ao assunto. A tarefa aqui é produzir exemplos e contra-exemplos dentro das mais variadas situações em que os termos e expressões em questão são utilizados. É importante não só o que se diz em determinada circunstância como também o que não deve ser dito, ou seja, frases que são em princípio significativas mas que, entretanto, soam esquisitas no uso ordinário. Segundo Urmson, Austin sempre considerou que “deveríamos também anotar as coisas que não são possíveis de se dizer em certas circunstâncias, embora não manifestamente erros gramaticais ou outros absurdos.” (Urmson 1969a, p. 79)

O uso dos auxílios sistemáticos – dicionário e fontes afins – também são úteis aqui. Desse modo, as histórias adequadas à análise podem ser adquiridas por meio da literatura, como também pelo uso da pura ficção, alheia ou própria. Nesse ponto, a boa imaginação é fundamental. Entretanto, Austin adverte que contar histórias não é criar teorias. Excesso de especulação pode ocultar fatos importantes. Urmson lembra que Austin sempre insistia em que “teorizar prematuramente pode cegar-nos diante dos fatos lingüísticos.” (Urmson 1969a, p. 80)

É importante, nesse momento da exposição das técnicas, destacar o papel da imaginação na investigação. Uma imaginação aguçada, fértil e vivaz obtém resultados mais completos. Para o tema “desculpa”, Austin diz que “o objetivo é imaginar as variedades de situações em que damos desculpas e examinar as expressões empregadas ao dá-las.” (PE, p. 186)

São ainda bons exemplos do uso da imaginação os ensaios “Ifs and Cans”, “Pretending” e “Three Ways of Spilling Ink.”. Em “Ifs and Cans”, Austin investiga a utilização de “posso” e “poderia” com o objetivo de demonstrar quais proposições que envolvem esses termos – como, por exemplo, quando dizemos coisas que podemos fazer ou que poderíamos ter feito – não são congruentes com o determinismo, não raro alegado por outros filósofos. Para isso, Austin realiza uma análise pormenorizada e de extrema originalidade, com inúmeros exemplos que procuram responder questões como: “são os *podes* constitutivamente hipotéticos? Se existir e quando existir uma cláusula *se*, agregada a uma outra cláusula principal que tenha *pode*, *posso*, ou *poderia haver*, que

tipo de *se* é este? Qual o seu significado, ou qual o efeito da combinação desta partícula com a cláusula principal?” (IC, p. 205)

Segundo W .V. O. Quine, o uso da imaginação na prática de Austin seria, em princípio, problemática, pois tornaria a investigação introspectiva. E é usual aceitar que os dados introspectivos não são dignos de confiança devido ao caráter subjetivo que apresentam. Para escapar da associação entre dados introspectivos e subjetividade, Quine vê na técnica de Austin uma saída engenhosa: o trabalho em equipe. Quando Austin fala em introspecção, refere-se a uma introspecção que pode ser controlada por um trabalho em grupo. Isso significa que ela é subjetiva apenas no início; ao final, quando as exposições de cada investigador são defrontadas com as dos demais e amplamente discutidas, o resultado é objetivo. “A estratégia consiste em tomar o subjetivo e objetivá-lo depois, graças à soma social total dos sujeitos individuais.” (Quine 1969, p. 87)

Quine acrescenta ainda outra vantagem nesse artifício da técnica: a contribuição ao estudo semântico. Para exemplificar, Quine supõe um lingüista estudando os diferentes termos de outra língua, que não a sua. Ele poderá perceber, através da indução, que os indivíduos do grupo estudado aplicam o termo “filhote de cão” somente para as mesmas coisas para as quais aplicam o termo “cão jovem”. Desse modo, o lingüista conclui que “filhote de cão” e “cão jovem” são termos de mesma extensão.

Mas o lingüista não poderá, diz Quine, explicar por esse meio a igualdade de termos como “solteiro” e “homem não-casado”, devido às diferenças de informação e conhecimento que cada membro do grupo possui. Isto é, o fato de um membro do grupo empregar o termo “solteiro” para designar alguém conhecido dele, não significa que um segundo membro do grupo também possa empregar o mesmo termo à mesma pessoa, pois é bem possível que essa pessoa não seja conhecida desse segundo. Entretanto, argumenta, essa dificuldade pode ser superada se o lingüista fizer uma investigação de cada membro do grupo, seguido de uma posterior objetivação. Ou seja, no momento em que o lingüista compara os empregos particulares dos termos “solteiro” e “homem não-casado” que cada um utiliza em particular, ele acaba objetivando tais termos. A conclusão objetiva do lingüista é que todos os integrantes do grupo em estudo só empregam o termo “solteiro” a homem “não-casado”.

### *Teorização dos fatos*

b.3) *Explicações adequadas*: trata-se, nessa nova etapa do procedimento filosófico, de explicar porque os fatos trazidos à luz pelas etapas precedentes são como são. As explicações “serão corretas e adequadas se deixarem claro porque o que se diz em nossas histórias tem ou não êxito, é possível ou impossível. Assim, que as explicações dadas sejam corretas e adequadas é uma questão empírica, já que podem ser contrastadas com os dados recolhidos.” (Urmson 1969a, p. 80) Há, portanto, um critério empírico; isso significa que novos fatos podem aparecer e anular resultados já elaborados. Por isso, para evitar decepções futuras, é fundamental seguir com cautela e atenção todas as técnicas necessárias e adequadas a cada assunto. “O descobrimento e formulação de explicações adequadas é um assunto que requer grande destreza e algo de sorte.” (Urmson 1969a, p. 80)

Trata-se, portanto, de elaborar, por meio das diferentes possibilidades de uso, o significado e, conseqüentemente, a elucidação de cada termo analisado. Tal elucidação será sempre provisória, pois essa técnica (empírica) não traz respostas ou soluções definitivas. Cada questão sempre poderá ser reconsiderada à luz de novos argumentos, de diferentes aspectos etc.

Os fatos estabelecidos pela análise do que dizemos em determinada circunstância fornecem, então, os conceitos a serem explicados filosoficamente. A explicação desses fatos pode ser observada em ensaios epistemológicos de Austin, como “Other Minds”, *Sentido e Percepção* e “Truth”. Exporemos essas explicações nos capítulos subseqüentes, bem como a aplicação filosófica que deles é feita por Austin.

b.4) *Aplicação filosófica*: com as devidas explicações em mãos, os investigadores podem comparar as explicações resultantes do exame, primeiramente, com as explicações dos filósofos ou lingüistas referentes ao assunto tratado e, em seguida, com os argumentos filosóficos tradicionais. Essa é uma parte crítica do pensamento de Austin, na qual ele submete as filosofias a um rigoroso exame, à luz dos resultados precedentes. Segundo Austin, é fundamental “abandonar a adoração profundamente arraigada de dicotomias bem-arrumadinhas.” (SS, p. 3) Berlin comenta que Austin tinha aversão a dicotomias bem-arrumadinhas, como “universais e particulares, ou linguagem descritiva e emotiva, ou verdades empírica e lógica, ou verificável e inverificável, ou expressões corrigíveis e incorrigíveis – todas elas

requerendo um contraste claro e completo parecendo a ele incapazes de fazer o trabalho que era esperado que fizessem, a saber, classificar o uso normal das palavras.” (Berlin 1973, p. 13)

Nenhum texto de Austin parece exemplificar melhor o emprego dessa técnica do que *Sentido e Percepção*. Com as mais refinadas distinções sobre percepção, bem como sobre as sutilezas de seus usos presentes na linguagem ordinária, Austin esclarece a excessiva simplificação de algumas doutrinas filosóficas. O alvo principal é a doutrina dos *dados dos sentidos*, tal como defende Ayer em *The Foundations of Empirical Knowledge*. Austin compara ainda os resultados de outras análises que fez pertinentes ao tema, principalmente as análises sobre “real” e “parecer”, com a doutrina dos *dados dos sentidos*.

### 3. Algumas objeções a Austin

Exposta as principais técnicas de análise de Austin, consideremos algumas críticas. Chisholm, em ensaio publicado no *Symposium on J. L. Austin*, avalia que Austin teve grande êxito e contribuiu de forma significativa quando analisou, detalhadamente, as formas de perguntar e responder à questão “como você sabe?”. Mas ele critica o modo como Austin aplica no campo filosófico os resultados dessas análises. “Austin foi inigualável no andamento do primeiro estágio [procedimentos da linguagem ordinária] (...), mas, quando ele usa suas informações sobre ‘o que nós deveríamos dizer quando’ para criticar declarações filosóficas (...), então, eu penso que ele foi menos próspero.” (Chisholm 1969, p. 101)

A divisão de Chisholm, em primeiro estágio (as três primeiras técnicas) e segundo estágio (a quarta técnica – “aplicação filosófica”), é bem nítida em pelo menos dois textos de Austin: “Other Minds” e *Sentido e Percepção*. No primeiro texto, Austin, preocupado em esclarecer o assunto “conhecimento”, analisa no primeiro estágio os usos comuns de verbos e outros termos e expressões referentes ao tema e, depois, no segundo estágio, defronta seus resultados com argumentos filosóficos tradicionais. Do mesmo modo, no segundo texto ele investiga primeiramente algumas palavras ordinárias, bem como vários usos de expressões sobre a percepção e, então, utiliza os resultados para criticar a teoria dos *dados dos sentidos*. Não nos parece, entretanto, que Austin não tenha atingido seu objetivo no segundo estágio. Tanto no ensaio “Other Minds” quanto em *Sentido e Percepção*, e ainda em outros ensaios (“A Plea for

Excuses”), Austin relacionou de forma crítica e bastante elaborada seus resultados analíticos com outras teorias filosóficas. Chisholm pode discordar de algumas propostas de Austin; no entanto, mesmo que Austin não tenha alcançado o consenso entre os filósofos, há filósofos que defendem e sustentam suas teses. Os estudos de Austin sobre a percepção resultou na superação da teoria dos *dados dos sentidos*; a discussão das alternativas relevantes está presente em Robert Nozick; e a tese austiniana sobre a verdade é, de certo modo, endossada pelo neopirronismo cético de Oswaldo Porchat Pereira. É incorreto, portanto, supor que Austin não foi bem sucedido no segundo estágio, isto é, na aplicação filosófica de seus resultados, pois eles geraram fecundas discussões.

Também Hampshire faz uma crítica nesse sentido. Austin considerou seu método, melhor definido, segundo Hampshire, como um estilo ou hábito de pensamento, como a única maneira de se aproximar dos problemas filosóficos e, então, de dar alguma contribuição para dissolvê-los. No entanto, Hampshire pergunta se as distinções traçadas a partir dos usos lingüísticos seriam capazes de destruir todas, ou quase todas, as fundações dos problemas filosóficos. E ainda, se Austin mesmo acreditou nessa possibilidade. Interessam a Hampshire, portanto, as conclusões filosóficas que Austin retiraria de seu próprio empreendimento.

De acordo com Hampshire, Austin desconfiou das discussões programáticas especialmente por duas razões, cada uma delas com razão suficiente: primeira, que a própria natureza das discussões deve envolver vagueza e vastas generalizações que não podem ser completamente apuradas; e segunda, que essas discussões são um desvio das investigações detalhadas. (Hampshire 1969b, p. 35) Nesse sentido, Hampshire atribui duas teses a Austin, uma forte e outra fraca. A tese forte afirma que:

para todas as distinções de palavra e idioma que encontramos na linguagem ordinária, há uma razão a ser encontrada, se procurarmos o suficiente, para explicar porque esta distinção existe. A investigação sempre mostrará que o maior número possível de distinções têm sido obtido pelos mais econômicos significados lingüísticos. Se, como filósofos, tentamos introduzir uma distinção completamente nova, estaremos perturbando a economia da linguagem, obscurecendo distinções usuais já reconhecidas. (Hampshire 1969b, p. 35-6)

Isso significa que todas as finas e sutis distinções que uma análise detalhada da linguagem ordinária é capaz de revelar seriam distinções muito bem fundamentadas e suficientes para resolver os problemas filosóficos. E, ainda, que a introdução de novas

distinções pelos filósofos exprimiria uma violação, um desacerto, à economia lingüística. Hampshire diz que essa tese pode ser vista como uma aplicação do Princípio da Razão Suficiente de Leibniz para a linguagem.

A tese fraca, ou negativa, diz Hampshire, “é que devemos primeiramente ter os fatos, e todos os fatos, precisamente estabelecidos antes de erigirmos uma teoria sobre as bases deles.” (Hampshire 1969b, p. 38) Em outras palavras, antes de se inserir distinções filosóficas apropriadas ou mesmo necessárias para completar ou corrigir alguma área do discurso, cabe fazer uma investigação cuidadosa das distinções dos usos lingüísticos ordinários dessa área. O êxito de tal investigação poderia, talvez, ser alcançado por meio de um trabalho em equipe que somasse cuidado e paciência. Fato é, entretanto, diz Hampshire, que até hoje não houve nenhum grupo de filósofos que levou a cabo tal projeto.

Em comentários sobre o ensaio de Hampshire, Urmson e Warnock rejeitaram ambas as teses. Segundo eles, “é absolutamente certo que Austin não as aceitaria.” (Urmson e Warnock 1969, p. 46) Hampshire estaria equivocado ao atribuí-las a Austin. A tese forte é descartada com pelo menos dois argumentos: primeiro, que Austin, apesar de conceder que há sempre razões que justificam as distinções presentes na linguagem ordinária, jamais considerou que tais razões são sempre adequadas, seguras e suficientes; Urmson e Warnock relembram ainda que Austin reconheceu, no ensaio “A Plea for Excuses”, que a linguagem ordinária não deve ser a última palavra, mas sim a primeira, isto é, o início da investigação. Uma linguagem que, se analisada com a devida atenção dos filósofos, evita criações lingüísticas arriscadas e, por vezes, toscas. O segundo argumento é que Austin não proibiu a criação de novos termos; aliás, a prática dele mostra o contrário, pois ele mesmo se valeu de um novo vocabulário técnico – como os termos “performativos”, “locucionários”, “illocucionários” etc. – com o objetivo de esclarecer e compreender a linguagem e a ação verbal. Novamente, a linguagem ordinária deve ser simplesmente o princípio e não o final da análise, não a última palavra. As mudanças ou renovações lingüísticas devem ser adquiridas com grande rigor conceitual, o que não pode ser alcançado, segundo Austin, sem a cuidadosa investigação da linguagem ordinária.

Há outro ponto abordado por Urmson e Warnock ainda a respeito da tese forte de Hampshire. Trata-se de um outro aspecto da tese: a possibilidade de as finas distinções da linguagem ordinária solucionar questões filosóficas. Tal ponto foi

colocado por Hampshire do seguinte modo: “a multiplicidade de finas distinções, que um tal estudo [da linguagem ordinária] revelaria, responderia por ela mesma questões filosóficas sobre o livre-arbítrio, percepção, nome e descrição, enunciados condicionais.” (Hampshire 1969b, p. 41) A grande questão é, indagam Urmson e Warnock, qual é a exata abrangência que Hampshire quis dar à expressão “questões filosóficas”, isto é, tal expressão deve ser prefixada por “todas” ou por “algumas”. Se for “todas”, Hampshire não poderia atribuir a tese forte a Austin, pois Austin deixou expresso em várias passagens de seus escritos que não tinha a pretensão de resolver todos os problemas filosóficos, nem tampouco todas as questões que um determinado assunto filosófico exige. Ao contrário, se Hampshire quis significar apenas “algumas” questões filosóficas, então a tese dele não é forte como ele supôs, pois é certo que algumas questões podem ser respondidas observando cuidadosamente as finas distinções.

Mas se, por um lado, Urmson e Warnock desconsideram as teses de Hampshire com certa facilidade, por outro, Cavell supõe injusta tal desconsideração. “Parece-me claro que Urmson e Warnock trivializaram as formulações de Hampshire”. (Cavell 1969, p. 62) Cavell argumenta que não basta, para eliminar a tese forte, dizer simplesmente que as finas distinções podem dar respostas a “algumas questões”, porém não a “todas”.

Acontece que a investigação da linguagem ordinária é para Austin um auxílio importante para esclarecer *alguns* assuntos controversos da filosofia; prova disso são as sutis análises dele sobre temas como percepção, conhecimento, ação, entre outros. Como Austin mesmo disse na introdução à sua análise sobre a percepção: “esperamos poder aprender algo de positivo no tocante a uma técnica para dissolver as inquietações filosóficas (*algumas* espécies de inquietação filosófica, não a filosofia inteira), e, também, algo acerca dos significados de algumas palavras.” (SS, p. 12)

Quanto à tese fraca que Hampshire confere a Austin – repetindo, “que devemos primeiramente ter os fatos, e todos os fatos, precisamente estabelecidos antes de erigirmos uma teoria sobre as bases deles” – a resposta de Urmson e Warnock é sucinta; segundo eles, tal tese é apenas um enunciado sem ambição e que não deve, portanto, ser tomado como uma proposta doutrinária. É até provável que Austin a teria acatado, com reservas, porém, acerca do significado de “todos os fatos”.

Cavell novamente argumenta contra Urmson e Warnock. Ele diz que invocar a idéia de “enunciado sem ambição” não é suficiente para descartar a crítica de Hampshire à tese fraca, pois Austin acusava outros filósofos de não darem a devida atenção à riqueza dos fatos. Segundo Cavell, Austin tinha a convicção de que “a maioria dos filósofos não têm simplesmente procedido na ausência de ‘todos os fatos’, mas na presença de praticamente ‘nenhum fato em absoluto’, ou fatos formulados tão pobremente e sem propósito, coletados como para desafiar a compreensão.” (Cavell 1969, p. 63) A questão central para Cavell é: o que é um fato filosófico?

É fundamental, todavia, notar que as técnicas de Austin, como já foi dito, têm caráter provisório. Não se trata de um proposta doutrinária, mas sim metodológica. O objetivo central de Austin é fazer uma reflexão sobre os problemas tradicionais da filosofia por meio da análise lingüística original, recorrendo aos usos efetivos das palavras, a fim de contribuir para o conhecimento filosófico. Não se pode, de antemão, determinar o que é um “fato filosófico” e é por isso que é conveniente buscar todos os “fatos” que pudermos. Por isso Austin considera importante ter os fatos estabelecidos antes de teorizar, pois só assim é possível criar uma teoria sustentável. Isso não significa, claro, que não possa surgir um fato posterior que invalide argumentos até então considerados como certos. Ocorre que não há soluções definitivas em filosofia. Todos os argumentos, todas as teorias, sempre podem e devem ser retomadas à luz de novos acontecimentos.



## II - Análise do Conhecimento

John Wisdom, no “Symposium: Other Minds”, discute a possibilidade de conhecimento da mente de outro indivíduo. Seu objetivo é encontrar uma resposta satisfatória à questão: “nós conhecemos, e como conhecemos, os pensamentos e sentimentos de outra pessoa?”. (Wisdom 1965, p. 206) Para isso, Wisdom enumera e analisa alguns exemplos de coisas que nos rodeiam e que usualmente dizemos sabê-las ou conhecê-las. A intenção é que essa análise conduza à resposta que procura. Ele diz:

quando iniciei um curso de leituras este ano com a questão ‘o que são fatos mentais?’ alguém protestou ‘mas como sabemos que há algum?’, o que leva a ‘como sabemos quando um homem está zangado, ou quando um cachorro fareja algo?’. Então eu disse “você também pode perguntar ‘como sabemos quando uma chaleira está fervendo?’. Sabemos certamente que a água está fervendo quando a vemos borbulhando?” (Wisdom 1965, p. 207)

Segundo Wisdom, muitos dirão, cobertos de razão, que “ele está zangado” não é a simples e pura descrição de algum estado físico, como a que ocorre em “a água está fervendo”. Pode-se dizer, simplesmente observando o fato de a água borbulhar, que “a água está fervendo”, porém, não se pode dizer o mesmo de um indivíduo que apresente um aspecto irado, pois este último caso envolve estados internos e particulares. Quem aceita tal semelhança entre esses dois casos acaba por sugerir que saber os estados internos de outra pessoa é como saber o estado do habitante de uma casa que nunca entramos, ou seja, é saber *por analogia*. Do mesmo modo, dizer que sabemos que outra pessoa está zangada *por dedução* também gera problemas. Diz-se que do vapor que sai de uma chaleira de água no fogo supomos bolhas e, destas, que é possível deduzir que a água está fervendo. Entretanto, Wisdom adverte que, mesmo quando não restam dúvidas sobre o ato que alguém praticou ou praticará, podem restar dúvidas sobre o seu sentimento.

O ensaio “Other Minds”<sup>14</sup>, de Austin, parte dessa discussão levantada por Wisdom acerca do conhecimento de outras mentes para, em seguida, discutir

---

<sup>14</sup> O ensaio “Other Minds”, de Austin, é a segunda parte de um simpósio sobre Outras Mentes publicado nos *Proceedings of the Aristotelian Society*, volume suplementar XX, em 1946. A primeira parte desse simpósio é uma síntese de artigos sobre outras mentes, de John Wisdom, publicado com o título “Symposium: Other Minds”.

longamente a noção de conhecimento em geral. Somente no final do ensaio Austin retorna à questão inicial. Como o interesse deste capítulo é a análise de Austin acerca do conhecimento em geral e não a análise do conhecimento de outras mentes, a atenção será voltada para o núcleo desse ensaio.

Segundo Austin, o método de análise de Wisdom para identificar se outra pessoa está zangada é prosseguir perguntando: “é de modo semelhante àquele pelo qual sabemos que uma chaleira está fervendo, ou que há uma reunião na casa do vizinho, ou o peso da lanugem do cardo?”. (OM, p. 76) Austin, contudo, acredita que esse método não trará resultados satisfatórios acerca do conhecimento, pois ele desvia a atenção que cada pergunta, separadamente, merece. Pode haver uma série de diferentes respostas a cada uma dessas perguntas formuladas a partir de “como você sabe?” E cada série de respostas já parece, por si só, bastante complexa. “Pareceu-me que, à medida que prosseguia, ele talvez não estivesse dando uma avaliação de todo exata (talvez apenas por muito apressada) daquilo que deveríamos responder se indagados ‘como você sabe?’ estas coisas. (...) Assim, fui levado a refletir sobre o tipo de coisa que na realidade acontece quando se pergunta a pessoas comuns: ‘como você sabe?’” (OM, p. 77)

Antes de abordarmos a teoria de Austin, convém lembrar uma teoria bastante discutida contemporaneamente, segundo a qual o conhecimento é *crença verdadeira justificada*. Ela implica uma análise tripartida do processo do conhecimento: da crença, do sujeito que crê e da justificação do sujeito para crer. Essa teoria também é conhecida como teoria tradicional do conhecimento e sua investigação e crítica já podem ser observadas no *Teeteto*, de Platão.

O diálogo entre Teeteto e Sócrates tinha como objetivo elaborar uma definição geral para o conhecimento que fosse capaz de reduzir todas as espécies de conhecimento a um só. Platão pergunta pela diferença entre conhecimento e opinião (ou crença) verdadeira. Sua conclusão é de que conhecimento é crença verdadeira acrescida de explicação racional. Contudo, tal conclusão não parece satisfatória nem a Platão, nem a outros filósofos que posteriormente a examinaram, mas, de qualquer forma, a conclusão é uma grande contribuição como exemplo de um modo possível de analisar o problema.

Para mostrar que a crença verdadeira não equivale a conhecimento, Platão se apóia nas práticas dos tribunais. O advogado, ao apresentar ao juiz fatos presenciados

por uma única testemunha precisa convencê-lo a julgar em seu favor. Quando consegue, Platão diz que o advogado persuadiu o juiz a formar uma crença. Essa crença do juiz é verdadeira quando os fatos ocorreram realmente. No entanto, não se pode dizer que o juiz sempre conhece os fatos, pois, como nesse caso, só a testemunha os observou. Então, de acordo com o exemplo, um homem conhece – a testemunha – e um segundo tem apenas uma crença verdadeira – o juiz. Desse modo, o que o juiz tem no momento em que profere a sentença é apenas uma crença que, por coincidência, é verdadeira, mas que jamais poderia ser chamada, segundo Platão, de conhecimento. (Platão 1973, p. 65-67)

Platão procura explicar o que é a explicação racional a partir da noção de “diferença.” É necessário observar, então, o que distingue um objeto dos demais. Busca-se uma característica única ou suficiente para diferenciar algo do restante.<sup>15</sup> Quando se tem essa diferença no interior de um gênero é dito que se tem a definição, ou a explicação racional, do que algo é. Assim, “quem acrescentar à opinião verdadeira de um ser a diferença que o distingue dos demais, terá adquirido o conhecimento do que antes ele tinha apenas opinião.” (Platão 1973, p. 76) Desse modo, para conhecer algo é preciso sua definição. Apenas o que pode ser definido é que pode ser conhecido. Ora, indaga Platão, se é assim, para que algo possa ser explicado racionalmente, ou diferenciado, ou definido, é necessário primeiro que ele possa ser conhecido. Somente as coisas que podem ser conhecidas é que podem ser explicadas racionalmente. Dito de outro modo, é necessário primeiramente conhecer o que algo é para depois poder explicá-lo racionalmente, isto é, para poder conhecê-lo.

Nesse sentido, Platão demonstra insatisfação com a definição concluída no *Teeteto*. O problema está em que essa definição de conhecimento, que leva o nome de explicação racional, é também conhecimento. A explicação racional, ou definição, pressupõe o conhecimento. “Seria mais justo chamar-lhe conselho de cego, pois

---

<sup>15</sup> “Vou explicar-te, se puder. Admitindo-se que eu tenha de ti [Teeteto] opinião verdadeira, só chegarei a conhecer-te se acrescentar a isso tua definição; em caso contrário, não faço senão opinar a teu respeito. (...) Ora, essa definição era a explicação da tua diferença. (...) Enquanto eu não fazia mais do que opinar, não alcançava com o pensamento aquilo por que te distingues dos demais. (...) Mas então como eu poderia, nessas condições, opinar mais a teu respeito do que a respeito de qualquer outra pessoa? Supõe que eu dissesse de mim para comigo: aquele ali é Teeteto, visto ser homem e ter nariz, olhos, boca e todos os outros membros. Em que esse pensamento me permitirá pensar mais em ti do que em Teodoro (...)?” (Platão 1973, p. 76)

convidar a tomar o que já temos para aprendermos o que já pensamos, parece próprio de quem não enxerga um dedo adiante do nariz.” (Platão 1973, p. 77) De modo que o problema de definir o que é conhecimento não se resolve, pois dever-se-ia primeiramente recorrer ao conceito de conhecimento, no caso como sendo a explicação racional, para depois acrescentá-lo à crença verdadeira, para finalmente obter-se o conhecimento. “Se, meu rapaz, a adjunção da explicação racional implica o conhecimento da diferença (isto é, implica aprender a conhecer) e não a simples opinião, admirável viria a ser essa bela explicação do conhecimento. Pois, aprender a conhecer é adquirir conhecimento, não é?” (Platão 1973, p. 77)

Posteriormente, muitas foram as tentativas de complementar a noção de crença verdadeira. Não obstante, apesar de todos os desenvolvimentos teóricos, há bons indícios de que a definição tradicional de conhecimento – crença verdadeira justificada – ainda se apresenta insuficiente para a resolução de problemas filosóficos tradicionais do conhecimento e do ceticismo.

Se a teoria tradicional, assim como as suas variantes posteriores, definem o conhecimento como crença verdadeira justificada, Austin não o entende assim. Para ele, o grande problema de todas elas está no fato de fundamentarem-se num falso pressuposto: o de que o conhecimento é uma crença. Assim, com o objetivo de elucidar o assunto “conhecimento”, Austin utiliza suas técnicas de análise da linguagem ordinária. Embora Austin não exponha claramente as técnicas que emprega em cada momento da investigação, nem tampouco faça qualquer referência a elas no desenrolar da análise do conhecimento, parece possível evidenciá-las durante o seu percurso.

De acordo com um procedimento de suas técnicas, o *recolhimento de vocabulário*, Austin seleciona verbos como “conhecer”, “saber” e “acreditar” e conceitos como “conhecimento”, “crença”, “realidade”, “certeza” e “segurança”. Em seguida, trata de encontrar exemplos e contra-exemplos de várias circunstâncias em que tais termos são utilizados, ou seja, *o que diríamos quando*. Austin procede a uma cuidadosa análise do modo como as pessoas comumente utilizam os verbos “saber” e “acreditar” na linguagem ordinária. Ele examina, principalmente, o modo pelo qual as pessoas comuns perguntam à respeito de certas afirmações empíricas, usando a expressão “como você sabe?”, como também as diversas respostas a cada pergunta. Após o estabelecimento dos fatos relativos ao tema delimitado, Austin passa para o nível teórico, propondo *explicações adequadas* aos fatos.

Desse modo, Austin analisa especialmente as afirmações sobre fatos empíricos. “O tipo de enunciado que parece mais simples e ao mesmo tempo, a julgar pelas aparências, não dessemelhante de ‘ele está zangado’, é um enunciado do tipo ‘isto é um pintassilgo’ (‘a chaleira está fervendo’) – um enunciado de um particular e corrente fato empírico.” (OM, p. 77) Tais afirmações permitem a imediata interrogação: “como você sabe?”, afinal, sempre que alguém afirma alguma coisa nós podemos perguntar a essa pessoa como ela sabe o que diz saber.

Dois pontos importantes aparecem aqui: (1) a reação diante de uma afirmação empírica leva à imediata pergunta “como você sabe?” A análise dessa reação estabelece uma primeira diferença entre conhecimento e crença. (2) A análise das respostas possíveis a essa pergunta estabelece, além disso, quando se pode dizer que “alguém sabe que *p*”, isto é, às condições nas quais aceitamos a frase “fulano sabe que *p*” como verdadeira.

A observação do modo e do interesse pelos quais as pessoas comuns empregam os verbos “saber” (ou “conhecer”) e “acreditar” na elaboração de perguntas foi suficiente para Austin perceber uma diferença entre conhecimento e crença, à qual ele acrescentará posteriormente outras duas. Antes de apresentar a primeira diferença, Austin já observa uma curiosidade: a maneira pela qual as perguntas são formuladas; ou seja, costuma-se perguntar “como você sabe?” ou “por que você acredita?”. O contrário, isto é, “por que você sabe?” ou “como você acredita?”, aparentemente, nunca é usado.

O sentido da primeira questão (“como você sabe?”) diz respeito a como alguém pode saber de algo, isto é, de que modo essa pessoa vem a saber. É necessário, portanto, um meio através do qual se chega ao conhecimento. Já para a segunda pergunta (“por que você acredita?”) não se tem um meio, mas razões. A opção por um dentre esses dois modos de perguntar varia de acordo com a exigência do interrogador. Quando pergunta sobre o conhecimento, ele questiona um fato e, por isso, tem a expectativa de respostas fundamentadas em meios objetivos que deram condições ao interrogado de saber o que ele afirma. Já se a pergunta diz respeito à crença, a expectativa será outra. Basta ao interrogado expor suas razões para crer naquilo que afirma, pois nesse caso o fato de a pessoa crer é inquestionável, se ela sinceramente diz o que pensa.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Apesar de Austin distinguir inicialmente esse dois modos de justificação de respostas, um relacionado a meios objetivos e outro a razões, adiante, quando ele analisa os diversos tipos de respostas possíveis às

O interesse do interrogador também tem importância nesse ponto. Austin dá exemplos de dois tipos: curiosidade e provocação. Um inquiridor curioso pode ter simplesmente o desejo de aprender aquilo que o outro sabe. Aqui, normalmente a resposta será vista como satisfatória para ambas as perguntas. Pode haver, entretanto, um inquiridor não apenas curioso, mas provocador. Neste caso, a questão será dirigida como um desafio. E, então, se a resposta for julgada insatisfatória, a posterior atitude do inquiridor será diferente nas duas questões.

Por exemplo, para a primeira questão, na qual a pergunta é “como você sabe?”, um inquiridor insatisfeito poderia replicar algo como “então você nada sabe a respeito”; já para a segunda questão a réplica seria do tipo “você não deveria acreditar nisso”. Uma crença deve estar justificada; um conhecimento não necessariamente. É fundamental notar que a existência do conhecimento, no primeiro caso, é colocada em questão, enquanto a existência da crença, segundo caso, não é questionada. Neste último, questiona-se somente a validade da crença, mas não a sua existência. Isso mostra que, para Austin, crença e conhecimento são coisas muito diferentes. Nesse sentido, a primeira diferença talvez possa ser formulada do seguinte modo: o conhecimento exige certa objetividade, enquanto a questão da crença envolve somente descrições de atitudes ou estados subjetivos. O conhecimento, portanto, tem uma referência objetiva aos fatos, a como as coisas são; já a crença é entendida como um estado psicológico do sujeito que a tem.

Mas, segundo Austin, para sabermos mais a respeito do conhecimento devemos analisar também alguns tipos de respostas que podem ser dadas à questão “como você sabe?”

Um exame dos tipos de respostas dadas por pessoas comuns à questão “como você sabe?” evidenciou uma série de meios pelos quais é possível conhecer algo. Segundo Austin, quando alguém afirma, por exemplo, “há uma garça no fundo do quintal” e outro pergunta “como você sabe?”, a resposta pode tomar formas como: “eu fui criado nos pantanais”, ou “porque ela está gritando”. A primeira diz respeito às experiências passadas e a certas oportunidades que se teve para aprender isso, enquanto a última, além de requerer certa perspicácia, refere-se às particularidades do caso presente.

---

questões “como você sabe?” e “por que você acredita?”, observa que há também na linguagem ordinária “razões para o conhecimento”.

As primeiras, as que dizem respeito às experiências passadas, apresentam traços bem específicos. Austin mostra que, na utilização da linguagem ordinária, algumas dessas respostas, ao invés de serem dadas a partir de um meio objetivo que indica como se chegou à condição de saber, são dadas através de “razões para o conhecimento”.

Algumas respostas à questão ‘Como você sabe?’ são, curiosamente, descritas como “razões para o conhecimento” ou ‘razões para saber’ ou mesmo algumas vezes ‘razões por que sei’, a despeito do fato de não perguntarmos ‘Por que você sabe?’. No entanto, há aqui uma distinção a ser feita. ‘Como você sabe que a IG Farben trabalhou para a guerra?’ ‘Eu tenho todas as razões para saber – servi na comissão de investigações’. Aqui dar minhas razões para o conhecimento é dizer como eu me encontrei em condições de saber. (OM, p. 79)

Como Austin exemplifica, neste caso as “razões” têm o mesmo caráter das “condições de saber”. E encontrar-se em condições de saber não tem o caráter de justificação. Parece simplesmente haver a possibilidade de um outro emprego da palavra “razão” no uso da linguagem ordinária. As pessoas comuns não utilizam “razões” somente para crenças, mas também para alguns casos de conhecimento.

Outro caso, dentro da linguagem ordinária, em que são empregadas as “razões de conhecimento” para responder à questão “como você sabe?” é aquele em que as autoridades são fontes de conhecimento. Austin chama este caso de “conhecimento de segunda mão”.

‘Como você sabe que a eleição é hoje?’ estou apto a responder ‘Li no *The Times*.’ (...) Nestes casos ‘saber’ é corretamente utilizado: sabemos de ‘segunda mão’ quando podemos citar uma autoridade que estava em condições de saber (possivelmente ela mesma também apenas de segunda mão). A afirmação de uma autoridade me faz ciente de algo, capacita-me a conhecer algo, que eu não poderia de outro modo saber. É uma fonte de conhecimento. (OM, p. 82)

Naturalmente, o conhecimento de segunda mão, ou através do apelo a autoridades, está sujeito ao erro e ao engano, pois, afinal, o testemunho humano é muitas vezes incerto. Ainda assim, aceitar e confiar no testemunho do outro é fundamental na conversação. Austin insiste na idéia de que a confiança no outro é um elemento essencial na comunicação. Sem tal elemento a linguagem seria impossível.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> “É fundamental na conversação (como em outras matérias) que tenhamos o direito de confiar nos demais, exceto no caso em que haja alguma razão concreta para a desconfiança. Acreditar nas pessoas,

A afirmação “eu sei” deve sempre estar fundamentada em meios seguros. Todavia, podem ocorrer casos nos quais alguém afirma que sabe algo a respeito do futuro, mas sempre é possível que ele esteja enganado. O que dizer então? Para tais casos, isto é, para casos futuros, Austin sustenta que não há propriamente conhecimento, mas apenas predição e crença. Desse modo, a segunda diferença entre conhecimento e crença pode ser assim colocada: o conhecimento pertence ao presente e passado, não ao futuro. Somente a crença estende-se ao futuro: “não me é pedido fazer mais que *acreditar* no tocante ao futuro.” (OM, p. 101)

Cabe, finalmente, analisar o segundo tipo de respostas dadas à questão “como você sabe?”. O primeiro tipo, como vimos, são as respostas baseadas nas experiências passadas. O segundo tipo são as que se referem às circunstâncias presentes e, explica Austin, elas assumem o sentido de “como você pode afirmá-lo?” A peculiaridade dessas respostas é o reconhecimento de algumas características percebidas no objeto que permitem identificá-lo. Por exemplo, “isto é um pintassilgo”.

Ocorre, no entanto, que em muitos casos de reconhecimento não é possível mencionar adequadamente quais são as características percebidas por falta de palavras apropriadas. Nesses casos, as respostas tomam, em geral, formas como “a partir de”, “pelo”, “por”, ou seja, modos que possuem, de acordo com Austin, uma “salvadora vagueza”.<sup>18</sup> O recurso a esse tipo de respostas é comum a quem sabe mas não consegue provar claramente como sabe.

Em virtude do reduzido número e da rudeza das palavras classificatórias em qualquer linguagem, comparada ao infinito número de caracteres reconhecíveis, ou que poderiam ser destacados e reconhecidos em nossa experiência, não é de admirar que freqüentemente retornemos às frases iniciadas por ‘A partir de’ e ‘Pelo’, e que não sejamos capazes de *dizer* adicional e precisamente, *como* podemos reconhecer. (OM, p. 101)

Possíveis objeções a esses tipos de respostas conduzem a um ponto relevante do estudo de Austin acerca do conhecimento. Por exemplo, alguém pode objetar que a

---

aceitar testemunhos, é um dos aspectos principais, se não o principal, da conversação. Nós não disputamos jogos (competitivos), exceto acreditando que nosso oponente tenta vencer: se ele assim não proceder, não é um jogo, mas algo diferente. Assim, nós não conversamos (descritivamente) com as pessoas, exceto acreditando que elas tentam transmitir informação.” (OM, p. 91)

<sup>18</sup> Por exemplo, reconheço que é um pintassilgo “pelo colorido da plumagem” ou “a partir de sua cabeça vermelha”.



resposta “sei que é um pintassilgo pelo colorido da plumagem”, (1) não está correta porque pintassilgos não têm plumagem com essa cor, ou, (2) que isto não é *suficiente* para saber, de fato, que se trata de um pintassilgo. No primeiro caso, se pintassilgos não têm, de fato, a plumagem com esse colorido, então, sou incapaz de reconhecer pintassilgos e minha afirmação está incorreta. O objetor tenderia a responder “então você está errado ao chamá-lo de pintassilgo”. No segundo caso, a resposta toma o seguinte sentido: quando alguém diz que não é *suficiente*, ou, isso não prova, (i) deve saber qual é a insuficiência que falta; por exemplo, é possível dizer, “isso não é suficiente porque outros pássaros também têm esse colorido na plumagem”, ou “isso não é suficiente porque, para ser pintassilgo, tem que ter também um sinal nos olhos”. “Se não há insuficiência definida à qual você esteja ao menos preparado para se ater, se contra-arrestado, então é desmerecedor continuar dizendo ‘isto não é suficiente’.” (OM, p. 88). E ainda, (ii) *suficiente* não significa tudo, ou seja, não significa que deva excluir toda e qualquer possibilidade. “Suficiente significa suficiente para mostrar que (dentro de limites razoáveis e para os fins e propósitos atuais) não pode ser outra coisa, não há lugar para uma descrição alternativa, concorrente. Não significa, por exemplo, suficiente para mostrar que não é um pintassilgo empalhado.” (OM, p. 84)

Austin utiliza, ainda, mais uma de suas técnicas em “Other Minds”. É a *aplicação filosófica* dos resultados obtidos em sua análise. Segundo ele, alguns filósofos questionam as credenciais de quem afirma conhecer algo, bem como os fatos em que se baseiam para fazer tal afirmação. Às primeiras – credenciais – Austin chama de preocupações acerca da certeza e da segurança. Às demais – fatos – chama de preocupações acerca da realidade. São exemplos das primeiras: “mas você está seguro de que é o tipo *exato* de vermelho para um pintassilgo? não é talvez uma nota demasiado estridente para uma garça?” (OM, p. 86), em que se coloca em jogo as credenciais. O fato alegado, embora correto, não estabelece o conhecimento. E das segundas, por exemplo: “como você sabe que não está sonhando?”, em que o próprio fato alegado é questionado.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Entretanto, a demarcação entre os tipos não é tão clara como parece à primeira vista. Segundo Austin, é muito provável haver confusão ou cruzamento entre ambos, como: “ ‘você tem certeza de que é o mesmo vermelho?’ pode significar, ‘você está certo que não é laranja?’ ou ainda ‘você está certo de que não é apenas a iluminação peculiar?’.” (OM, p. 94)

## 1. Argumentos sobre a Certeza e Segurança

Para Austin, no campo da certeza e segurança devemos aceitar a sentença de que “se sei, não posso estar errado”. O fato de errar inúmeras vezes, ou de haver enganos noutras tantas, não é suficiente para descartar essa frase. Erra-se, mas não sempre.<sup>20</sup> Há práticas comuns reconhecidas que autorizam afirmar um certo conhecimento.

“Sei, mas posso estar errado” é análogo, diz Austin, a “prometo, mas posso faltar”. Não é permitido usar a linguagem nesses termos, pois, no momento em que o “sei” e o “prometo” foram proferidos, uma ação foi executada. Desse modo, quando não há intenção de cumprir a promessa, não se deve prometer. Quando há alguma razão para duvidar, não se deve afirmar. “Naturalmente existe *sempre* a possibilidade (é ‘humanamente’ possível) de estar enganado ou quebrar minha promessa, mas isso por si mesmo não é obstáculo ao emprego das expressões ‘eu sei’ e ‘eu prometo’ do modo como de fato o fazemos.” (OM, p. 98)

A peculiaridade que os verbos “saber” e “prometer” apresentam ao serem proferidos nas formas “eu sei” e “eu prometo” deve-se ao fato de eles, como tantos outros, não serem verbos meramente descritivos. Eles são, segundo a classificação de Austin, verbos *performativos*<sup>21</sup> (ou executivos). Essa característica faz com que ambos *funcionem* de forma semelhante na linguagem.

Nesse sentido, quando ditos nas formas “eu sei” e “eu prometo”, eles não *dizem* simplesmente, mas *fazem* alguma coisa, executam uma ação no instante do proferimento. Austin chama de *força ilocucionária* esse caráter executivo. Todos os verbos performativos, desde que proferidos pela primeira pessoa do singular, no

---

<sup>20</sup> “O intelecto e os sentidos humanos são de fato intrinsecamente falíveis e enganosos, mas de modo algum inveteradamente assim. (...) É inútil apegar-se a uma ‘teoria do conhecimento’ que negue esta possibilidade: tais teorias terminam constantemente por admitir finalmente tal possibilidade e negar a existência do conhecimento”. (OM, p. 101)

<sup>21</sup> “Que nome daríamos a uma sentença ou a um proferimento deste tipo? Proponho denominá-la sentença performativa ou proferimento performativo, ou, de forma abreviada, “um performativo”. O termo “performativo será usado em uma variedade de formas e construções cognatas, assim como se dá com o termo “imperativo”. Evidentemente que este nome é derivado do verbo inglês to perform, verbo correlato do substantivo “ação”, e indica que ao se emitir o proferimento está – se realizando uma ação, não sendo, conseqüentemente, considerado um mero equivalente a dizer algo.” (PA, p. 25)

presente do indicativo e na voz ativa, e desde que certas condições sejam satisfeitas, possuem força ilocucionária, ou seja, desempenham uma função executiva.

Ignorar a força ilocucionária dos performativos é incorrer em uma *falácia descritiva*, é imaginar que todos os verbos comportam-se da mesma forma, como descrições ou constatações sujeitas à verdade ou falsidade. Quando alguém diz “eu prometo” não está simplesmente se descrevendo como autor de uma promessa, mas faz, efetivamente, uma promessa.

Para que o performativo realize uma ação no momento em que é proferido, é indispensável que duas características sejam observadas. É indispensável observar o rigor por parte daquele que fala e as circunstâncias em que se encontra. Austin refere-se à educação no rigor e pretende sugerir com isso que uma pessoa bem educada sabe perfeitamente o uso que deve fazer das palavras. Quanto às circunstâncias, devem ser adequadas a cada proferimento. Por exemplo, se alguém diz “prometo fazer X”, deve ter a vontade consciente de cumprir a promessa e seguir as circunstâncias adequadas, isto é, de proferir para alguém.<sup>22</sup>

Geralmente o proferimento de certas palavras é uma das ocorrências, senão a principal ocorrência, na realização de um ato (...), cuja realização é também o alvo do proferimento, mas este está longe de ser, ainda que excepcionalmente o seja, a *única* coisa necessária para a realização do ato. Genericamente falando, é sempre necessário que as circunstâncias em que as palavras forem proferidas sejam, de algum modo, *apropriadas*; freqüentemente é necessário que o próprio falante, ou outras pessoas, também realize determinadas ações de certo tipo, quer sejam ações “físicas” ou “mentais”, ou mesmo o proferimento de algumas palavras adicionais. Assim, para eu batizar um navio é essencial que eu seja a pessoa escolhida para fazê-lo... (PA, p. 26)

O que faz com que as fórmulas “eu sei” e “eu prometo” não apenas digam algo, mas também façam algo, ou seja, que sejam duas expressões verbais executivas, desde que observados o rigor e as circunstâncias é, segundo Austin, a garantia que o falante dá no momento do proferimento. É o compromisso com a palavra dada. Portanto, esses dois performativos devem ser proferidos com o rigor conceitual do falante e devem ter, como circunstâncias apropriadas, um interlocutor.

---

<sup>22</sup> Um exemplo com outro verbo performativo destaca claramente a exigência do rigor e das circunstâncias: “Aceito esta mulher como minha legítima esposa”. Rigor: estar ciente do que significa proferir estas palavras. Circunstâncias apropriadas: seguir o ritual da cerimônia de casamento.

Nesse sentido, dado o caráter executivo do “eu sei”, é possível observar outra diferença entre conhecimento e crença. Quando alguém diz “eu sei” está, de acordo com Austin, não apenas descrevendo ou constatando algo, mas fazendo algo. Empenha a palavra de que realmente conhece o que afirma. A crença, ao contrário, não fornece esta garantia. Quando alguém diz “eu creio”, não dá a palavra a alguém, mas comunica algo. “Eu creio” não é performativo; “eu conheço”, assim como “eu prometo”, o é. Assim, formula-se a terceira diferença entre conhecimento e crença: “eu sei” quando proferido fornece uma garantia, gera compromisso para aquele que fala, enquanto o “eu creio” não firma nenhum compromisso, mas apenas descreve o estado subjetivo em que o falante se encontra.

Quando digo ‘eu prometo’, dou outro passo decisivo: não apenas anunciei minha intenção mas, usando esta fórmula (cumprindo este ritual), eu me comprometi com os outros e arrisquei minha reputação de uma nova maneira. Analogamente, dizer ‘eu sei’ é dar outro passo decisivo. Mas *não* é dizer: ‘eu consegui uma façanha de cognição especialmente notável, superior na mesma escala que a de acreditar e ter certeza, até mesmo ao mero ‘ter toda certeza’, pois não há nada nesta escala superior a ter toda certeza. Assim como prometer não é algo superior, na mesma escala que a de esperar ou tencionar, até mesmo ao mero ter total intenção, pois não há nada nesta escala superior à total intenção. Quando digo ‘eu sei’ *dou minha palavra aos outros: dou aos outros minha autorização para dizer que ‘S é P’*. (OM, p. 99)

A diferença deve-se à força ilocucionária, ou ao caráter executivo, que os verbos performativos apresentam. “Eu prometo” e “eu sei” têm esse caráter: expõe a risco aquele que fala. São expressões gramaticais da mesma espécie. Elas, quando ditas nessas formas, *funcionam* de modo semelhante. Já as expressões “eu tenciono” ou “eu creio” fazem parte de outra classificação dentro da linguagem. Elas não comprometem o falante do mesmo modo das anteriores. Os verbos “tencionar” e “crer” não são, em princípio, performativos; eles, de fato, descrevem o estado de quem fala.

Há, entretanto, quem não aceite a analogia de Austin entre as formas “eu sei” e “eu prometo”. Warnock não acredita que os verbos “saber” e “prometer” *funcionem* semelhantemente. A primeira objeção de Warnock é que, se digo “prometo, mas posso falhar”, pode ser o caso de uma simples anulação, onde a segunda parte da frase (mas posso falhar) anula a garantia dada pela primeira (prometo). Mas, se digo “sei, mas posso estar errado”, o que ocorre não é a mesma coisa. Aqui, prossegue Warnock, não se trata de a segunda parte da frase anular a primeira, mas, sim, de a segunda parte contradizer a primeira. Anular a primeira parte significa desfazer o que foi feito;

contradizer a primeira parte não é desfazer algo, mas é uma relação lógica entre duas proposições.

Entretanto, essa objeção talvez não faça sentido para Austin. Pois, para ele, assim como não tem sentido prometer algo em que se reconhece que se pode falhar, também não há sentido em afirmar alguma coisa se ainda há alguma dúvida. Austin não aceitaria essa distinção, traçada por Warnock, entre “anular” e “contradizer”. Nos dois casos, não apenas no caso de “eu sei”, haveria uma espécie de contradição. “Dizer ‘prometo’ sem realizar o ato prometido, é semelhante a dizer simultaneamente ‘é’ e ‘não é’.” (PA, p. 56) Segundo Austin, quando se diz, por um lado, “você falhou, embora tivesse prometido”, e, por outro lado, “você se mostrou equivocado, embora tivesse dito que sabia”, o sentido em que se profere é o mesmo. “O sentido no qual você *prometeu* é o de ter *dito* que prometia (disse: eu prometo), e você disse que sabia.” (OM, p. 101) É o mesmo sentido de reprovação: ter empenhado a palavra, dado uma garantia, sem que a palavra ou a garantia assegurasse o prometido ou o afirmado.

Uma segunda objeção de Warnock diz respeito ao fato de que é perfeitamente comum pensar que se sabe alguma coisa sem, no entanto, dizer isso que se sabe. Alguém pode pensar durante todo o dia algo como “eu sei que hoje é quarta-feira” e manter-se calado o tempo todo, argumenta ele. “Prometer, apostar, e outros consistem essencialmente em dizer alguma coisa (...), mas saber alguma coisa não é necessariamente, e certamente não essencialmente, dizer alguma coisa de modo algum.” (Warnock 1989, p. 40)

Chisholm também faz essa crítica: o conhecimento não obriga à afirmação verbal “eu sei”. Ele relembra, então, a recomendação de Austin a alguém que diz conhecer algo. Para que alguém diga “eu sei que *p*”, diz Austin, é necessário que *p* esteja no seu âmbito de conhecimento. Mas, se é assim, argumenta Chisholm, pode ser o caso de *p* estar no âmbito de conhecimento de determinada pessoa e ela, porém, não dizer nada. Ela sabe, mas não disse que sabe. “Quando nós dizemos ‘eu sei’, notamos, como Austin diz, que a frase não deve ser dita levianamente e, se somos filósofos, poderemos perguntar quais são as condições que nos autorizam a dizê-la. (...) Se *p* está no âmbito do conhecimento dele [de alguém que diz conhecer *p*], então, certamente, quer ele diga ou não ‘eu sei’, ele *sabe*.” (Chisholm 1969, p.111-112)

Pode-se, ainda, considerar uma terceira objeção a Austin: há outros tipos de proposições que iniciam com a forma “eu sei” e que, no entanto, não se apresentam

como executivas<sup>23</sup>; estas declarações, além de não *fazerem* nada mesmo quando são proferidas, não dão nenhuma garantia a ninguém. Um exemplo desse tipo de proposição é quando alguém faz um comentário como “João está almoçando”, ou uma advertência do tipo “escove os dentes após as refeições” e eu simplesmente respondo “eu sei”.

Chisholm aceita que quando alguém profere as palavras “eu prometo” tem uma preocupação a mais do que simplesmente descrever algo, tem a preocupação de *fazer* uma promessa. E o mesmo quando o “eu solicito” é proferido, que tem como finalidade *fazer* a solicitação. Ou ainda outros verbos como “batizar”, “ordenar”, e “garantir”. Todos eles, afirma Chisholm, possuem a peculiar característica de, quando proferidos em circunstâncias adequadas, executar um ato. Porém, ele não acha que o verbo “saber” faça parte desse conjunto.

Não obstante, Chisholm está de acordo que a declaração “eu sei” seja em parte executiva, mas apenas em parte. Ele a compara com a sentença “eu quero” e enquadra ambas num tipo *mais fraco* de sentenças executivas. A esse tipo *mais fraco*, Chisholm chama de afirmação executiva no *sentido ampliado*, e ao tipo *mais forte*, que contém sentenças como “eu prometo” ou “eu solicito”, chama de afirmação executiva de *sentido rigoroso*.

A declaração “eu prometo” é executiva no sentido rigoroso porque, desde que obedecidas as circunstâncias adequadas, dizê-la é prometer. Analogamente, dizer “eu solicito” é solicitar. Entretanto, a sentença “eu quero” não tem como consequência um ato resultante do querer. Nem tampouco dizer “eu sei que *p*” tem como efeito saber que *p*.

É claro que proferimentos de ‘eu sei’ não são performativos no sentido estrito do termo, visto que saber (ou conhecer) não é um ‘ato’ que possa ser desempenhado apenas dizendo ‘eu sei’. (Dizer ‘eu prometo que *p*’, pelo menos sob certas circunstâncias, é prometer que *p*, mas dizer ‘eu sei que *p*’ não é em si mesmo saber que *p*.) Mas ‘eu sei’ está relacionado com ‘eu garanto’ e com outros tantos performativos, da maneira que ‘eu quero’ está relacionado com ‘eu solicito’. Logo, um proferimento de ‘eu sei’ pode ser executivo no sentido ampliado do termo. (Chisholm 1969, p. 110)

As afirmações “eu quero” e “eu sei”, executivas no sentido ampliado, segundo Chisholm, seriam ligadas respectivamente às expressões “eu solicito” e “eu garanto” como suas sentenças executivas no sentido rigoroso. Somente algumas vezes poder-se-

<sup>23</sup> Warnock também apresenta essa objeção.

ia utilizar “eu quero” no sentido rigoroso, como indicando então “eu solicito”, e do mesmo modo o “eu sei” indicando “eu garanto”. Se Austin definiu a inobservância das declarações executivas como *falácia descritiva*, Chisholm, por sua vez, chamará de *falácia executiva* a inobservância do comportamento concomitante da função executiva e descritiva de determinados verbos.

Austin disse, em ‘Other Minds’: ‘Supor que ‘eu sei’ é uma frase descritiva é somente um exemplo da *falácia descritiva*, tão comum em filosofia.... (...)’ É muito provável que Austin estava supondo, erroneamente, que ‘eu sei’ é performativo no sentido estrito e não meramente no sentido ampliado. Um proferimento de ‘eu quero’ pode servir tanto para dizer alguma coisa sobre mim quanto para mandar você fazer alguma coisa; um proferimento de ‘eu sei’, similarmente, pode servir tanto para dizer alguma coisa sobre mim quanto para dar garantias a você. Supor que a execução da função não-descritiva é inconsistente com a simultânea execução da função descritiva, deve ser chamada de *falácia executiva* (ou *performativa*), que também tem se tornado muito comum em filosofia. (Chisholm 1969, p. 110)

Chisholm, entretanto, discutiu um aspecto falso da analogia de Austin. O que a analogia pretende estabelecer ao comparar os verbos “saber” e “prometer” é o empenho da palavra e não, como pensou Chisholm, o ato ou efeito de um determinado verbo. Assim, Austin daria razão a Chisholm: dizer “eu prometo” é prometer (ou fazer uma promessa), dizer “eu solicito” é solicitar (ou fazer uma solicitação), mas dizer “eu sei” não é saber. A analogia entre os verbos “saber” e “prometer” é que ambos, ao serem ditos de um determinado modo, empenham a palavra daquele que diz; ambos firmam um compromisso com a palavra dada. Esse é o aspecto performativo, ou executivo, da expressão “eu sei”.

Também não parece tão provável assim que “Austin estava supondo [na conferência “Other Minds”], erroneamente, que ‘eu sei’ é performativo no sentido estrito e não meramente no sentido ampliado”, conforme argumenta Chisholm. O fato de Austin indicar certa semelhança funcional entre as formas “eu sei” e “eu prometo”, em “Other Minds”, não é suficiente para Chisholm concluir que Austin acreditasse que todas as formas possíveis de “eu sei” são performativas e, muito menos, que fossem performativas de sentido estrito. Austin diz apenas que: “quando digo ‘eu sei’ dou minha palavra aos outros: dou aos outros minha autorização para dizer que ‘S é P’”. (OM, p. 99) Ao que parece, Austin estava apontando para o caráter executivo do proferimento “eu sei” – o empenho da palavra –, porém isso não significa que ele tenha pretendido que todos os aspectos de “eu sei” fossem executivos. O aspecto executivo

pode tranquilamente conviver com outros aspectos da expressão ou, mesmo, com outros usos, como aquele em que se expressa enfado (“você precisa escovar os dentes, meu filho!” “Eu sei, mãe!”).

Uma análise das conferências posteriores de Austin, reunidas no *Quando dizer é fazer – Palavras e Ação*, reforça ainda mais a idéia de que ele não estava considerando todas as respostas iniciadas por “eu sei” como similares a “eu prometo” e, portanto, como executivas. Nessas últimas conferências, ele pretende, sobretudo, esclarecer as diferenças entre verbos descritivos e performativos e elaborar, por fim, uma lista de performativos.

Entretanto, Austin constatou, no decorrer de sua análise, que um determinado proferimento pode apresentar-se de modos diferentes, dependendo do contexto. Por conta disso, ele substitui o projeto inicial de uma lista de verbos performativos explícitos por uma lista referente às forças ilocucionárias de um proferimento. A idéia inicial da dicotomia performativo-descritivo deve ser trocada agora pela idéia de famílias gerais de atos de fala. “Dissemos, há bastante tempo atrás, que necessitávamos de uma lista de ‘verbos performativos explícitos’, mas à luz da teoria mais geral vemos agora que o que precisamos é uma lista das forças ilocucionárias de um proferimento.” (PA, p. 122)

Mas não é só. Ao enumerar vários verbos performativos de acordo com a força ilocucionária, Austin já não associa o verbo “saber” diretamente ao “prometer”, como se ambos exercessem rigorosamente as mesmas funções na linguagem. Enquanto o “prometo” é classificado como um performativo comissivo – isto é, como um verbo que compromete aquele que fala a agir de uma determinada maneira – por outro lado, o “sei” é enquadrado, com certa ressalva, nos performativos expositivos, cuja finalidade seria, entre outras, a de expressar opiniões.<sup>24</sup>

Vimos que há razões para supor que os testes sugeridos para identificar os verbos performativos explícitos (dizer...é fazer...etc.) são bons testes, e até de fato dão melhores resultados para identificar aqueles verbos que, como dissemos agora, explicitam a força ilocucionária de um proferimento, ou mostram qual é o ato

---

<sup>24</sup> Austin diferencia cinco classes de proferimentos em função da força ilocucionária: veriditivos, exercitativos, comissivos, comportamentais e expositivos. São exemplos de performativos comissivos: ‘prometo’, ‘garanto’, ‘contrato’, etc. E, de performativos expositivos: ‘sei (?)’, ‘afirmo’, ‘informo’, etc. Mas, além de introduzir uma interrogação ao lado de “eu sei”, ele adverte que não está totalmente satisfeito com essa classificação.



ilocucionário que estamos realizando ao emití-lo. O que *não* sobreviverá à transição, exceto talvez como um caso marginal limite, é a noção da pureza dos performativos. (...) Ela se baseava, essencialmente, na crença na dicotomia performativos/constatativos, que, como já vimos, tem que ser substituída pela idéia de que há *famílias* mais gerais de atos de fala relacionados e sobrepostos parcialmente... (PA, p. 122)

Chisholm, entretanto, não criticou o “empenho da palavra”. Ele aceitou essa idéia, e por isso achou necessário chamar a expressão “eu sei” de performativo de sentido ampliado. Chisholm discutiu, portanto, um outro aspecto (um aspecto falso) da analogia de Austin. Segundo ele, dizer “eu sei que p” não é “saber que p”. Mas Austin obviamente concede esse ponto. Para Austin, ainda no primeiro momento, o caráter executivo de “saber que p” é “dar garantias” e não “saber que p”. O caráter executivo de “eu prometo” é “prometer”, mas isso não significa que o caráter executivo de “eu sei” é “saber”.

A nova classificação de Austin parece mais adequada se considerarmos os contra-exemplos anteriores, como pensar que se sabe sem dizer, ou ainda, responder “eu sei” sem a preocupação de dar qualquer garantia, pois esclarece que o caráter executivo do proferimento “eu sei” não é dar garantias, mas sim expressar opiniões. Desse modo, para o primeiro contra-exemplo, pode-se argumentar que quem apenas pensa “eu sei” não revela o caráter executivo dessa expressão, pois ela precisa ser dita. E, para o segundo contra-exemplo, a argumentação pode tomar o seguinte sentido: quando o indivíduo responde “eu sei”, ele já tem a opinião, de modo que não é necessário ouvi-la novamente.

A idéia desenvolvida por Chisholm acerca do *sentido* dos performativos, isto é, de que há performativos de *sentido estrito* e performativos de *sentido ampliado*, parece, então, razoável. Austin explora essa idéia, distinguindo, não entre um sentido estrito e um sentido lato, mas, fornecendo uma classificação ainda mais complexa, entre cinco tipos legítimos de performativos. Ao fazer isso, ele separa o “eu prometo” do “eu sei”.

## 2. Argumentos sobre a Realidade

Há também quem não acredite no conhecimento que o outro afirma, não, porém, por insuficiência do raciocínio, como foi visto no item anterior, mas por duvidar da evidência dada. Nesse caso, as dúvidas dizem respeito aos fatos e as perguntas céticas tomam, geralmente, a seguinte forma: “mas como você sabe que é um

pintassilgo *real*? como você sabe que não está sonhando? ou afinal não poderia ser um pintassilgo empalhado?”. (OM, p. 86)

Austin procura mostrar como a investigação filosófica se desvia das práticas normais através das quais conhecemos alguma coisa. Nesse sentido, Austin utiliza os resultados obtidos na análise do conhecimento e oferece argumentos contra o ceticismo acerca da realidade. Seus principais argumentos são:

*1º argumento:* “razões para sugerir”. Austin afirma que se alguém pergunta se algo é *real* é porque deve ter em mente boas razões para isso. Uma interrogação usando o termo “real” só faz sentido quando há razões para sugerir que não seja real. “Deve existir alguma ‘razão para sugerir’ que não é real no sentido de um procedimento específico, ou um limitado número de procedimentos específicos, que sugerem que esta coisa pode ser espúria.” (OM, p. 87) Por exemplo, no caso da questão “é um pintassilgo *real*?” o fato de o pássaro ser empalhado. Em outras palavras, há um contraste (vivo – empalhado) necessário à existência da dúvida. Austin chama tal contraste de *base especial*.<sup>25</sup> “Nós deveríamos insistir sempre em especificar com qual ‘real’ está sendo feito o contraste e não o que eu deverei mostrar que ele é para mostrar que é real.” (OM, p. 88) O problema de alguns filósofos metafísicos consiste em utilizar o termo “real” sem especificar exatamente o sentido em que algo pudesse não ser real; é necessário estabelecer o contraste, por exemplo: “o pato é real ou é uma imitação?”, “o pintassilgo é real ou é empalhado?”, “o diamante é real ou é artificial?”. A ausência desse contraste, isto é, uma situação em que não é possível diferenciar o que um pato é daquilo que ele não o é – um pato real de um pato de brinquedo, por exemplo – torna o diálogo sem sentido ou mesmo inútil. Como Austin nota em *Sentido e Percepção*, “é evidente que fazemos uma distinção entre ‘um x real’ e ‘um x não real’ somente se existir uma maneira de informar a diferença entre o que é um x real e o que ele não o é. Uma distinção que, na verdade, não somos capazes de estabelecer é – para dizê-lo delicadamente – uma distinção que não vale a pena fazer.” (SP, p. 106) Por isso, questionar sobre “qual é a cor *real* do sol?” ou “qual é o sabor *real* da sacarina?” ou “qual é a forma *real* de uma nuvem?” não é adequado ou mesmo útil, pois “é perfeitamente óbvio que não existe *nenhuma* resposta para essas questões – nenhuma

<sup>25</sup> A base especial será melhor explicada no quarto argumento, logo a seguir.

regra que induzisse a uma resposta, nenhum procedimento que nos permitisse fazê-lo.” (SP, p. 94)

Contudo, o contraste (ou as “razões para sugerir”), que Austin chama de *base especial*, não parece suficiente para rejeitar o argumento cartesiano do sonho. Segundo Barry Stroud, Descartes teria “razões para sugerir” a dúvida. Afinal, quando se descreve sentado junto ao fogo, com uma folha de papel na mão, apesar de tudo lhe parecer perfeitamente real e de, aparentemente, não ter razão alguma para duvidar desses fatos, ainda resta-lhe perguntar se sabe realmente que está ali, se não poderia estar sonhando. E Stroud diz que Descartes efetivamente indicou um contraste específico, a saber, entre sonho e vigília.

No desenvolvimento que Descartes faz de seu conhecimento de que está sentado junto ao fogo com uma folha de papel na mão ele não se lamenta simplesmente em termos gerais de que as bases que têm não sejam suficientes para provar que na realidade está ali sentado. Ele está totalmente disposto a especificar na realidade toda a força de seu argumento resultante de sua especificação explícita de um sentido particular no qual resultam inadequadas suas bases, de uma possibilidade particular que é compatível com os fatos em que está se baseando, porém incompatível com o fato de que saiba que realmente está ali sentado. (Stroud 1991, p. 47)

Assim, de acordo com o argumento cartesiano, tudo o que é percebido poderia não passar de um sonho. Há, então, uma “razão para sugerir” que o pássaro não seja real, pois ele pode ser sonhado. O contraste (real – sonhado) abre espaço à dúvida cética.

2º argumento: “procedimentos comuns reconhecidos”. O argumento parece geral: para cada contraste há “procedimentos, ou meios, comuns reconhecidos” que permitem resolver se alguma coisa é *real* no sentido determinado pelo contraste. Para o caso em questão, o argumento mostraria que a hipótese de que “posso estar sonhando o tempo todo” é incorreta, pois a vigília pode ser diferenciada do sonho por meios comuns. Tanto isso é verdade, diz Austin, que usamos ambos os termos com significados diferentes. “Existem procedimentos reconhecidos de distinção entre o sonho e a vigília (de que outro modo poderíamos saber empregar ou opor estas palavras?” (OM, p. 87) Ele reitera essa idéia em *Sentido e Percepção*: “se, simplesmente, nunca tivéssemos tido ocasião de distinguir algo que, de algum modo, se pareça com um porco, mas que não seja um porco *real*, então as próprias palavras

‘porco real’ não teriam qualquer aplicação.” (SP, p. 105) A seu ver, basta indicar esse fato lingüístico para garantir que há, de fato, procedimentos reconhecidos por todos aqueles que usam essas duas palavras.

O argumento vale para todos os contrastes. Assim, não há como especificar quais seriam exatamente os procedimentos, pois essa tarefa seria interminável e tediosa. Infelizmente, Austin não explica exatamente quais são os procedimentos comuns que permitem diferenciar sonho e vigília. Sem a especificação de tais procedimentos, não há por que aceitar o argumento de Austin.

Além disso, os filósofos insistem em que tudo o que experienciamos na vigília pode ser reproduzido em sonho, inclusive esses supostos “procedimentos comuns reconhecidos”. A dúvida de Descartes entre saber se está realmente sentado junto ao fogo com uma folha de papel na mão e saber se não está sonhando tudo isso se aplica a qualquer outra situação possível de se encontrar no mundo, pois tudo o que ele é capaz de experienciar o é por meio dos sentidos. E, segundo Descartes, os sentidos não são capazes de diferenciar sonho e vigília: “não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sonho.” (Descartes 1983, p. 86) Assim, mesmo sabendo detalhadamente quais seriam os procedimentos comuns aceitos para diferenciar sonho e vigília, eles não resolveriam o problema cético. “Descartes se dá conta de que se tudo o que pode eventualmente aprender sobre o que está ocorrendo no mundo à sua volta chega a ele através dos sentidos, sendo que ele não pode determinar por meio dos sentidos se está dormindo ou não, então todas as experiências sensoriais que têm são compatíveis com um simples sonho do mundo que o rodeia.” (Stroud, 1991, p. 23) Até mesmo as provas (ou quaisquer procedimentos) usadas para mostrar que a experiência seria *real* e não apenas um sonho, são agora colocadas em dúvida. E a conclusão, de acordo com Stroud, parece mesmo inevitável: “seria necessário saber que não se está simplesmente sonhando que se está realizando a prova e que não se está sonhando que se está realizando alguma das outras provas usadas para determinar isto, e assim sucessivamente.” (Stroud 1991, p. 48)

*3º argumento:* “diferença qualitativa entre vigília e sonho”. Segundo Austin, vigília e sonho são qualitativamente diferentes. Se não fossem, todas as experiências da vigília teriam as características do sonho. E isso é absurdo, argumenta. Em *Sentido e*

*Percepção*, Austin insiste em que sonhar em conhecer o papa é qualitativamente diferente de conhecê-lo de fato. “Posso ter a experiência (provavelmente rotulada de ‘enganosa’) de sonhar que estou sendo apresentado ao papa. Poder-se-ia levar a sério que o fato de ter este sonho é ‘qualitativamente indiscernível’ de *realmente ser* apresentado ao papa? É evidente que não.” (Austin, SP, p. 68) Prova disso, diz Austin, é a frase “da mesma qualidade irreal do sonho”. A frase “da mesma qualidade irreal do sonho” é perfeitamente clara e aceita no uso comum da linguagem. Se sonho e vigília tivessem a mesma qualidade, tal frase não faria sentido algum. Quando dizemos que o sonho tem qualidade irreal é porque podemos distinguir muito facilmente o que é um sonho do que não é.

No entanto, a tradição cética entende que sonho e vigília têm as mesmas características; que não é possível diferenciar um fato real de um sonho, pois ambos são qualitativamente idênticos; que, por isso, o argumento cartesiano do sonho continua forte e que, portanto, o problema do conhecimento do mundo exterior não se resolve. Ao que parece, conforme argumenta Stroud, o grande problema está na aceitação da condição cartesiana de que “é necessário saber que não estamos sonhando para saber algo no mundo”. (Stroud 1991, p. 44) Enquanto essa condição permanecer de pé o conhecimento do mundo estará fadado ao fracasso. É preciso encontrar outra saída. Uma saída que não considere tal condição. E é esse caminho que Austin trilha por meio de outro argumento, o das “alternativas relevantes”.

*4º argumento: “alternativas relevantes”.*<sup>26</sup> É o principal argumento de Austin contra a hipótese do sonho. “Posso estar sonhando”, diz ele, não é uma alternativa que precisa ser eliminada para que alguém diga que sabe. Para saber algo sobre o mundo não é necessário saber que não se está sonhando. Para afirmar “isso é um pintassilgo” não é necessário excluir certas possibilidades, como por exemplo, a de “estar sonhando”. Assim como não é indispensável excluir todas as alternativas possíveis ou

---

<sup>26</sup> Uma discussão atual a respeito desse argumento encontra-se em Pereira, R. H. de S., 2000. Pereira procura mostrar a proximidade da tese austiniana das “alternativas relevantes” com a noção de “mundos possíveis próximos e remotos” de Nozick (ver Nozick, R. Cap. III, 1981). “A noção problemática de mundos possíveis próximos e remotos, no argumento de Nozick, se reduz pura e simplesmente à distinção conhecida entre alternativas epistemicamente relevantes e irrelevantes. Neste particular, o argumento de Nozick não introduz nenhuma novidade aos argumentos de Austin e Dretske que o formularam com maior clareza.” (Pereira 2000, p. 81)

imagináveis, como a de ser empalhado. Basta considerar as alternativas relevantes aceitas ordinariamente para as afirmações de conhecimento. O contraste – pássaro *real* e pássaro sonhado ou pássaro *real* e pássaro empalhado – embora claro, não é relevante para a vida cotidiana, a menos que haja alguma razão especial para a dúvida. Assim, para que a *base especial* – por exemplo, real ou empalhado – tenha algum sentido, é necessário ter alguma situação para pensar que a outra possibilidade do contraste mencionado é relevante. Temos, nesse caso, uma “razão para sugerir” que algo não é “real” no sentido em questão. A *base especial*, devidamente especificada, somente pode ser questionada quando uma situação o permita. Entre as situações em que o contraste faz sentido, podemos distinguir entre as situações comuns e as situações especiais. Se a *base especial* exige “razões para sugerir” que algo não é real no sentido em questão, os *casos especiais* são precisamente as situações em que investigamos com mais cuidado e aplicamos os procedimentos comuns com mais rigor e atenção. Os *casos especiais* apresentam razões fortes o bastante para permitir a dúvida (real ou empalhado?), isto é, possibilitam que a sugestão indicada possa de fato ocorrer. Há situações muito particulares – que Austin chama de *casos especiais* – que permitem a dúvida. Nessas situações, por exemplo, quando alguém acaba de despertar, o contraste entre sonho e vigília seria relevante. Em geral, não o é.

Com esse argumento, Austin explica que, além de ser necessário uma *base especial* (um contraste) para fundamentar uma interrogação sobre a “realidade”, é preciso também que as situações em que o contraste é feito sejam tais que permitam a dúvida. Essas situações são, portanto, as condições específicas de efetivação da *base especial*. Em outras palavras, a *base especial* – o contraste – não tem qualquer relevância isoladamente; é necessário haver uma situação que dê lugar ao contraste. Na ausência de uma situação especial, isto é, nos *casos normais*, a dúvida de o pintassilgo ser ou não empalhado é irrelevante. A questão é a de saber se as situações especiais dariam lugar ou justificariam a dúvida filosófica.

Entretanto, diz Austin, os procedimentos utilizados para saber se é um pintassilgo em um *caso especial* são essencialmente semelhantes àqueles tomados para saber se é um pintassilgo em um *caso normal*. Tratam-se, em ambos os casos, de procedimentos comuns empregados para confirmar o conhecimento, ou seja, ambos os casos devem observar as condições de conhecimento – experiências passadas e circunstâncias presentes.

Saber que é um pintassilgo ‘real’ não está em questão quando digo que sei que é um pintassilgo, apenas precauções razoáveis são tomadas. Mas quando isso é posto em questão, em *casos especiais*, então eu certifico ser um pintassilgo real de maneira essencialmente similar àquela por mim utilizada quando me certifiquei de que era um pintassilgo, embora a corroboração por outras testemunhas tenha em alguns casos um papel especialmente importante. Mais uma vez as precauções não podem ser mais que razoáveis, relativas aos propósitos e intenções atuais. (OM, p. 88)

Assim, mesmo em casos ou situações especiais, não há nenhuma razão para se introduzir a dúvida filosófica ou para supor que ela não pode ser resolvida ordinariamente.

O cuidado em observar as condições de conhecimento, entretanto, não garante o sucesso da afirmação, pois, conforme Austin assinala, há duas outras condições que podem se dar. i) Eu não sei *sempre* se é ou não um pintassilgo; ele pode, por exemplo, voar antes que eu me certifique de que ele é real. ii) Não há como superar os milagres ou anomalias da natureza; mesmo que eu me certifique de que se trata realmente de um pintassilgo, ele pode, mais tarde, apresentar algo absolutamente incomum como, por exemplo, explodir. Nesse caso, parece que não há o que dizer. Austin chama a atenção ao uso lingüístico e explica que as palavras, do modo como as utilizamos nas afirmações, podem às vezes nos enganar. “Parece-me um sério engano supor que a linguagem (ou a maior parte da linguagem, a linguagem sobre as coisas reais) é ‘preditiva’ de um modo tal que o futuro possa sempre desmenti-la. O que o futuro *pode* fazer sempre é nos obrigar a *rever nossas idéias* sobre pintassilgos ou pintassilgos reais ou sobre qualquer outra coisa.” (OM, p. 88) Já vimos que, com relação ao futuro, Austin sustenta que não temos conhecimento, mas apenas crenças.

Ocorre que, na vida cotidiana, não se insiste no cumprimento da condição de Descartes. Conforme Austin, perguntas como “será que não estou sonhando?” só são legítimas nos *casos especiais*, ou seja, em situações em que há razões para sugeri-las. Continuando com o mesmo exemplo em que a *base especial* era a possibilidade de o pintassilgo ser empalhado, um *caso especial* poderia ser o fato de o interrogado estar num museu. Nesse caso, a questão “mas é um pássaro *real*?” é perfeitamente válida e inteligível, pois a possibilidade de o pássaro não ser *real* pode dar-se de fato. Outro *caso especial* pode ser o fato de ouvir o telefone tocar, ou alguém bater na porta, quando acabo de acordar. Essa situação é especial, pois, quando me encontro nessas circunstâncias, não tenho o mesmo grau de certeza daquele que tenho em estado de

vigília. Mas, quando não há tais razões especiais, diz Austin, não há motivos para duvidar do conhecimento.

O pressuposto do argumento do sonho, o de que: “para saber que *p*, preciso saber que não estou sonhando que *p*”, é inaceitável para Austin. A análise do uso da linguagem ordinária mostra que esse pressuposto não é razão suficiente para o ceticismo. Austin quer explicar o que é o conhecimento a partir dos usos da linguagem ordinária. E, segundo ele, o modo pelo qual o filósofo cético aborda a questão da realidade, desvia ou mesmo abandona o modo ordinário de compreendê-la. Somente uma cuidadosa análise na utilização da linguagem pode desfazer esses embaraços céticos. A ausência das condições necessárias à dúvida impossibilita o questionamento do conhecimento. O modo pelo qual o cético geralmente questiona a nosso conhecimento parece indicar que o termo “real” tem um significado misterioso e, por essa razão, Austin não aceita o peso metafísico dessa questão.

Nesse sentido, como vimos também no argumento “razões para sugerir”, afirmar que “isso é um pintassilgo real” só tem sentido quando se está advertindo sobre o que ele não é. Não tem sentido, na ausência de um contraste ou de uma situação concreta, pretender mostrar que um pintassilgo tem alguma ou certas características para poder afirmar que ele é real. Em abstrato, não há como garantir de antemão que alguma coisa é real, não porque seja algo muito difícil ou impossível de ser feito, mas porque não tem sentido fazê-lo. Quem questiona a realidade de um pintassilgo sem um contexto esclarecedor não usa a linguagem ordinária de modo adequado, ou com o rigor necessário. Assim, perguntar, como os metafísicos, se uma mesa – em estado absolutamente normal – é real, sem qualquer contexto que permita entender porque ela poderia não ser real, causa estranhamento. “O ardil dos metafísicos consiste em perguntar ‘isto é uma mesa real?’ (um tipo de objeto que não tem um modo evidente de ser falsificado) e não especificar ou delimitar o que há de errado com ela, de modo que eu me sinto embaraçado a respeito de ‘como provar’ que isto é *uma mesa real*.” (OM, p. 87) Perguntar se uma mesa é real na ausência de um contraste, ou seja, da *base especial*, é admitir hipoteticamente que real “tem um único significado altamente enigmático e profundo.” (OM, p. 87) Esse suposto significado metafísico do termo “real” confunde a compreensão dos usos da linguagem ordinária. Quando alguém pergunta se o pássaro é real deve de imediato apontar em relação à que está fazendo o contraste: “é real ou



empalhado?”, “é real ou de brinquedo?”. A pergunta “ $x$  é real” só surge quando se quer excluir algo.

Com efeito, não há como estabelecer critérios gerais de distinção entre o *real* e o não *real*, pois não há dúvidas gerais, mas sim específicas. E preciso observar sempre as circunstâncias de cada caso. E, segundo Austin, “até mesmo para os tipos particulares de coisas podem existir muitas maneiras diferentes de fazer a distinção (não existe uma maneira *única* de ‘não ser um porco real’) – isto depende do número e da variedade das surpresas e dos dilemas que a natureza e os nossos semelhantes podem fazer com que nos deparemos, e das surpresas e dos dilemas com os quais nos defrontamos até aqui.” (SP, p. 105) Na ausência de surpresas ou dilemas, diz Austin, a discussão não é pertinente ou relevante.<sup>27</sup>

No caso do argumento cartesiano do sonho, a existência da *base especial*, ou seja, do contraste, parece indiscutível, pois é claramente aceitável a distinção entre um pássaro real e um pássaro sonhado. Contudo, há no argumento do sonho um *caso especial*? Quando Descartes chega à conclusão cética, de que não é possível conhecer nada no mundo exterior, ele se encontrava em uma situação especial? Havia um *caso especial* quando Descartes conjecturou a dúvida hiperbólica? Não, não se tratava de um *caso especial*. Descartes inferiu a dúvida cética quando se encontrava, segundo sua própria descrição, sentado junto ao fogo com uma folha de papel na mão. Ele estava em sua casa e em perfeito estado de vigília. Não havia razão especial alguma para duvidar de suas experiências. Assim, parece mesmo que Descartes foge ou abandona a concepção ordinária de conhecimento, como diz Austin, pois, de que outra forma elaboraria tal dúvida?

### 3. Uma discussão crítica acerca da posição de Austin

Todavia, pergunta Stroud, “alguém que coloca a possibilidade [de que podemos estar sonhando o tempo todo] em circunstâncias normais está necessariamente violando ou recusando o significado cotidiano da palavra ‘saber’?” (Stroud 1991, p. 55) Stroud não acredita que o raciocínio de Descartes seja totalmente despropositado; ao contrário, ele crê mesmo que Descartes está lidando com a concepção ordinária do

---

<sup>27</sup> As análises do termo “real”, nas quais Austin complementa e expande o que é dito em “Other Minds”, serão objeto de exame do capítulo III (p. 66-9) dessa dissertação.

conhecimento. A seu ver, Austin é quem não percebe nossa concepção usual de conhecimento. O conhecimento que Descartes julga impossível de atingir diante do argumento do sonho é o conhecimento comum. Ou seja, o conhecimento, seja ele filosófico ou científico ou ordinário, são todos igualmente conhecimento. Como entender, então, por que a condição de Descartes parece tão absurda quando considerada a partir de nossas práticas cotidianas?

Stroud acredita que uma solução possível é observar duas condições que Austin, a seu ver, confunde: as “condições de afirmação” e as “condições de conhecimento”. Segundo Stroud, Austin se refere às primeiras, nas quais aquele que afirma se encontra em condições suficientes para afirmar, como se fossem “condições de conhecimento”. No entanto, é preciso distingui-las.

Para as “condições de afirmação”, argumenta Stroud, alguns contrastes ou *bases especiais* são irrelevantes; simplesmente não são considerados. Há certas possibilidades que não precisam ser excluídas para afirmar alguma coisa, como a possibilidade de se estar sonhando, de acordo com o argumento cartesiano. Na vida prática, simplesmente não pensamos em excluir certas possibilidades que, caso ocorressem, não saberíamos aquilo que afirmamos. Não há por que, dadas as exigências de tempo, ou a pouca importância do assunto, ou mesmo o fato de ser uma possibilidade extremamente remota, excluir essas possibilidades. Assim, em função desses fatores práticos, aceitamos que alguém possa afirmar algo, mesmo que eventualmente essa pessoa possa não saber o que afirma.

Entretanto, as “condições de conhecimento” são mais exigentes que as “condições de afirmação” e não se mostram absurdas quando se considera a investigação filosófica, uma investigação puramente teórica. As “condições de conhecimento”, diferentemente da utilização ordinária, exigem que o conhecimento elimine também a possibilidade do sonho. Se, por um lado, Austin considera relevante o fato de saber se o pintassilgo é real ou é um sonho somente em *casos especiais*, por outro lado, os filósofos céticos argumentam que a hipótese “posso estar sonhando” é relevante sempre, pois ela nos é perfeitamente inteligível. “Na medida em que seja pelo menos inteligível supor que há uma distância lógica entre a satisfação das condições para a emissão e avaliação apropriada das afirmações de conhecimento por um lado, e a satisfação das condições para a verdade destas afirmações por outro lado, a evidência a partir do uso ou de nossa prática não poderá fundar uma conclusão acerca das condições

do conhecimento.” (Stroud 1991, p.60) Esse ponto é fundamental na análise crítica de Stroud, pois, se é assim, é o procedimento filosófico de Austin que falha. As análises do uso da linguagem, por estarem confinadas no interior de nossa prática, revelam apenas as “condições de afirmação”, e jamais poderiam servir para esclarecer as “condições de conhecimento”, ou seja, jamais definirão o que é o conhecimento.

Stroud acredita, assim, na força do argumento cético. É certo, segundo ele, que alguns contrastes, ou *bases especiais*, são irrelevantes nas afirmações da vida prática. Basta, para esses propósitos, alcançar o razoável. No entanto, para conhecer algo, não se deve considerar somente os propósitos práticos, ou somente as alternativas relevantes. Para saber, é necessário eliminar também a hipótese do sonho.

Sentimo-nos fortemente inclinados a recusar o raciocínio cético, pois o que ele exige de nós se desvia radicalmente do que exigimos de nós mesmos e dos outros na vida diária. O filósofo cético tem uma explicação desta diferença. Ele tem somente uma concepção do conhecimento segundo a qual se atua tanto na vida diária como na investigação filosófica do conhecimento humano, porém esta concepção opera na vida cotidiana sob os imperativos da prática social e as exigências da ação, da cooperação e da comunicação. Os fins sociais práticos aos que servem nossas afirmações de conhecimento na vida diária explicam porque normalmente nos mostramos satisfeitos com menos do que, com objetividade, podemos ser levados a admitir que constitui a totalidade das condições de conhecimento. (Stroud 1991, p. 65)

Para explicar melhor a diferenciação que faz entre as “condições de afirmação” (o razoável) e as “condições de conhecimento” (a verdade), Stroud retoma o conhecido exemplo de Thompson Clarke<sup>28</sup>, elaborando-o a seu modo. Imagina-se uma situação na qual estamos em tempos de guerra e precisamos reconhecer rapidamente os aviões que sobrevoam em nosso território. Segundo os manuais, há dois tipos de aviões de que precisamos cuidar: o avião E, que tem as características  $x$ ,  $y$ ,  $w$ ; e o avião F, cujas características são  $x$ ,  $y$ ,  $z$ . Assim, um observador que vê um avião com as características  $x$ ,  $y$ ,  $z$ , consultando seu manual, afirmará que o avião é um F. Entretanto, se observar somente  $x$  e  $y$ , não poderá afirmar nada.

Mas, na verdade, há também outro tipo de aviões, os Gs, que apresentam as mesmas características dos Fs, isto é,  $x$ ,  $y$ ,  $z$ . O avião G, porém, não está no manual. O motivo poderia ser o fato de não haver muitos aviões Gs e, além disso, de os aviões Fs serem muito mais perigosos. Assim, como seria quase impossível um observador

<sup>28</sup> CLARKE, T. “The legacy of skepticism”.

diferenciar um F de um G quando ambos estão sobrevoando, optou-se por não incluí-lo no manual.

Diante dessa nova informação, argumenta Stroud, descobre-se que o observador cuidadoso, embora somente afirme ser um F depois de constatar as características  $x$ ,  $y$ ,  $z$ , não sabe realmente se o avião é um F, pois existe a possibilidade de o avião ser um G. Um observador que vê somente as características  $x$ ,  $y$  e afirma que o avião é um F, não sabe que o avião é realmente um F, pois poderia ser um E. Nesse caso, o observador foi negligente. Deveria ter constatado também a característica  $z$  antes de afirmar o que afirmou. O observador que vê as características  $x$ ,  $y$ ,  $z$  e afirma que o avião é um F também não sabe realmente o que afirma, pois poderia tratar-se de um G. Aqui, porém, o observador não tem culpa, já que aplicou corretamente o manual e seguiu seu treinamento à risca. Ele se certificou de todas as características do manual. Entretanto, nós sabemos que, embora ele tenha afirmado corretamente que o avião era um F, ele não sabe que é um F, pois poderia ser um G. Caso o observador cuidadoso viesse a saber o que nós sabemos (a possibilidade de ser um G), ele seria o primeiro a reconhecer que o avião poderia não ser um F e que ele não sabe realmente se se trata de um F.

A conclusão de Stroud é que o filósofo cético vê o homem comum na mesma posição do observador cuidadoso que não sabe da existência dos aviões Gs. Apesar de ele ter sido cuidadoso e observar todas as características necessárias, ou relevantes, antes de afirmar que o avião é um F, ele, no entanto, não sabe realmente. Ou sabe somente para os fins práticos, e, para estes, o que sabe é suficiente. Do mesmo modo, o homem comum não precisa considerar que “pode estar sonhando” para afirmar que sabe algo no mundo, simplesmente ignora essa possibilidade. Mas, se essa é uma possibilidade, então ele não sabe o que afirma.

Já o observador cuidadoso, que sabe da existência dos Gs, não diz que sabe que o avião  $x$ ,  $y$ ,  $z$  é um F, pois ele sabe que pode se tratar de um G. Esta é a posição do filósofo cético. Para saber realmente algo sobre mundo, é necessário saber que “não está sonhando”. Embora essa possibilidade não seja relevante na vida cotidiana para afirmar alguma coisa, ela é relevante para o conhecimento. Assim, do mesmo modo que o observador cuidadoso e informado sabe que deve descartar a possibilidade de o avião não ser um G antes de afirmar que é um F, assim também o filósofo cético deve descartar a possibilidade do sonho.

Desse modo, segundo Stroud, o filósofo cético busca um conhecimento objetivo, externo ao contexto prático social, mas que está de acordo com a própria noção ordinária de conhecimento. O filósofo, livre de preocupações práticas, pode ser mais fiel à noção comum de conhecimento. “O que se julga verdadeiro de um ponto de vista externo objetivo pode não corresponder com o que consideramos verdadeiro de nossa posição quando julgamos internamente, dentro dos contextos práticos que dão a nossas palavras seu sentido social.” (Stroud 1991, p. 72) O significado do que é verdadeiro no contexto externo – filosófico – nem sempre corresponde ao que é razoável no contexto interno – vida comum.

Pode haver uma infinidade de boas razões pelas quais normalmente não descartamos ou nem sequer consideramos incontáveis possibilidades que, estritamente falando, se devessem saber que não se dão se temos de saber o tipo de coisas que afirmamos saber. Por conseguinte, não podemos concluir, a partir simplesmente do fato de que temos seguido com cuidado e consciência os critérios e métodos da vida cotidiana, que sabemos as coisas que afirmamos saber. A investigação filosófica de nosso conhecimento está interessada no problema da verdade. (Stroud 1991, p. 63)

Entretanto, a crítica de Stroud, apesar de bastante elaborada, não atinge o principal argumento de Austin contra a dúvida cética: o argumento das “alternativas relevantes”. O observador cuidadoso que constata um avião com características *x, y, z*, não sabendo da existência dos aviões *Gs*, afirma, corretamente, que é um *F*. Ele não tem razões para duvidar de que se trata de um *F*. Todas as alternativas relevantes foram cuidadosamente consideradas. O observador necessita de razões para sugerir que o avião pode não ser um *F*. Do mesmo modo, é preciso razões para a conjectura “posso estar sonhando”.

Stroud considerou isso correto, mas somente sob um ponto de vista interno. No momento em que o observador é informado da existência dos aviões *Gs* ele, “estritamente falando”, já não sabe mais. Esta é a posição do filósofo cético, pois ele sabe da existência do argumento do sonho. No entanto, conforme argumenta Mark Kaplan, as informações que dão ao observador as condições para afirmar seu conhecimento dos aviões *Gs*, assim como aquelas que possibilitam a afirmação dos *Fs*, são obtidas a partir de nossa prática cotidiana. O que leva o observador a considerar também os aviões *Gs*, que não constavam no manual, é, novamente, algum procedimento ordinário.

O observador diz saber que o avião é um F, explica Kaplan, porque leu o manual de instruções. E o manual não faz referência ao avião G. Assim, “o observador pode razoavelmente dizer, uma vez informado da existência dos Gs, ‘eu sei pelo livro – eu sei para meus propósitos práticos – que o avião é um F, mas estritamente falando eu não sei tal coisa.’” (Kaplan 2000, p. 292) Desse modo, o observador, depois de informado, é capaz de diferenciar o que sabe para seus propósitos práticos do que sabe “estritamente falando”. O ponto é que as condições que levam o observador a saber “estritamente falando” são também condições baseadas em nossas práticas ordinárias e não condições hipotéticas. “Ao falar do que ele [o observador que sabe da existência dos aviões Gs], no sentido estrito, realmente sabe – o que ele sabe *e ponto final* (não, todavia, pelos livros) – o observador está simplesmente falando do que, pelos nossos padrões ordinários, ele sabe. E por esses padrões – padrões que são maiores que aqueles que governam o que ele sabe pelo livro – ele não sabe que o avião é um F.” (Kaplan 2000, p. 293)

Por isso, argumenta Kaplan, Stroud não parece ter razão quando compara o observador informado, que consente que não sabe quando um avião é um F ou um G, considerando apenas o manual, com o filósofo cético, que não sabe se conhece algo exterior sem eliminar primeiramente a hipótese do sonho. Ocorre que o primeiro usa somente procedimentos ordinários para dizer o que sabe, enquanto o segundo deve distinguir seu conhecimento usando, de um lado, procedimentos comuns e, de outro, a exigência do argumento cartesiano, que nada tem de ordinário.

Ao distinguir o que ele sabe para seus propósitos práticos do que ele sabe estritamente falando, o observador está simplesmente distinguindo o que ele sabe pelo livro do que ele sabe por nossos critérios ordinários. Em contraste, a distinção do cético de Stroud, considerando o argumento do sonho, é completamente diferente. É uma distinção entre o que sabemos por meio de critérios ordinários e o que sabemos pelo critério da exigência cartesiana. (Kaplan 2000, p. 293)

Kaplan, portanto, recusa a distinção traçada por Stroud entre “condições de afirmação” e “condições de conhecimento”. Os casos dos aviões Fs e Gs podem ser explicados só com as “condições de afirmação”, já que a única diferença entre eles é a informação de que dispomos – em um caso não sei da existência dos Gs, no outro caso eu sei – e não os procedimentos ou as condições. Se o exemplo pode ser entendido assim e não há por que traçar a distinção de Stroud, então não há porque exigir que “não

estamos sonhando” para saber algo. Diante disso, as “condições de conhecimento” supostas por Stroud não passariam de uma ilusão.

De acordo com o argumento das “alternativas relevantes”, de Austin, a hipótese “posso estar sonhando” não importa para alcançar o conhecimento. O pressuposto de que “para saber que p, eu tenho que saber que não estou sonhando que p” é inaceitável, já que, na maioria das situações, é simplesmente irrelevante e não faz parte dos procedimentos comuns ou das “condições de afirmação”. Portanto, segundo Austin, para saber que p, não preciso saber ou mostrar que não estou sonhando. Para conhecer algo são necessárias certas condições – como experiências passadas, perspicácia e circunstâncias presentes – e considerar certas possibilidades. Quais são essas possibilidades dependerá do contexto da investigação, mas “posso estar sonhando” não é, em geral, isto é, na ausência de um *caso especial*, uma condição exigida para saber alguma coisa. A consideração de alternativas que não são relevantes em um dado contexto ou situação traz consequências indesejáveis, como a de que, no final das contas, nós não saberíamos nada. A análise da utilização que devemos fazer de palavras e expressões de acordo com as circunstâncias mostra que, para se ter conhecimento, não é preciso a eliminação da hipótese do sonho.

### III - Análise da Percepção

Em *Sentido e Percepção*, Austin critica algumas doutrinas acerca da percepção sensível, principalmente a doutrina dos *dados dos sentidos* tal como foi apresentada e discutida por Alfred Ayer no livro *The Foundations of Empirical Knowledge*. O objetivo central é mostrar que essa doutrina foi construída a partir de pressupostos inaceitáveis. Austin preocupa-se também em analisar a percepção, fazendo uso de suas técnicas de investigação filosófica. Se o seu empreendimento não esclarece inteiramente o tema, ao menos uma coisa parece certa: a doutrina dos *dados dos sentidos* já não será vista com os mesmos olhos depois dessa análise. O que Austin despretensiosamente diz esperar é “poder aprender algo de positivo no tocante a uma técnica para dissolver as inquietações filosóficas (...), e, também, algo acerca dos significados de algumas palavras.” (SP, p. 12) Vale a pena lembrar que, para Austin, esclarecer o significado de termos e expressões relevantes a um determinado assunto é também aprender algo sobre o próprio assunto. Assim, ele pretende, por meio da análise e do esclarecimento de certas palavras e expressões relativas à percepção, contribuir positivamente para a compreensão da percepção.<sup>29</sup>

A doutrina dos *dados dos sentidos* pode ser assim enunciada: “nós nunca vemos, ou, de outro modo, percebemos (ou ‘sentimos’), ou, de qualquer maneira, nunca percebemos ou sentimos *diretamente* objetos materiais (ou coisas materiais), mas somente *dados dos sentidos* (ou nossas próprias idéias, impressões, *sensa*, percepções sensíveis, perceptos, etc.).” (SP, p. 08-09)

Austin argumenta que essa doutrina dos *dados dos sentidos* descuida-se do uso adequado da linguagem ordinária e da observação precisa dos fatos. Segundo Austin, alguns motivos do equívoco da doutrina dos *dados dos sentidos* são o significado limitado que os teóricos adeptos da doutrina conferem a alguns verbos perceptivos e a insistência na mesma série de exemplos. “Minha opinião geral sobre a teoria é a de que se trata de um ponto de vista *acadêmico* [ou *filosófico*], imputável, primeiro, a uma obsessão por poucas palavras, cujos usos são simplificados em excesso e não são realmente entendidos, cuidadosamente estudados ou corretamente descritos; e, segundo,

---

<sup>29</sup> A respeito do tema “percepção”, ver Smith, P., 1999. Smith procura mostrar que a filosofia não consegue apresentar um modelo satisfatório para a nossa percepção dos objetos físicos e propõe “uma solução cética para o problema do mundo exterior.”



a uma obsessão com uns tantos ‘fatos’ mal estudados (e quase sempre os mesmos).” (SP, p. 09) No campo da linguagem, denomina as principais expressões dessa doutrina como *falácias sedutoras*. No campo dos fatos, considera os exemplos usados pelos seus autores como insuficientes para os propósitos visados. “[A]s palavras correntes são muito mais sutis em seus usos, e marcam muito mais distinções do que as vislumbradas pelos filósofos, e os fatos da percepção, tal como descobertos, por exemplo, pelos psicólogos, mas também pelo comum dos mortais, são muito mais diversos e complexos do que se tem pensado.” (SP, p. 10)

Pode-se apresentar as críticas de Austin, segundo nos parece, em torno de quatro pontos principais. São eles: 1) considerações gerais sobre o homem comum; 2) o argumento da ilusão; 3) os *dados dos sentidos* como solução lingüística; 4) o duplo sentido do verbo “perceber”. Austin quer mostrar que a análise adequada de cada um deles evidenciará que todos estão, de um modo ou de outro, incorretos.

### **1. Considerações gerais sobre o homem comum**

Ayer acredita que a teoria dos *dados dos sentidos* é uma resposta razoável ao problema da percepção, isto é, à clássica indagação: “como podemos perceber os objetos físicos?” Os filósofos realistas insistem em dizer que os sentidos dão conta de resolver esse problema, pois é por meio deles que se apreende a realidade. Desse modo, para os realistas, os objetos físicos são *diretamente* percebidos.

No entanto, de acordo com Ayer, os filósofos que, como ele, defendem a doutrina dos *dados dos sentidos* não consideram a resposta realista satisfatória, pois não é correto dizer que percebemos tais objetos *diretamente*.

É verdade que eles [os filósofos que se têm se preocupado com a percepção], em geral, concedem que nossas crenças na existência de coisas materiais está bem fundamentada; alguns deles, sem dúvida, diriam que em algumas ocasiões nós certamente conhecemos a verdade de proposições tais como ‘isto é um cigarro’ ou ‘isto é uma caneta’. Mas mesmo eles não estão preparados para admitir que tais objetos como canetas e cigarros são diretamente percebidos. (Ayer 1964, p. 2)

A hesitação em conceder que os objetos, ou as *coisas materiais*, são *diretamente* percebidos se dá, principalmente, em razão do argumento da ilusão. De acordo com esse argumento, algumas crenças do homem comum estão em conflito com os fatos empíricos. O exame de tal argumento levará os filósofos adeptos da doutrina

dos *dados dos sentidos* a concluir que tudo o que pode ser *diretamente* percebido são *dados dos sentidos*; ninguém tem acesso direto à *coisa material*. Antes, porém, da discussão do argumento da ilusão, convém considerar a defesa que Austin faz do homem comum.

Os filósofos que apóiam a doutrina dos *dados dos sentidos* dizem que o homem comum falha em explicar porque nós nunca percebemos *diretamente* as *coisas materiais*, mas somente os *dados dos sentidos*. Segundo Austin, há nessa posição um evidente contraste entre o que o homem comum acredita e o que os filósofos adeptos da doutrina enunciam, um contraste que revela falhas na fundamentação da doutrina filosófica.

A dicotomia “*dados dos sentidos* versus *coisa material*” é, para Austin, uma invenção filosófica infeliz. Os teóricos dos *dados dos sentidos*, dentre eles Ayer, agrupam todos os tipos de coisas que são percebidas em um único tipo: as *coisas materiais*. Em seguida, argumentam que elas só podem ser *indiretamente* percebidas. E criam, para atender essa tese, outra entidade, os *dados dos sentidos*, que, segundo eles, explicam tudo o que é percebido pela percepção direta. Austin denominou o que esses teóricos chamam de *coisas materiais* de “peças de mobiliário ou espécimes de produtos têxteis e afins de tamanho moderado”. (SP, p. 16) Essa ironia de Austin se deve ao fato de que os adeptos dessa dicotomia fundamentam seus argumentos sempre a partir dos mesmos exemplos: mesas, cadeiras, canetas, e outros objetos semelhantes.

O problema está, principalmente, no reduzido número de fatos em que se apóiam os fundadores dessa doutrina. E, além disso, da análise apressada e, consequentemente, equivocada, que apresentam desses fatos.

Ocorre que não há, explica Austin, uma única espécie de coisas que o homem comum percebe, mas inúmeras. E essas inúmeras espécies de coisas percebidas são de diferentes espécies, de modo que é impossível reuni-las todas sob um único gênero, as *coisas materiais*. Classificar coisas tais como nuvens, sombras, arco-íris e imagens sob a mesma rubrica, *coisas materiais*, causaria, no mínimo, estranheza.

Não existe *uma* espécie de coisas que nós percebemos, mas muitas espécies *diferentes*, cujo número pode ser reduzido (se é que pode) pela investigação científica, e não pela filosofia: sob muitos aspectos, mas não sob todos, canetas são muito diferente de arco-íris, e estes são diferentes sob muitos aspectos, mas não sob todos os aspectos, das imagens consecutivas que, por sua vez, sob muitos aspectos, mas não todos, são diferentes de imagens na tela do cinema... (SP, p. 11)

Dizer que o homem comum supõe perceber *coisas materiais* ao invés de *dados dos sentidos* é, argumenta Austin, considerá-lo ingênuo. E não só. É também julgá-lo sempre errado. O tempo todo. O homem comum, segundo os teóricos da doutrina, acredita que sempre percebe *coisas materiais* quando a verdade, dizem, deve ser o contrário: ele nunca percebe *coisas materiais*, mas sempre *dados dos sentidos*. Austin suspeita de tais conceitos filosóficos, e diz que, apesar da possibilidade de o homem comum ter, algumas vezes, falsas crenças, não é correto lhe atribuir tal ingenuidade. Austin quer mostrar que os fatos empíricos não conflitam com o conhecimento do homem comum e, ainda, que conceitos filosóficos mal fundamentados não permitem entender a riqueza da percepção.

## 2. O argumento da ilusão

Passemos agora ao exame do argumento da ilusão, que surge com a questão da percepção sensível. Ayer divide as percepções sensíveis em dois tipos, de acordo com o seu valor de verdade: por um lado, existem as percepções sensíveis *enganosas* e, por outro, as percepções sensíveis *verídicas*. Chama de *enganosas* as percepções cujo objeto observado não tem as propriedades aparentes: é o que ocorre com as ilusões. A partir dessa distinção, Ayer constrói seu argumento em duas etapas. A primeira consiste em mostrar que, no caso das percepções *enganosas*, nós não percebemos *diretamente* os objetos físicos, mas os assim chamados *dados dos sentidos*. A segunda etapa visa estender essa conclusão para o caso das percepções *verídicas*.

Quando se discute se a percepção dos objetos exteriores, ou das *coisas materiais*, é *direta* ou *indireta*, os casos de ilusões são apontados como os principais obstáculos à teoria da percepção direta. É um fato que os objetos, em diferentes circunstâncias, variam as suas características aparentes. Assim, aparecem às vezes de um modo, outras vezes de modo diverso. Nota-se, então, que eles dependem do observador e das circunstâncias da experiência sensível. “Por exemplo, observa-se que uma moeda que parece circular de um ponto de vista pode parecer elíptica de outro; ou que um bastão que normalmente parece reto, quando imerso na água parece torto. Casos familiares de imagens no espelho, dupla visão e completa alucinação, como as miragens, são outros exemplos.” (Ayer 1964, p. 3)

Mas é absurdo, diz Ayer, atribuir propriedades incompatíveis ao mesmo objeto. Isso seria admitir que às vezes ele se apresenta como *x* e outras vezes como *não-x*.

Inferre-se disso que a percepção desses objetos não apreende o objeto tal qual ele é. O que é percebido nessas situações é simplesmente a aparência dos objetos. “Ao menos uma das aparências visuais é enganadora; pois o bastão não pode ser torto e reto. Todavia, mesmo no caso em que o que se vê não é a qualidade real de uma coisa material, supõe-se que alguma coisa é vista; e que é conveniente lhe dar um nome.” (Ayer 1964, p. 4) O nome atribuído a tais aparências passa a ser, então, *dado dos sentidos*.

O argumento da ilusão assim apresentado é o próprio fundamento da tese dos *dados dos sentidos*. Os *dados dos sentidos* passam a ser uma resposta possível e aparentemente adequada ao que é percebido nas ilusões.

A primeira etapa do argumento da ilusão apóia-se em exemplos bastante conhecidos de ilusões. Assim, o bastão reto que quando imerso na água parece torto; as miragens ou alucinações; a moeda redonda que parece elíptica de outro ponto de vista; imagens no espelho são os mais usados. Todos esses exemplos são a prova de que as propriedades dos objetos exteriores, ou então, das *coisas materiais*, dependem das condições do observador e das condições da observação. “Esse argumento, tal como é ordinariamente expresso, está baseado no fato de que as coisas materiais podem apresentar aparências diferentes a diferentes observadores, ou ao mesmo observador em condições diferentes, e que o caráter dessas aparências é em algum ponto causalmente determinado pelo estado das condições e pelo observador.” (Ayer 1964, p. 3)

De acordo com Ayer, o que a teoria explicita é que nessas situações há algo que não é parte do objeto exterior. Isto é, quando um bastão reto aparece torto dentro d’água, a aparência torta, ou quebrada, evidentemente não pertence ao bastão. Do mesmo modo, quando uma imagem está refletida no espelho sabe-se que não se trata da própria *coisa material*. Com a preocupação de dar um nome ao que aparece nesses casos excepcionais, pois há algo que aparece, os adeptos da teoria passam a chamar tais aparências de *dados dos sentidos*.

As percepções derivadas de ilusões, isto é, de situações anormais, são por ele chamadas de percepções *enganosas*. Nesses casos, o que é *diretamente* percebido são *dados dos sentidos*, já que a propriedade ou a coisa percebida não são reais ou existentes.

Ayer pretende estender a análise do *argumento da ilusão* para todos os casos de percepções sensíveis. Essa extensão se justificaria pela ausência de diferenças

qualitativas entre ambos os tipos de percepções, enganosas e verídicas. O próximo passo dos teóricos dos *dados dos sentidos* será, então, de acordo com Ayer, mostrar que não há diferença essencial entre ambos os tipos de percepções. Percepções *verídicas* e *enganosas* têm a mesma natureza. Assim, segundo a teoria, tudo o que é diretamente percebido são *dados dos sentidos*.

A prova para tal conclusão, de acordo com os teóricos dos *dados dos sentidos*, é que as experiências perceptivas são qualitativamente idênticas. Um bastão realmente torto e um bastão que aparece como torto por estar dentro d'água não apresentam diferença na qualidade da observação. Um indivíduo que sente dor num membro que já foi amputado tem uma dor similar àquele que sente uma dor em um membro real. A dor que ele sente não é diferente da dor que sentia no membro quando ainda o possuía. As miragens são exemplos de percepções *enganosas* que, devido à semelhança com a realidade, são tomadas como percepções *verídicas*. Quando alguém em pleno deserto percebe um oásis, a percepção de sua miragem é tão clara quanto a de um verdadeiro oásis, de modo que o indivíduo é persuadido a ir até ele. Alguns filósofos usam esses exemplos, diz Ayer, como prova da ausência de diferenças entre percepções *verídicas* e *enganosas*.

Outro ponto é que as percepções *verídicas*, assim como as *enganosas*, sofrem alterações de acordo com as condições externas ou com o observador. Um exemplo disso é um navio que parece pequeno de longe, mas quando se aproxima revela um tamanho bem maior. Há inúmeras percepções *enganosas* que mostram o navio pequeno; e, na mesma série de percepções, há finalmente uma percepção *verídica* que mostra o navio no seu tamanho real – grande. Aqui, argumenta Ayer, não é possível diferenciar as percepções *enganosas* da *verídica*. A semelhança observada entre a percepção *verídica* e a sua antecedente *enganosa* é a mesma observada entre essa última e a sua antecessora *enganosa*. Nas palavras de Austin, “isso vai implicar que a diferença qualitativa entre esta percepção [a *verídica*] e sua predecessora imediata [*enganosa*] será da mesma ordem que a diferença entre duas percepções enganosas quaisquer, que sejam contíguas na série.” (SP, p. 65)

Os teóricos da doutrina concluem desse modo, segundo Ayer, que, como as *coisas materiais* não podem apresentar qualidades incompatíveis, segue-se que não são elas o que se percebe *diretamente*. Então, o que é *diretamente* percebido são *dados dos sentidos*. “Podemos ter conhecimento indireto das propriedades das coisas materiais.

Mas esse conhecimento, seguramente, terá de ser obtido por meio dos *dados dos sentidos*, já que eles são os únicos objetos dos quais, em percepção sensível, podemos ter consciência imediata.” (Ayer 1964, p. 11)

Austin entende que Ayer apresenta as ilusões de modo absolutamente equivocado. O maior problema da doutrina dos *dados dos sentidos* estaria, sobretudo, nos fatos apontados como exemplos de algumas percepções sensíveis, que não são corretamente analisados.

Como já foi visto, os filósofos da doutrina criticada por Austin usam o argumento da ilusão para sugerir que todas as coisas que são percebidas são *dados dos sentidos*. A primeira parte do argumento começa por indicar que algumas percepções são *enganosas* e, por isso, o que é visto não é parte da *coisa material*. Imediatamente, passam a chamar essas ilusões de *dados dos sentidos*. Na segunda parte do argumento, equivalem percepções *verídicas* e *enganosas* e concluem que tudo o que é percebido são *dados dos sentidos*. Austin analisa as duas partes do argumento da ilusão.

Segundo Austin, o erro de análise já se manifesta na primeira parte do argumento: a apresentação de todos os fatos como “ilusões”. Nem todos são ilusões, diz Austin. Alguns são ilusões, outros são delusões. O principal defeito das análises de Ayer consiste precisamente na confusão entre ilusão e delusão. “Por que será que temos a tendência – se é que de fato a temos – a confundir ilusões com delusões? Bem, pelo menos em parte, sem dúvida os termos costumam ser usados de modo vago.” (SP, p. 36) Há, certamente, uma enorme diferença entre ambas, pois, enquanto a ilusão é pública, a delusão o não é. “Existem casos muito claros de *ilusão ótica*, como aquele em que de duas linhas de igual comprimento, uma parece mais comprida que a outra (...) ou a Mulher sem Cabeça no palco, apresentada de modo a parecer que não tem cabeça.” (SP, p. 34) Um exemplo de delusão é um indivíduo que vê ratos cor-de-rosa. Ou seja, as delusões pertencem apenas ao indivíduo que tem a experiência. Elas indicam algum problema pessoal, alguma perturbação sensitiva individual. “Casos típicos são os delírios persecutórios e as manias de grandeza. Tratam-se, basicamente, de crenças (e, portanto, talvez também de comportamento) em profundo estado de desequilíbrio, que provavelmente nada tem a ver com a percepção.” (SP, p. 35)

Ayer, no entanto, não diferencia ilusões e delusões. A maneira engenhosa como ele apresenta os exemplos confunde o leitor. “É preciso lembrar que Ayer toma o partido da delusão, ainda que o cite, junto com outros exemplos, como um caso de

ilusão. Não diz que o oásis parece estar onde não está, mas afirma, categoricamente, que ‘não existe.’ (SP, p. 37) É errôneo usar ordinariamente o termo ilusão para a maioria dos exemplos dados por Ayer que acompanham o argumento da ilusão. “O fato é que é difícil ver, em qualquer dos exemplos de Ayer, um caso de ilusão, a não ser que forcemos as coisas.” (SP, p. 34) Isso leva a uma formação errônea do que chamam de argumento da ilusão, pois, como Austin mostrou, há uma confusão no uso do termo “ilusão”.

Outro ponto importante que deve ser considerado, de acordo com Austin, é a familiaridade do homem com fatos anormais, como, por exemplo, o caso do remo reto que parece curvo dentro d’água. Quando o remo reto é imerso na água, a expectativa do observador será visualizar justamente um remo curvo. Na grande maioria dos casos, o indivíduo não somente tem a expectativa de ver o remo curvo como tem certeza de que o verá curvo. Não há, aí, uma ilusão, no sentido de que a percepção nos engana. Ao contrário, a percepção de um remo curvo, quando parcialmente imerso na água, apenas confirma nossas expectativas.

Mas o que é mais importante – efetivamente decisivo – para Austin, são as circunstâncias em que as experiências ocorrem. É preciso considerar a percepção como um todo, e não somente um aspecto isolado, destacado do contexto em que se insere. O bastão era reto e, de repente, quando colocado na água aparece torto. Note-se que ele só apresenta a aparência curva dentro d’água. Ao retirá-lo, volta a ser percebido como de fato é: reto. Não se deve julgar a percepção como *verídica* ou *enganosa* sem levar em consideração seu contexto. Ayer, ao separar a percepção de seu contexto, entende que certas percepções são enganosas, quando em verdade não o são.

*Não parece exatamente um bastão curvo, um bastão curvo fora d’água – no máximo, pode-se dizer que tem a aparência de um bastão curvo parcialmente imerso na água. Afinal, não temos como deixar de ver a água em que o bastão está parcialmente imerso. Sendo assim, o que é que, neste caso, é exatamente enganoso? O que há de errado, o que há de surpreendente, por pouco que seja, na idéia de um bastão ser reto e, às vezes, ter a aparência de curvo? Alguém imagina que, pelo fato de uma coisa ser reta, ela deva, com toda certeza, parecer reta o tempo todo e em todas as circunstâncias? (SP, p. 42)*

A imagem no espelho também não serve como exemplo de ilusão. As circunstâncias da experiência são quase sempre evidentes, argumenta Austin. Ninguém, com exceção das crianças, ou de um selvagem, procuraria a imagem atrás do espelho.

Logo que se avista um espelho, sabe-se bem que ele refletirá uma imagem. O espelho é fabricado para este fim. “Ver alguma coisa num espelho não é como ver um bolo numa vitrine. Mas segue-se daí, dado que meu corpo realmente não está atrás do espelho, que eu não esteja vendo uma coisa material? É evidente que não. Em primeiro lugar, posso ver o espelho. Posso ver o meu próprio corpo ‘indiretamente’, ou seja, no espelho. Posso também ver o reflexo do meu próprio corpo, ou, como diriam alguns, uma imagem especular.” (SP, p. 44-5) Novamente, não há ilusão, porque não há engano.

Quanto às miragens, Austin argumenta que se alguém pensa perceber um oásis que não existe realmente, não é necessário denominar sua percepção *enganosa* de *dado dos sentidos*. A linguagem ordinária já dispõe de um nome bastante conhecido para tais situações: “miragem”. Mas, naturalmente, “miragem” não se aplica aos casos, bastante diferentes, analisados nos parágrafos anteriores.

A conclusão de Austin para a primeira parte do argumento da ilusão pode ser, então, apresentada do seguinte modo: não há como reunir todos esses fatos sob uma mesma natureza, a “ilusão”. Tratam-se de espécies diferentes de percepções. Além disso, muitos deles sequer têm o caráter *enganoso*, como Ayer sugere. E, finalmente, no caso em que há engano, a linguagem ordinária chama-o de “miragem”, sem postular entidades filosóficas intermediárias.

O modo como a linguagem ordinária é usada não costuma identificar tudo o que é percebido pela categoria *coisas materiais*. Há uma infinidade de coisas diferentes que são percebidas. Podemos perceber não somente uma coisa, mas também suas propriedades (o remo reto); ou, então, podemos perceber essa mesma coisa com uma propriedade que ela não tem (o remo “curvo”, quando imerso na água); finalmente, podemos perceber uma coisa que não existe (como um oásis, em uma miragem). Igualmente, não cabe dizer que todas as “coisas” que percebemos são “coisas materiais”. Além de remos e mesas, percebemos coisas tais como arco-íris, sombras, imagens que dificilmente diríamos que são “coisas materiais”.

Na análise da segunda parte do argumento da ilusão, Austin reitera que os partidários da doutrina dos *dados dos sentidos* não estabelecem qualquer diferença intrínseca entre as percepções *verídicas* e as *enganosas*, razão pela qual enunciam que os dois tipos de percepções fundam-se em *dados dos sentidos*.

Em primeiro lugar, Austin não aceita a tese de Ayer de que a percepção só tem dois sentidos: *verídica* ou *enganosa*. Como dizer isso quando nem se sabe ao certo o



que é a percepção? Antes de classificar espécies, é preciso saber o que significa o gênero. Austin parece acusar Ayer de: i) assumir, sem argumentar, que há “percepções”, entendidas como entidades (os *dados dos sentidos*); ii) que essas entidades, os *dados dos sentidos*, são igualmente abrangentes e estão presentes em todos os casos de percepção. Mas, pergunta Austin, o que são percepções? São entidades? Devemos aceitar sua abrangência total?

Ayer usa o termo ‘percepções’ (que, a propósito, nunca é definido ou explicado), e aceita como verdadeiro, aqui e por toda parte, que existe algum tipo de entidade de que temos consciência em absolutamente todos os casos – a saber, as ‘percepções’, sejam elas enganosas ou verídicas. Mas é evidente que, se já fomos induzidos a engolir a idéia de que todo o caso, seja ele ‘enganoso’ ou ‘verídico’, nos fornece ‘percepções’, seria muito fácil nos deixar convencer do excesso de escrúpulos em que incorreríamos ao não absorvermos, também, os dados dos sentidos com a mesma abrangência. Mas, na verdade, nem nos foi dito o que *são* as ‘percepções’, e o pressuposto de sua ubiquidade foi introduzido sem explicações ou argumentos de qualquer espécie. (SP, p. 67)

Ayer aceita imediatamente tanto o pressuposto de que todas as percepções sensíveis são de um único tipo, quanto o pressuposto da divisão delas em dois tipos. “Não existe absolutamente *nada* que justifique nem o agrupamento desordenado das chamadas experiências ‘enganosas’, nem o das chamadas ‘verídicas’”. (SP, p. 67)

E o que dizer da qualidade das percepções? Segundo Ayer, não há absolutamente nenhuma diferença na qualidade de uma percepção *enganosa* e uma *verídica*. As características de ambas as percepções são exatamente as mesmas. Em uma palavra, a experiência de uma percepção *enganadora* é em tudo semelhante à experiência de uma percepção *verídica*. Austin protesta. Ele cita os sonhos para exemplificar que esse argumento não é assim tão evidente como supõe Ayer.

Segundo Austin, é de se esperar que Ayer classifique os sonhos como uma percepção de espécie *enganosa*. Então, terá ele que sustentar que os sonhos são qualitativamente idênticos ao estado de vigília. Mas como admitir isso sem espanto? É perfeitamente claro que a experiência do sonho apresenta muita diferença em relação à realidade.<sup>30</sup>

A próxima crítica de Austin diz respeito a um princípio aceito por Ayer, também sem maiores cuidados, o de que “quando duas coisas não têm a mesma

---

<sup>30</sup> Os argumentos de Austin relacionados à diferenciação entre sonho e vigília foram considerados no Cap. II.

natureza não podem ser semelhantes ou quase semelhantes. Se eu nunca tivesse visto um espelho, mas me dissessem (a) que em espelhos vêem-se as coisas refletidas, e (b) que os reflexos das coisas não são ‘genericamente o mesmo’ que as coisas, há alguma razão pela qual eu deva imediatamente *esperar* que exista uma enorme diferença ‘qualitativa’ entre ver as coisas e ver os seus reflexos? É evidente que não.” (SP, p. 70)

O fato de alguém nunca ter visto sua imagem no espelho, supondo antecipadamente que a imagem e o seu rosto não possuem a mesma natureza, não conduz à conclusão de que a imagem não deva ser semelhante ao rosto. O fato de a imagem e o rosto terem diferentes naturezas não significa que ambos não possam ser semelhantes. Achar semelhanças entre duas coisas de diferentes naturezas não deveria ser encarado com tanta perplexidade, insiste Austin. “Se me disserem que um limão é genericamente diferente de um pedaço de sabão, será que devo ‘esperar’ que nenhum pedaço de sabão possa jamais assemelhar-se a um limão? Por que deveria?” (SP, p. 70)

Há, ainda, outro princípio admitido por Ayer que deve ser examinado criticamente, no entender de Austin. Segundo esse princípio, se as percepções *enganosas* não fossem qualitativamente idênticas às *verídicas*, nunca ocorreria ilusão. Pois, se fosse possível diferenciar exatamente quais percepções são *enganosas*, dado que seriam distintas das *verídicas*, nunca faríamos um julgamento errôneo, ou mesmo confuso, do que é percebido. Seria evidente quais percepções seriam as *verídicas* e quais não. O que pensar desse princípio?

Acontece que nem sempre o sujeito é hábil o suficiente para dizer exatamente o que percebe. O fato de algumas vezes alguém não ser capaz de discernir uma percepção e, então, fazer um julgamento errado, não deve levar à conclusão de que a natureza do que foi efetivamente percebido é tão idêntica à natureza do que deveria ser percebido de fato, e que foi impossível a distinção. Pode dar-se o caso em que a percepção é perfeita e *verídica*, mas o sujeito que a percebe não ser capaz, ágil ou perito para reconhecer a experiência sensível em que se encontra; e vice-versa.

Do fato de que às vezes sou ‘iludido’, enganado e levado a não conseguir distinguir entre A e B não se segue, absolutamente, que A e B devam ser indiscerníveis. Se eu tivesse sido mais cuidadoso ou atento, talvez me tivesse dado conta da diferença; talvez seja porque não sirvo para distinguir coisas desse tipo (anos de produção vinícola, por exemplo); talvez, ainda, nunca tenha aprendido a estabelecer distinções entre elas, ou não tenha muita prática nisso. (SP, p. 71)

Finalmente, Austin volta a insistir em um aspecto fundamental das experiências: as circunstâncias em que elas ocorrem. Elas são imprescindíveis também aqui, na análise da segunda parte do argumento da ilusão. Desprezar as situações de cada experiência pode ser uma maneira de confundir percepções. Por exemplo, ignorar a água no exemplo do remo nela imerso e dar atenção somente ao remo é o caminho certo para considerar a percepção *enganadora* do remo curvo semelhante à percepção *verídica* do remo reto. Mas, se prestarmos atenção às circunstâncias, não sentiremos a tentação de dizer que a percepção *verídica* é semelhante à percepção *enganadora*. Por isso, não é nem um pouco razoável omitir as circunstâncias. A experiência depende, especialmente, das circunstâncias em que ela ocorre, ou, se se quiser, as circunstâncias em que acontecem os fatos são partes essenciais desses fatos.

### **3. Os dados dos sentidos como solução lingüística**

Ayer, em sua avaliação da doutrina dos *dados dos sentidos*, faz uma ressalva que julga indispensável: a doutrina dos *dados dos sentidos* é razoável somente se a natureza dos objetos percebidos for pensada como uma questão lingüística. Ou seja, não está em jogo, de um ponto de vista ontológico, a natureza real dos objetos. Não se trata de uma discussão que procura esclarecer se os objetos são físicos ou mentais. Discute-se somente a percepção dos objetos e, para a percepção, a linguagem dos *dados dos sentidos* é mais adequada. De acordo com Ayer, se a natureza dos objetos for pensada como uma questão de fato a doutrina dos *dados dos sentidos* não é conveniente. Vejamos mais de perto como ele entende esse ponto.

Segundo Ayer, aqueles que defendem a tese de que a natureza dos objetos deve ser considerada como uma questão de fato diferenciam duas ordens de situações: as ilusões e os casos normais. E dirão, desse modo, que nos casos de ilusões, e *somente* neles, é que se percebe o objeto *indiretamente*. Então, o que se perceberia *diretamente* nas ilusões seriam apenas as aparências do objeto. O objeto, ele mesmo, não poderia ser *diretamente* percebido. Se as percepções ilusórias fizessem parte do objeto, ele teria propriedades contraditórias. Exemplificam usando o caso da moeda que, sob determinado ponto de vista, aparece como redonda e, sob outro ponto de vista, aparece como elíptica. Isso não se passaria com os casos normais, pois nesses a percepção do objeto seria *direta*.

Mas, segundo *Ayer*, a natureza do objeto não deve ser tomada como questão de fato, pois, se o for, i) deveria haver uma diferença intrínseca entre as percepções *verídicas* e *enganosas*, e, sendo assim, haveria diferentes tipos de percepções, o que possibilitaria distingui-las; ii) dado que as percepções *verídicas* e *enganosas* apresentariam qualidades diversas, a diferença entre elas seria de natureza e não de grau (por força disso, não seriam capazes de formar uma série contínua); iii) a existência das *coisas materiais* não estaria de forma alguma vinculada a algum observador, pois elas existiriam e possuiriam características próprias independentemente de serem percebidas.

*Ayer* sustenta que, como mostra o argumento da ilusão, não é possível diferenciar as percepções *verídicas* das *enganosas*. E mais, que percepções *verídicas* e *enganosas* não têm diferenças qualitativas, vale dizer, têm a mesma natureza. Além disso, *Ayer* sustenta que também no caso de percepções *verídicas*, as coisas não são *diretamente* percebidas. Há casos em que as diferenças perceptivas são de grau, não de natureza, como se nota no caso do navio, já anteriormente citado, que de longe parece pequeno mas que de perto parece, e é de fato, grande. Por último, *Ayer* não admite que os objetos sejam independentes do observador. É que as percepções só são ilusórias por causa das circunstâncias e do observador.

Em primeiro lugar, quando se examinam os argumentos subsidiários que devem provar que o que percebemos quando nossas percepções são *verídicas* não pode ser genericamente diferente daquilo que percebemos quando elas são *enganosas*, descobre-se que cada um deles se fundamenta numa premissa que é, no mínimo, questionável. Aceita-se como certo que, se as percepções *verídicas* e as *enganosas* fossem percepções de objetos de tipos diferentes, elas sempre seriam qualitativamente distinguíveis; ou que elas não seriam, com respeito às suas qualidades e às condições de suas ocorrências, capazes de serem variadas em uma série contínua; ou, em terceiro lugar, que coisas materiais podem existir e ter propriedades sem serem causalmente dependentes de qualquer observador. (*Ayer* 1964, p. 12)

Portanto, conclui *Ayer*, a questão acerca dos *dados dos sentidos* não pode ser uma questão de fato, já que não há diferença intrínseca entre percepções *verídicas* e *enganosas*. Como vimos, para *Ayer*, as diferenças existentes entre as percepções são de grau e não de natureza. Assim, propõe *Ayer*, a teoria dos *dados dos sentidos* ofereceria somente uma linguagem mais precisa para descrever os fatos.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> No próximo item, veremos, com mais detalhes, de que maneira *Ayer* pretende que a linguagem dos *dados dos sentidos* seja mais precisa do que a linguagem ordinária.

Austin discorda da posição de Ayer. Para Austin, Ayer não pensa o “argumento da ilusão” apenas como uma questão lingüística, como se a doutrina dos *dados dos sentidos* fosse simplesmente um outro modo possível de falar acerca dos mesmos fatos. De modo algum, Ayer estaria enganado sobre a própria natureza de seu empreendimento. Para Austin, o modo como Ayer tenta provar que a questão é lingüística e não fatual já evidencia que ele trata a questão como fatual. É que, segundo Ayer, não existem “fatos empíricos”, ou melhor, não existem “fatos empíricos de coisas materiais”. Os “fatos empíricos” que existiriam seriam “fatos empíricos de dados dos sentidos”<sup>32</sup> e as únicas coisas perceptíveis seriam meras aparências.

Não existem, na opinião de Ayer – na sua *verdadeira* opinião – , outros ‘fatos empíricos’. O fato incontestável é que existem dados dos sentidos; essas entidades realmente existem, e são o que são; quaisquer outras entidades sobre as quais nos ocupássemos em *falar como se* existissem configurariam apenas uma questão de conveniência verbal, mas ‘os fatos aos quais se pretende que essas expressões remetam’ serão sempre fatos acerca de dados dos sentidos. (SP, p. 83-4)

Há também outro ponto importante a ser considerado, diz Austin. É a natureza da realidade. A constatação de Ayer de que o problema do argumento da ilusão deve ser uma questão lingüística, e não fatual, conduz Ayer à teoria das “duas linguagens”. Assim, a linguagem dos “dados dos sentidos” descreveria apenas as propriedades

---

<sup>32</sup> Posteriormente ao *The Foundations of Empirical Knowledge* (1940), Ayer parece ainda sustentar essa idéia: “Pode minha visão atual de uma mesa, considerada puramente nela mesma como uma experiência visual transitória, de modo concebível garantir que estou vendo alguma coisa que também é tangível, ou visível, para outros observadores? Pode ela até mesmo garantir que estou vendo algo que existe em outro tempo que não este, digamos algo feito de tais e tais materiais ou dotado de tais e tais propriedades causais ou servindo a tal e tal propósito? Parece-me evidente que não pode. Mas, se estas conclusões não são logicamente garantidas pelo conteúdo de minha atual experiência visual, estamos autorizados a dizer que elas o transcendem e é exatamente isso que pretendo dizer ao declarar que meu juízo que isso é uma mesa encerra uma inferência. Encerra uma inferência, não no sentido de que ela resulte de algum processo consciente de raciocínio, mas no sentido de que afirma mais do que pode logicamente ser implicado por qualquer explicação estrita da experiência sobre a qual ela se baseia. O que entendo aqui por explicação estrita é aquela que está vinculada à experiência no sentido de que ela descreve a qualidade 5do que é sensivelmente apresentado sem conduzir a qualquer outra implicação de qualquer espécie. Normalmente não formulamos tais proposições porque estamos interessados, não nos dados enquanto tais, mas nas interpretações que temos aprendido a dar-lhes. Não posso, contudo, descobrir qualquer razão lógica pela qual eles não deveriam ser formuláveis.” (Ayer 1975, p. 104. Os itálicos são meus.)

aparentes das “coisas materiais”, e nunca suas propriedades reais. Desse modo, o termo “real” é usado com um sentido único, geral, para qualificar todas as “coisas materiais”.

Austin não aceita esse uso do termo. Ele inicia uma minuciosa análise<sup>33</sup> sobre o termo “realidade”, ressaltando que, de um lado, “real” tem um uso normal e, de outro, um anormal. Primeiramente, considera que “real” é uma palavra normal e corriqueira. Há uma significação já estabelecida pela linguagem comum e não é tão simples assim alterar o seu significado. “Devemos estar sempre precavidos contra o hábito filosófico de rejeitar, como ‘não importantes’, alguns (ou mesmo todos) usos correntes de uma palavra, hábito este que torna a deturpação quase inevitável.” (SP, p. 89) Em seguida, observa que há também um uso anormal da palavra: “real” não apresenta um significado único do mesmo modo que “amarelo”, “cavalo” e “caminhada” apresentam. Para exemplificar esse uso anormal, Austin assemelha “real” com “críquete”:

considerem-se as expressões ‘bola de críquete’, ‘pá de críquete’, ‘pavilhão de críquete’, ‘tempo favorável ao críquete’. Alguém que não conhecesse críquete e estivesse obcecado com o uso de palavras ‘normais’, como ‘amarelo’, podia olhar fixamente para a bola, a pá, a edificação, a condição do tempo e tentar detectar a ‘qualidade comum’ que é atribuída a estas coisas pela presença do termo ‘críquete’. (SP, p. 90)

Esforçar-se por achar uma qualidade comum a todos esses usos de críquete é tão desnecessário quanto buscar uma qualidade comum ao termo “real”. Pode-se pensar em “pato real”, “creme real” ou “progresso real”. Todos esses usos possuem significados diferentes. Nesse sentido, Austin enumera quatro aspectos relevantes do uso de “real”:

a) “Real” é uma palavra que tem “fome” de substantivo: “real” não deve ser usado em fórmulas como “isto é real”, mas somente em fórmulas que contenham um substantivo, como “isto é um x real”. Para que a pergunta “é real ou não?” tenha sentido é necessário ter uma resposta para “que tipo de coisa real?”. “Podemos perfeitamente dizer de uma coisa que ela é cor-de-rosa sem conhecê-la, sem qualquer referência àquilo que ela é. Mas não é assim com ‘real’.” (SP, p. 96)

As expressões “estes diamantes são cor-de-rosa” e “estes diamantes são reais” parecem gramaticalmente semelhantes e ambas têm sentido. No entanto, se retirarmos o

---

<sup>33</sup> No capítulo anterior já foram expostas algumas análises de Austin sobre o termo “real”, referentes especialmente ao texto “Outras Mentes”.

substantivo teremos algo como “isto é cor-de-rosa” e “isto é real”. Vê-se, então, que a primeira continua com sentido, enquanto a segunda não. Dizer que algo é cor-de-rosa é possível mesmo quando não se sabe do quê se está falando; “real”, ao contrário, pede um substantivo.

b) “Real” é uma palavra que “veste calças”.<sup>34</sup> Ou seja, é necessário o “não-real” para que o “real” seja corretamente empregado. Isso porque o uso do termo “real” só tem sentido quando o substantivo que o acompanha possa também, de algum modo, não ser real. Um pato real, exemplifica Austin, é diferente de um pato de brinquedo ou de qualquer outra coisa que se assemelhe a um pato. Por isso é que, para ele, “real” é uma palavra que “veste calças”. O uso da palavra “real” significa que a análise do que é um *x* mostra também o que é um *não-x*. É necessário, por consequência, ter consciência de um “*x não-real*” para descobrir o que é um “*x real*”.

A afirmação de que algo é real, de que um tal e tal é real, só possui sentido definido à luz de um modo específico pelo qual podia *não* ser, ou *não* ter sido, real. ‘Um pato real’ difere do simples ‘um pato’ somente porque é usado para excluir vários modos de não ser um pato real – mas uma imitação, uma fotografia... Eis aí porque a tentativa de encontrar uma característica comum a todas as coisas que são, ou podiam ser, chamadas de ‘reais’ está fadada ao fracasso; a função de ‘real’ não é a de contribuir positivamente para a caracterização do que quer que seja, mas a de excluir possíveis modos de *não* ser real. (SP, p. 97-8)

c) “Real” é uma palavra “dimensionadora”: nesse aspecto, é o termo mais geral de todo um grupo de mesma espécie. Dentre esse grupo, Austin dá exemplos de termos como, do lado positivo, “vivo”, “verdadeiro” e “natural” e, do lado negativo, “artificial”, “falso”, “falsificado”.

Aqui surge um grande número de questões – nas quais não pretendo me deter – que dizem respeito à composição dessas famílias de palavras de ‘realidade’ e de palavras de ‘irrealidade’, e também a serem feitas entre seus membros individuais. Por exemplo, como é que a distinção entre creme real e creme sintético difere da distinção entre creme puro e creme falsificado? Por que os dentes falsos são chamados de ‘falsos’ em vez de, digamos, ‘artificiais’? E por que os membros artificiais são assim chamados, de *preferência* a ‘falsos’? (SP, p. 100)

d) “Real” é uma palavra “ajustadora”: ela ajusta outros termos de acordo com as exigências lingüísticas. As palavras ajustadoras são eficientes instrumentos para aumentar o uso de termos já conhecidos na linguagem. São também de grande utilidade,

---

<sup>34</sup> *Trouser-word*.

já que o vocabulário é reduzido em relação às inumeráveis situações a descrever. Austin também chama essas palavras de “dispositivos de flexibilidade”, devido ao fato de serem úteis para muitas palavras e em diversas situações. A palavra “como” é, segundo ele, o melhor exemplo. “ ‘Este animal é *como* um porco’. (‘Como’ é a grande palavra ajustadora, ou, dito de outro modo, o principal dispositivo de flexibilidade com a ajuda do qual, a despeito do limitado alcance de nosso vocabulário, sempre podemos evitar uma situação em que não tenhamos o que dizer.) E então, tendo dito desse animal que ele é *como* um porco, podemos prosseguir com a observação: ‘Mas não é *realmente* um porco’”. (SP, p. 102) Nesse sentido, mesmo que a situação não permita ao observador afirmar de modo seguro que “isto é um porco”, não é necessário substituir “porco” por outra palavra.

Vê-se, desde logo, que é uma questão difícil justificar o uso do termo “real”. A palavra “como” parece suficiente para as descrições que precisamos fazer em circunstâncias desconhecidas ou inesperadas. Então, indaga Austin, “por que precisamos de ‘real’ como palavra ajustadora, ao lado de ‘como’? Por que, exatamente, temos às vezes que dizer ‘é como um porco’, e, outras vezes, ‘não é um porco real’? Responder adequadamente a estas questões constituiria um grande avanço no sentido de tornar realmente claro o uso, o ‘significado’ de ‘real’.” (SP, p. 104)

Ao que parece, a própria interrogação a respeito de um objeto ser ou não real surge somente quando se quer excluir algo. Em outras palavras, a questão da realidade só aparece quando se faz um contraste do que não é real com o que é real. Desse modo, não há dúvidas gerais, pois “não se podem estabelecer critérios *gerais* para distinguir o real do não-real.” (SP, p. 104) As dúvidas acerca do que é possível perceber são específicas, razão pela qual o autor as considera solucionáveis. E isso se deve à possibilidade de escolher entre um diamante real em contraste com um artificial. Conclui-se, então, que real não deve ser usado, como sugere Ayer, para qualificar objetos em geral.<sup>35</sup>

Ayer comete um erro ao tentar elaborar uma definição geral para o termo “real”. O problema é que a análise dele sobre a realidade é restrita a uns poucos exemplos em que “real” é usado. Não basta dizer apenas que há duas espécies de percepções *enganadoras*: a qualitativamente *enganadora* – em que a qualidade da “coisa material” não existe, como a cor por exemplo – e a existencialmente *enganadora*

<sup>35</sup> Para uma crítica da teoria de Austin, ver Cabanchik, S. M., 2001.



– em que a própria “coisa material” não existe, como é o caso de um oásis – de modo que essas duas espécies fossem capazes de dizer tudo acerca da realidade. Há inúmeros outros casos que Ayer não analisa. Austin cita alguns, como um pato de chamariz, ou a cor real do cabelo.

Assim, o termo “real” nunca poderá ser expresso numa fórmula geral. Para saber exatamente o que se pergunta sobre o “real” deve-se considerar as circunstâncias de cada caso isolado. “[É] sempre fatal embarcar na explicação do uso de uma palavra sem considerar seriamente mais do que uma reduzida fração dos contextos em que ela é efetivamente usada. Neste caso, como em outros, Ayer parece ter sido encorajado a empreender essa tarefa fatal por uma propensão inicial a acreditar que a área pode ser nítida e exaustivamente dividida em duas.” (SP, p. 113-14)

A própria questão ontológica perde sentido, nessas análises de Austin. A expressão “a realidade” não possui um sentido unívoco, nem apresenta um sentido positivo e autônomo. Ao contrário, “real” tem um sentido negativo e dependente. Se é assim, não cabe mais discutir sobre a “Natureza da Realidade” (SP, p. 87) e a referência a uma suposta natureza da realidade deve certamente ser tomada como ironia.<sup>36</sup>

#### **4. O duplo sentido do verbo “perceber”**

Ao dizer que a teoria dos “dados dos sentidos” é uma solução lingüística para o problema da ilusão, Ayer pretende apontar que essa teoria não é a única alternativa possível. A doutrina não revela nenhuma novidade em relação aos fatos. Um teórico dos “dados dos sentidos” e um homem comum observam os mesmos fatos. O que muda é a linguagem que cada um utilizará para descrevê-los. É que, para Ayer, a linguagem ordinária não apresenta o rigor de uma linguagem adequada à questão da percepção. O que não significa, todavia, que ela não possa ser usada para outros propósitos. Também é possível, evidentemente, falar acerca da percepção dos fatos usando a linguagem ordinária, mas, antes disso, é necessário desfazer algumas contradições aparentes que alguns teóricos dos dados dos sentidos costumam imputar à linguagem ordinária, diz Ayer.

O caso do remo imerso na água serve para ilustrar esse ponto. O homem comum, que percebe um remo reto fora da água, diria que percebe um remo curvo,

---

<sup>36</sup> Cabanchik, 2001, p. 33, parece levar a sério a expressão “a Natureza da Realidade”.

quando o imergimos na água. Mas, dado que o remo não é curvo e que não há diferença nas qualidades das percepções do remo, o homem comum teria de atribuir qualidades incompatíveis ao mesmo objeto, pois o remo não pode ser reto e curvo ao mesmo tempo. Percebendo o remo ora reto, ora curvo, e sendo incapaz de distinguir dois sentidos do verbo “perceber”, ele se veria forçado a dizer que o remo é reto e curvo, uma vez que se julga, usualmente, que o que percebemos está no objeto percebido, isto é, que somente percebemos o que existe realmente.

O uso da linguagem ordinária, contudo, não é contraditório assim, afirma Ayer. Uma análise dos verbos perceptivos, como “perceber”, “ver”, “tatear”, etc., é capaz de desfazer esse engano. O uso do verbo “perceber”, por exemplo, indicaria dois sentidos diferentes. Em um sentido, o verbo implica existência e, no outro, não a implica. O erro dos que julgam que linguagem ordinária é contraditória está em confundir os dois sentidos. Dito de outro modo, é perfeitamente correto e inteligível dizer “eu percebo um bastão curvo”, pois há um sentido corrente em que perceber não implica existir. E se, depois, percebe-se que o bastão era de fato reto, diz-se “pensei que o bastão era curvo, mas ele era realmente reto”. O fato, isto é, o bastão reto que imerso na água parece curvo, é o mesmo. Mudam as convenções de linguagem segundo as quais descrevemos esse fato. Uma linguagem diz que o que é percebido é um dado dos sentidos, enquanto a outra diz que é o objeto sem existência real, ou o objeto sem a propriedade que percebemos. No primeiro caso, a percepção implica a existência do percebido (um *dado dos sentidos*); no segundo caso, não implica, já que o remo não é curvo.

Do mesmo modo, Ayer identifica dois sentidos do verbo “ver”. “Eu vejo uma estrela”, ou “eu vejo uma mancha prateada”. Mas como justificar o fato de ver uma estrela e, em outro sentido, uma mancha prateada? A resposta é que, no primeiro sentido, em “ver uma estrela”, “ver” implica existir; já no segundo sentido, em “ver uma mancha prateada”, “ver” não significa existir. Dizer de um objeto que ele existe não é dizer que ele necessariamente deva ter as características *aparentes*. E ainda, ver algo não implica necessariamente a existência, como no caso da mancha prateada e também do bastão torto.

É importante ressaltar ainda, segundo Ayer, que a linguagem ordinária usualmente não exige atenção aos dois sentidos. Geralmente, os fatos são descritos de outro modo. Ao invés de falar “é uma mancha prateada” – quando na verdade trata-se de uma estrela – costuma-se dizer “*parece ser* uma mancha prateada”.

O ponto importante a perceber é que nós não requeremos os dois usos a fim de descrever os fatos. Vamos supor que, no nosso exemplo, o homem decide usar a palavra ‘ver’ somente no sentido em que ele está justificado em dizer que ele vê a estrela. Como, então, ele expressa o fato que o que ele vê em outro sentido é um ponto não maior que uma moeda de seis pence? Simplesmente usando a palavra ‘parece ser’ ao invés de ‘é’. E esta terminologia da ‘aparência’ é algo que nós freqüentemente usamos na descrição de fatos desse tipo. (Ayer 1964, p. 23)

Para os teóricos dos *dados dos sentidos*, a linguagem ordinária é ambígua; por isso, preferem um modo de falar mais preciso e rigoroso. Usam, então, o verbo “perceber” e todos os outros verbos perceptivos sempre pressupondo existência. Mas isso, segundo Ayer, é apenas questão de simpatia por um método descritivo. Nenhum dos dois modos de falar envolve a verdade ou a falsidade dos fatos. Os fatos são os mesmos, independentemente da linguagem usada para descrevê-los. Para um bastão curvo dentro d’água, pode-se dizer tanto que “um bastão que *parece* curvo é percebido”, quanto que “um ‘dado dos sentidos’ é percebido”. Assim, argumenta Ayer, a linguagem dos “dados dos sentidos” não envolve nenhuma descoberta fatural. É apenas uma recomendação do uso de uma linguagem.

O filósofo que diz que está vendo um dado dos sentidos em um caso onde a maioria das pessoas diriam que estão vendo uma coisa material não está contradizendo a opinião dada sobre nenhuma questão de fato. Ele não está propondo uma nova hipótese que poderia ser verificada ou refutada empiricamente. O que ele está fazendo é simplesmente recomendar um novo uso verbal. Ele está nos propondo que, ao invés de falar, por exemplo, de ver um bastão reto que parece torto, ou de ver um oásis quando não há nenhum, nós devemos falar de ver um dado dos sentidos que realmente tem a qualidade de ser torto, e que pertence a um bastão reto, ou de ver um dado dos sentidos que realmente tem as qualidades que são características da aparência de um oásis, mas que não pertence a nenhuma coisa material. Se aceitarmos essa recomendação não será porque a linguagem ordinária é imperfeita, no sentido que ela não nos fornece os significados para descrever todos os fatos, ou no sentido que ela nos obriga a descrever erroneamente alguns deles; mas simplesmente porque ela não é, para o propósito em questão, um instrumento tão bom quanto a linguagem dos dados dos sentidos. (Ayer 1964, p. 25-6)

Austin não aceita a tese do duplo sentido. Não há dois sentidos do verbo “perceber”, um que implica existência do objeto e outro que não a implica. “Numa visita ao zoológico, posso dizer ‘é um leão’, apontando para um dos animais. E também posso dizer, apontando para um foto em meu álbum: ‘é um leão’. Será que isso mostra que a palavra ‘leão’ tem *dois sentidos* – um que remete ao animal, e outro que remete à imagem de um animal? É evidente que não.” (SP, p. 124) O verbo “perceber” apresenta

um único sentido na linguagem ordinária. Ayer utiliza o exemplo da estrela e da mancha prateada sugerindo que quando alguém diz “vejo uma mancha prateada” o verbo “ver” não implica *existência*. Mas, diz Austin, é evidente que essa afirmação “implica a existência da mancha.” (SP, p.127) E, do mesmo modo que não há esse sentido de “ver”, não há tampouco o outro sentido, em que “ver” implica a *qualidade* de *não ser maior que uma moeda de seis pence*. “O fato é que, da mesma forma que *não* existe um ‘sentido’ de ‘ver’ segundo o qual aquilo que é visto ‘não precisa existir de forma alguma’, também *não* existe sentido de ‘ver’, nem o mesmo nem qualquer outro, no qual seja impossível que o que é visto ‘deva parecer ter qualidades que realmente não tem’.” (SP, p. 129-30)

Para explicar os exemplos de Ayer, em vez de introduzirmos dois sentidos de “perceber” ou “ver”, podemos simplesmente dizer que esses verbos têm diferentes implicações conforme a construção da frase. Segundo Austin, “tudo indica que seria melhor dizer que as implicações de ‘perceber’ podem diferir em diferentes *construções*, e não apenas afirmar que existem dois *sentidos* de ‘perceber’.” (SP, p. 123) No caso da visão dupla, Ayer usa as frases “estou percebendo dois pedaços de papel” e “se dois pedaços de papel *são realmente percebidos...*” como se a segunda frase fosse consequência da primeira. Ayer muda a construção da frase sem dar a devida atenção às implicações envolvidas em cada construção. Ora, argumenta Austin, “mesmo que ‘Percebo dois papéis’ não precise querer dizer que *existem* dois pedaços de papel, parece que ‘Dois pedaços de papel são realmente percebidos’ *não* é compatível com o fato de ali existir apenas um.” (SP, p. 123)

Naturalmente, pode-se ampliar ou estender o uso de uma palavra para circunstâncias especiais, sem que isso implique que se trate de um novo sentido da palavra. Além do cuidado com a construção da frase, é importante observar as circunstâncias em que os objetos são percebidos. Não há dúvida de que o caso da visão dupla é uma situação especial, similar ao de uma pessoa que, em delírio, vê ratos cor-de-rosa. O fato “de que uma situação excepcional possa induzir-me a usar palavras essencialmente apropriadas a uma situação diferente e normal não basta para estabelecer que, em geral, existam dois *sentidos* diferentes e normais (‘corretos e familiares’) das palavras, ou de uma só das palavras que uso.” (SP, p. 123)

Não obstante, Ayer, apesar de admitir que suas conclusões no *The Foundations of Empirical Knowledge* foram precipitadas, acredita que a teoria dos *dados dos*

*sentidos* sobrevive à análise crítica de Austin. Apesar de alguns argumentos de Austin serem bem fundamentados, eles não são suficientes, segundo Ayer, para refutar a sua doutrina. Considerarei alguns pontos principais da discussão de Ayer.

a) Considerações gerais de Austin sobre o homem comum. Ayer não considera um problema os filósofos tomarem como exemplos do que é percebido “espécimes de tamanho médio dos gêneros secos”, tais como mesas e cadeiras. O argumento dele é o seguinte: o homem comum acredita que percebe de modo *direto* esses tipos de objetos, freqüentemente citados pelos filósofos, do mesmo modo que acredita que percebe todos os outros tipos de coisas listadas por Austin, como nuvens, sombras, arco-íris, vozes etc. Desse modo, observam-se três propriedades comuns nas coisas que o homem comum percebe: são acessíveis a mais de um sentido; são públicas; e existem sem que sejam necessariamente percebidas.

Das três, a propriedade de ser acessível a mais de um sentido é a menos universal. Entre os objetos da lista de *Austin*, ela não é possuída pelas sombras e pelos arco-íris, que são acessíveis somente à visão, ou pelas vozes, que apenas podem ser ouvidas, e possivelmente nem pelos filmes nas telas, pois se pode argumentar que só se pode tocar a tela e não o filme. Entretanto, a maioria das coisas que podem ser pensadas como visíveis também o são como tangíveis. As outras duas propriedades pertencem a tudo o que normalmente é dito ser percebido, com exceção das imagens mentais, dos sentimentos corpóreos e das alucinações pessoais, caso possam ser considerados objetos de percepção. É preciso notar também que geralmente elas se harmonizam, no sentido de que quase tudo o que é pensado como perceptível por mais de um observador é pensado também como capaz de existir sem ser percebido. (Ayer 1975, p. 90)

Com isso, Ayer argumenta que o fato de os filósofos usarem sempre os mesmos exemplos não compromete a conclusão. Se eles considerassem todos os exemplos listados por Austin, a conclusão permaneceria a mesma. Uma teoria da percepção que compreenda os “objetos de tamanho moderado de gênero seco” também alcançará outros objetos.

Entretanto, Ayer não explica claramente como se daria tal abrangência. Persiste no erro de agrupar absolutamente todas as coisas perceptíveis sob o título de “coisas materiais”. Assim, a crítica primeira de Austin permanece de pé: “simplificação excessiva, esquematização e constante repetição da mesma série de ‘exemplos’ estéreis...” (SP, p. 10) Há muitas espécies diferentes de coisas percebidas: sombras, vozes, rios, imagens no cinema etc., e parece, no mínimo, estranho chamar de “coisas materiais”.

Segundo Austin, o homem comum não é um realista ingênuo e os fatos empíricos não conflitam com suas crenças. Se os filósofos que sustentam a doutrina dos “dados dos sentidos” o consideraram ingênuo, é porque eles limitaram suas análises a um reduzido número de fatos e, mesmo estes, não foram corretamente investigados e descritos. Para L. W. Forguson “Ayer não compreendeu adequadamente as objeções primárias de Austin à teoria dos dados dos sentidos.” (Forguson 1969, p. 341)

b) Julgamento perceptivo ordinário: Austin defendeu que as afirmações feitas em condições absolutamente normais e na ausência de qualquer razão especial de dúvida são corretas. Nesse caso, quando estou diante de uma cadeira e afirmo categoricamente “isto é uma cadeira”, estou certa. Não há nenhum elemento de incerteza nessa experiência. Meu julgamento perceptivo foi exato. Ayer, entretanto, encontra, mesmo nesse tipo de experiência, um elemento de incerteza: a experiência poderia ter ocorrido mesmo na ausência da cadeira. Desse modo, a existência da cadeira pode ser colocada em dúvida. Mesmo tendo toda a certeza do fato, no seu grau mais alto, a existência permanece em dúvida.

Segundo Ayer, o ponto dessa questão é puramente lógico. A existência do objeto não é logicamente dedutível da experiência. Por mais perfeita e completa que sejam as condições da experiência, ela nunca poderá garantir a existência do objeto. A afirmação “isto é uma cadeira” pode ser enunciada por alguém que se encontra ou não diante dela. Pode-se afirmar a existência da cadeira, ou de qualquer outro objeto, diz Ayer, mesmo quando o objeto não existe. Pois quem afirma pode estar enganado ou hipnotizado. A experiência que fornece o julgamento verdadeiro é logicamente consistente com aquela que dá o julgamento falso. Desse modo, não basta um bom observador, com condições favoráveis – boa distância, bons olhos, boa iluminação – para deduzir a existência do objeto. Nenhum número finito de enunciados observacionais descritivos resultará logicamente na existência de algo. “Assim, quando os teóricos dos dados dos sentidos dizem que mesmo nas condições mais favoráveis de percepção a existência da cadeira continua incerta, o que deve ser entendido é que o enunciado de que a cadeira existe não se segue logicamente de nenhum enunciado, ou de nenhum número finito de enunciados, que são limitados a descrever o conteúdo da experiência do observador.” (Ayer 1969, p. 286)

Dito de outro modo, quando um julgamento perceptivo é feito – como “isto é uma cadeira” – ele não abrange apenas o “conteúdo da experiência”, ou a percepção

imediate do que é visto. Ele vai muito além da evidência. O julgamento perceptivo não é indefinido; além da experiência imediata, ele identifica também o tipo específico do objeto. E essa especificidade, argumenta Ayer, carrega uma série de propriedades que não fazem parte do “conteúdo da experiência”, isto é, que são apenas supostas como pertencentes ao objeto.

“Eu vejo uma maçã”, de acordo com Ayer, é um exemplo de uma afirmação em que nem todas as propriedades do objeto são percebidas. Tal afirmação traz a suposição de o objeto ser sólido, macio, suculento etc.; e, também, suposições negativas como não ser de plástico, não ser líquido, e assim por diante. É que quando alguém percebe uma maçã, diz Ayer, o seu julgamento perceptivo não se limita simplesmente à observação visual, ou ao “conteúdo da experiência”. O que é visto imediatamente são apenas algumas propriedades do objeto. Em uma palavra, vê-se a *aparência*; as propriedades essenciais do objeto não são percebidas. “É perfeitamente correto para eu dizer que eu vejo a maçã: mas isto prova somente o ponto em que fazendo um enunciado deste tipo eu me comprometo com a existência de muito mais do que eu estritamente vejo.” (Ayer 1969, p. 292)

Ayer quer chegar ao seguinte ponto: um único ato de percepção – como a experiência perceptiva de ver uma maçã – não pode proporcionar a totalidade de suposições necessárias para a identificação do objeto. A simples visão de uma maçã, ou do que quer que seja, não implica aquelas três propriedades que ele considerou fundamentais para a percepção de um objeto: ser acessível a mais de um sentido, a mais de um observador e existir sem ser percebido.

Se assim é, e é assim para Ayer, a percepção revela tão somente as aparências do objeto – “isto é uma maçã”. Então, uma linguagem que trabalhe com o que realmente é percebido, ou seja, com as *aparências*, é mais adequada, pois as afirmações ordinárias não nomeiam exatamente o que é visto; elas ocultam a possibilidade da inexistência do objeto. Ayer, então, sugere denominar as afirmações sobre o que é percebido de “afirmações experienciais”. A “afirmação experiencial”, ao contrário da ordinária, refere-se tão somente ao “conteúdo da experiência”. “É possível formular um enunciado que não vai além da evidência, no sentido em que não incluem nenhuma implicação sobre o *status* do que é visto. Uma afirmação desse tipo, que eu proponho chamar de “afirmação experiencial”, simplesmente registra a presença de um padrão visual”. (Ayer 1969, p. 286)

Desse modo, têm-se, de um lado, as “afirmações experienciais” – que se referem exclusivamente ao “conteúdo da experiência”, isto é, ao que é dado no “padrão visual” da percepção – e de outro, as afirmações ordinárias – que são os resultados dos julgamentos perceptivos; estes, por sua vez, vão muito além da evidência.

Entretanto, segundo Austin, o bom resultado de uma determinada afirmação não depende “do *tipo de frase* que uso ao fazer a afirmação, mas de quais são as *circunstâncias* em que a faço”. (SP, p. 150) Assim, não é a “afirmação experiencial” – que por ser, segundo Ayer, uma linguagem mais precisa – que fará a diferença. Ayer crê, ainda, que o conteúdo ou sentido de uma frase depende dela isoladamente, fora de todo e qualquer contexto; para Austin, entretanto, uma frase não tem sentido fora do seu uso ou emprego em determinadas circunstâncias.

A finalidade de Ayer no uso da linguagem dos *dados dos sentidos* não é, diz Austin, apenas sugerir um novo modo de falar, mais adequado e correto, que evite as ambigüidades do vocabulário comum; tais ambigüidades, como procurou mostrar, não existem. A finalidade é, em especial, encontrar ou formular uma linguagem perfeita. Eis a verdadeira razão da necessidade da nova linguagem: a busca do incorrigível.

No entanto, Austin observa que a afirmação “isto é um porco”, dita por alguém que está em circunstâncias perfeitamente adequadas para assegurá-la, é tão incorrigível quanto qualquer outra, por mais cautelosa que essa outra seja no que diz respeito às aparências. “Agora parece-me estar vendo algo como um porco” é incorrigível da mesma forma que “isto é um porco”. “Uma vez abandonada a idéia de que existe um *tipo de frase* especial que é incorrigível *enquanto tal*, podemos muito bem admitir que *muitos* tipos de frases podem ser utilizados para enunciados afirmativos que são, *de fato*, incorrigíveis – no sentido em que, ao serem formulados, as circunstâncias são tais que esses enunciados são completa, definitiva e irrevogavelmente verdadeiros”. (SP, p. 151)

A linguagem por si só não é incorrigível. Não há nenhum tipo de fórmula gramatical que resulte em enunciados ideais. A grande dificuldade de tal empreendimento é que a linguagem não é isolada dos fatos. A linguagem não se limita apenas a sentenças descritas por um sujeito. Ela é, acima de tudo, dependente das circunstâncias.

Outro ponto que, segundo Austin, merece um exame mais cuidadoso são as evidências da experiência. Para Austin, só se buscam evidências, ou indícios, quando a



própria coisa não está presente. Ayer comete o erro de tomar a visão de um objeto – da cadeira, por exemplo – como indício de algo que poderia estar ausente. E isso não é assim, adverte Austin. Uma afirmação que observa as circunstâncias não necessita basear-se em evidências. Causaria estranheza alguém duvidar dessa afirmação sem ter boas razões para isso.

Desse modo, não é correto dizer, como disse Ayer, que se tem evidência da cadeira. Têm-se evidências somente em situações em que não é possível observar a própria coisa, ou seja, situações que fornecem simplesmente indícios do que se espera encontrar.

A situação na qual se poderia dizer, com propriedade, que possuo *evidências* para afirmar que determinado animal é um porco é, por exemplo, aquela em que o próprio animal não está à vista, mas posso ver inúmeras pegadas semelhantes às de um porco nos arredores do local onde ele fica. Se encontro alguns balões de ração para porco, as evidências aumentam, e os ruídos e o cheiro podem fornecer mais indícios. Mas, se o animal aparece e se mostra plenamente visível, não há porque reunir mais indícios; o seu aparecimento não me fornece mais uma *evidência* de que se trata de um porco, agora posso simplesmente *ver* que é um desses animais, a questão está decidida. (SP, p. 152)

Olhar algo em condições normais não é, então, ter evidências, é vê-lo realmente. Mas, de acordo com os enunciados experienciais de Ayer, que dizem o “conteúdo da experiência, o que deveria ser dito não é “vejo um porco”, mas sim “parece (suponho) que vejo um porco”.

Ayer, contudo, insiste em que, para a doutrina dos “dados dos sentidos”, a questão da existência do objeto é lógica. E insistindo nisso, insiste também em que as afirmações ordinárias vão além da evidência. Para ele, dizer que os julgamentos perceptivos vão além da evidência é dizer que eles são baseados em “inferências indutivas” passadas. “Não vejo como pode razoavelmente ser negado que nossos julgamentos ordinários de percepção vão além da evidência em que eles são baseados. Outro modo de expressar esse fato seria dizer que eles são as conclusões das inferências indutivas.” (Ayer 1969, p. 293)

Desse modo, segundo Ayer, os julgamentos perceptivos ordinários envolvem hipóteses sobre outras propriedades do objeto identificado que não são acessíveis à percepção imediata, pois dependem também de outros sentidos ou mesmo de outros observadores, como por exemplo implicações sobre sua constituição, seu formato ou

sua história. E mesmo as hipóteses que são garantidas como verdadeiras unicamente por meio da visão envolvem também conhecimento e crenças passadas.

Forguson argumenta que, se Ayer define os fatos que apreendemos como inferências indutivas passadas porque envolvem conhecimento passado, então caminhar e falar são também inferenciais, pois também dependem de conhecimento anterior. Nesse sentido, a percepção inferencial será como uma espécie de “taquigrafia” de fatos inacessíveis à percepção imediata. É provável, diz Forguson, que Ayer concorde com isso. (Forguson 1969, p. 318)

A crítica de Forguson, entretanto, é outra. Trata-se de negar as implicações dos enunciados sobre o mundo e que esses enunciados, por sua vez, sejam implicações de enunciados perceptivos. Forguson argumenta que a afirmação de que “isto é uma mesa” não é nenhuma conclusão a partir de enunciados perceptivos. Se há conclusão, essa diz respeito apenas à identificação do objeto percebido. “Minha conclusão é a *identificação* do que eu vejo. Eu não concluo realmente nada sobre todas as outras coisas implicadas pela minha conclusão. Eu, provavelmente, nem mesmo penso nada sobre elas.” (Forguson 1969, p. 319) Mesmo admitindo, continua Forguson, tudo o que Ayer considerou sobre os indícios visuais e os “conteúdos da experiência”, não há razão para negar a afirmação “isto é uma mesa”. Pois, admitindo que isto “parece” minha mesa e que todas as outras características relevantes do contexto, como conhecimento passado, são compatíveis com minha afirmação, então posso identificar esse objeto que vejo como sendo a minha mesa.

Forguson critica ainda outro ponto da resposta de Ayer: se Ayer insiste em que as “afirmações experienciais” são as descrições *qualitativas* do “conteúdos da experiência” – ao contrário dos julgamentos perceptivos ordinários – e que, por isso, fornecem o “padrão visual” da experiência, ele terá que admitir que o “padrão visual” também envolve conhecimento e crenças passadas. Pois, “para formular afirmações experienciais, o observador tem de ser capaz de reconhecer, identificar e observar seus padrões visuais.” (Forguson 1969, p. 320) Se é assim, conclui Forguson, o teórico dos “dados dos sentidos” precisa considerar sua experiência passada para ser capaz de reconhecer um *dado dos sentidos*. E isso, em última análise, significa dizer que o reconhecimento do “padrão visual” também é resultado de inferências indutivas passadas e, portanto, também ultrapassa as evidências.

## IV – Análise da Verdade

### 1. Comentários iniciais

O ensaio “Truth” (1), de Strawson, inicia a fértil polêmica entre ele e Austin sobre a verdade.<sup>37</sup> Nesse ensaio inicial, Strawson analisa os usos da expressão “é verdadeiro” e conclui que ela apresenta um caráter exclusivamente performativo. Isso significa, segundo Strawson, que podemos usar “é verdadeiro” apenas para garantir, confirmar, concordar etc., o que já foi dito por alguém, mas nunca para comunicar alguma coisa, pois falta a ela o caráter da enunciação, declaração ou informação. Strawson retoma à sua maneira a teoria da redundância da verdade, anteriormente esboçada por F. P. Ramsey, segundo a qual dizer “E”, onde E é um enunciado do tipo “o gato está sobre o tapete”, e dizer “E é verdadeiro” é absolutamente o mesmo. Strawson nota que o segundo enunciado não comunica nada mais do que o primeiro já comunicou. Assim, a expressão “é verdadeiro” é logicamente supérflua, pois ela somente expressa o que o próprio enunciado já expressou.

Austin, apesar de conceder que Strawson percebe uma característica importante no uso de “é verdadeiro”, a força performativa, não concorda com a tese dele. Para Austin, o uso destacado por Strawson simplesmente explica o que *fazemos* quando dizemos que algo é verdadeiro; no entanto, não explica *quando* um enunciado é verdadeiro, ou seja, *o que é necessário*, quais as exigências semânticas, para que um enunciado seja verdadeiro.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> O ensaio “Truth” (1), de Strawson, é seguido de um ensaio com o mesmo nome, “Truth” (2), de Austin. Strawson continua a discussão com um novo ensaio, “Truth” (3), criticado por Austin em “Unfair to Facts”. A controvérsia entre Austin e Strawson é analisada por Warnock, em “A Problem about Truth”. Strawson escreve ainda outros dois ensaios referentes ao assunto, “A Problem about Truth – A Reply to Mr. Warnock” e “Truth: A Reconsideration of Austin’s Views”; neste último, ele recusa novamente a explicação de Austin sobre o tema.

<sup>38</sup> Sobre esse ponto, Kirkham procura estabelecer uma harmonia entre a teoria da verdade de Austin e teorias de atos de fala, como, por exemplo, a teoria da verdade de Strawson. Segundo Kirkham, de um lado, Austin está preocupado em mostrar que a tese de Strawson – da verdade como ato ilocucionário – falha em explicar *o que é necessário* para que um enunciado *seja* verdadeiro, isto é, a tese falha em esclarecer a natureza ou estrutura do enunciado bem como as condições que devem ser satisfeitas para que ele seja verdadeiro. De outro lado, Strawson quer explicar o que *fazemos* quando enunciamos algo. Diz Kirkham, “[a teoria da verdade de Austin] não tem nada a dizer sobre os propósitos locucionários ou

Austin também chama a atenção para a distinção entre enunciado e sentença – distinção que, aliás, Strawson não observa suficientemente – e propõe, então, outra definição para a expressão “é verdadeiro”: um enunciado é verdadeiro quando corresponde, ou se ajusta, aos fatos. Mas, argumenta Austin, dizer somente isso, “quando corresponde aos fatos”, apesar de não ser incorreto no uso ordinário, é desorientador, pois a correspondência já foi e continua sendo objeto de diferentes teorias filosóficas. A fim de resolver essa dificuldade, Austin elabora uma teoria modificada da verdade como correspondência, em que a modificação consiste especialmente no caráter *convencional* da correspondência, quer dizer, a relação entre as palavras e o mundo é puramente, estritamente, convencional. E ser convencional significa poder mudá-la sempre que for necessário ou conveniente, pois somos absolutamente livres para escolher qualquer signo para qualquer situação encontrada no mundo. Trata-se, não de uma correspondência entre conteúdos mentais e fatos no mundo, mas de uma relação entre enunciados e os estados de coisas por eles referidos.

O objetivo desse capítulo é, primeiramente, apresentar a tese de Austin da verdade como uma relação convencional entre enunciados<sup>39</sup> e estados de coisas, observando como ele utiliza as técnicas de análise da linguagem para elaborá-la; em seguida, explicitar os argumentos de Strawson que consideramos como principais para negar a tese inicial de Austin; e, finalmente, apreciar a última argumentação de Austin sobre o assunto.

## **2. Tese de Austin: a verdade como correspondência convencional**

Austin inicia seu ensaio sobre a verdade, “Truth” (2), perguntando “o que é a verdade?”. Segundo ele, as discussões filosóficas seguem procurando estabelecer, principalmente, se ela é uma substância ou uma qualidade ou uma relação. Austin, entretanto, considera bem mais prudente por parte dos filósofos trabalhar com “algo mais à altura deles”, pois a investigação da “verdade” por si só não parece muito promissora e, geralmente, acaba produzindo doutrinas metafísicas fantasiosas.

---

ilocucionários das enunciações. Tomada literalmente, ela dá as condições essenciais para quando ‘(um) enunciado é dito ser verdadeiro’.” (Kirkham 1997, p. 128) Por isso, não há contradição entre ambas as teorias: “a teoria dele [Austin] é logicamente compatível com muitas teorias de atos de fala contra as quais ele argumenta.” (Kirkham 1997, p. 128)

<sup>39</sup> Traduzimos *statement* por “enunciado” (ou “declaração”) e *sentence* por “sentença”.

Investigar a verdade como um *nome próprio* destinado a nomear algo (como uma substância ou qualidade) é desperdiçar tempo atrás de uma realidade assim nomeada. Não é isso que deve procurar um investigador da linguagem. Seu objeto de análise deve ser a linguagem enquanto linguagem, e não a linguagem enquanto *coisa*, ou seja, o que interessa são as palavras como símbolos absolutamente convencionais. Assim, também o termo “verdade” é convencional, e não tem seu significado dado por uma coisa ou qualidade no mundo. Vale lembrar que analisar a linguagem, para Austin, não é simplesmente esclarecer significados, mas, especialmente, analisar toda a situação de fala, todo o contexto lingüístico. Afinal, é nesse contexto que “verdade” tem sentido. Uma técnica prática muito boa e sempre utilizada por Austin, ao menos no início de suas análises, é evitar tanto quanto possível o uso de substantivos abstratos (no caso, “verdade”) e investigar os usos de adjetivos (“verdadeiro”) na linguagem ordinária. Mais uma vez, Austin busca elucidar um assunto bastante discutido e controverso na filosofia a partir da análise dos usos de algumas palavras e expressões referentes a um assunto em questão. Nesse caso, para analisar a verdade, os usos, ou certos usos, de “verdadeiro” são relevantes.

Uma teoria correspondencialista da verdade contém, pelo menos, três aspectos: 1) um comentário filosófico sobre aquilo que dizemos ser verdadeiro (os “portadores-de-verdade”); 2) um comentário filosófico sobre aquilo que torna verdadeiro o que dizemos (os “fazedores-de-verdade”) e 3) um comentário filosófico sobre a correspondência entre o que é dito ser verdadeiro e o que torna verdadeiro o que é dito. De fato, encontramos em Austin esses três tipos de comentário filosófico do termo “verdadeiro”. Nessa medida, ele poderia ser caracterizado como um defensor da teoria correspondencialista da verdade.<sup>40</sup> Com efeito, Austin entende que a expressão coloquial “corresponde aos fatos” é inteiramente aceitável. A expressão, diz ele, “como um fragmento do inglês padrão dificilmente pode estar errada. Na verdade, devo confessar que não acho realmente que esteja errada: a teoria da verdade é uma série de truísmos.” (Tr, p. 121) Alguns anos mais tarde, Austin insiste em lembrar que apoiou, com ressalvas, “a expressão comum inglesa de que um enunciado verdadeiro é aquele que ‘corresponde aos fatos’.” (UF, p. 154) E a tese da correspondência é ainda reiterada por Austin em suas últimas conferências – sobre linguagem e ação – em que ele

---

<sup>40</sup> De fato, muitos assim o interpretaram. Por exemplo, Strawson, Kirkham e Schmitt.

sublinha que, na linguagem ordinária, uma pergunta como “é verdadeiro ou falso o que declarei?” encontra sua resposta na correspondência ao fatos. (PA, p. 116)

Mas até que ponto se pode caracterizar a teoria austiniana da verdade como “correspondencialista”? E se o for, qual é, precisamente, a especificidade de seu “correspondencialismo”? Note-se o cuidado com o qual Austin aceita a expressão usual “corresponde aos fatos”. Por um lado, ela é desencaminhadora (Tr, p. 121) e, por outro, ele apenas nega que devemos entender “verdadeiro” como endosso do que outro diz (PA, p. 116). Como expressão comum do inglês, ela é impecável. Mas, nos seus comentários filosóficos, Austin simplesmente deixa de lado os termos “corresponde”<sup>41</sup> e “fatos”<sup>42</sup>. Em “Unfair to Facts” ele nota, uma vez mais, sua desconfiança com relação a esses termos: “confessei que não gostava desta terminologia, a seu modo sem dúvida inteiramente satisfatória, e preferi um jargão próprio, em que ‘fatos’ e ‘corresponde’ não ocorrem em absoluto como uma descrição das condições que devem ser satisfeitas para dizer de um enunciado que ele é verdadeiro.” (UF, p. 154)

Com efeito, na definição de verdade proposta por Austin, não há nenhuma menção à correspondência ou a fatos. Eis a definição: “diz-se que uma enunciação é verdadeira quando o estado histórico de coisas com o qual é correlacionada pelas convenções demonstrativas (aquele a que se ‘refere’) é de um tipo com o qual a sentença usada para fazê-la é correlacionada pelas convenções descritivas”. (Tr, p. 122) Para entender melhor a teoria de Austin, analisaremos cada um dos três tipos de comentários filosóficos que distinguimos mais acima.

## 2.1) O portador do predicado “é verdadeiro”: o enunciado

A análise de Austin inicia com o que comumente dizemos ser verdadeiro ou falso. Segundo ele, “dizemos (ou se diz que dizemos) que crenças são verdadeiras, que descrições ou relatos são verdadeiros, que proposições ou asserções ou enunciados são verdadeiros, e que palavras ou sentenças são verdadeiras; e isto para mencionar apenas uma seleção dos candidatos mais óbvios.” (Tr, p. 117) Austin sustenta, contudo, que

---

<sup>41</sup> Austin deixa claro sua suspeita em relação ao termo “corresponde”: “‘corresponde’ também dá lugar a problemas, porque é comum lhe dar um significado muito restrito ou muito colorido, ou um que neste contexto ele não pode suportar.” (Tr, p. 124)

<sup>42</sup> O termo “fato” também é problemático: “surgem dificuldades de uso da palavra ‘fatos’ para as situações, eventos etc. históricos, e em geral para o mundo.” (Tr, p. 122)

dentre todos esses os únicos candidatos possíveis ao cargo daquilo que dizemos ser verdadeiro ou falso são os *enunciados*. Todos os outros são descartados, a maioria deles com o argumento de que são apenas variedades dos enunciados, ou que são enunciados mascarados. Vejamos as principais razões de Austin para rejeitar primeiramente as crenças, em seguida as descrições, relatos e proposições e, finalmente, as palavras e sentenças.

Apesar da idéia de que “a verdade é uma propriedade das crenças” ocupar um espaço amplo e comum dentro da filosofia, Austin levanta dúvidas sobre se a expressão “uma crença verdadeira” é também comum fora dela. Tal expressão, argumenta ele, não parece estar na linguagem do homem comum, e mais, mesmo que o homem comum a utilize, a referência que ele faz não é à crença mas àquilo que crê ser verdadeiro. Ou seja, não é a crença que dizemos ser verdadeira; há algo verdadeiro anterior a ela. A crença só é verdadeira porque diz respeito a algo que já era verdadeiro antes. A verdade da crença é, portanto, posterior a uma verdade primeira. Em uma palavra, quando um sujeito crê em alguma coisa *que é verdadeira* a crença dele *também* será verdadeira. “Parece claro que se diz que um homem mantém uma crença verdadeira quando e no sentido de que ele crê (em) *algo que é verdadeiro*, ou crê que *algo que é verdadeiro* é verdadeiro.” (Tr, p. 118)

Quanto às descrições verdadeiras, aos relatos verdadeiros e às proposições verdadeiras, Austin considera todos como tipos diversos de enunciados verdadeiros ou de coleções de enunciados verdadeiros. A razão para tal consideração é que somente os enunciados têm caráter de verdade ou falsidade, isto é, os enunciados são gramaticalmente as únicas formas que preenchem as condições necessárias para àquilo que dizemos verdadeiro. Quanto às proposições, em particular, Austin diz: “uma proposição em direito ou em geometria é algo portentoso, usualmente uma generalização, que somos convidados a aceitar e que tem que ser recomendada mediante argumento; ela não pode ser um informe direto sobre a informação corrente – se você olha e me informa de que o gato está sobre o tapete, isso não é uma proposição, embora seja um enunciado.” (Tr, p. 118-19) Não se deve, portanto, dizer das proposições que são verdadeiras ou falsas, já que elas não têm esse caráter. Se se diz que são verdadeiras, tratam-se na realidade de enunciados.

As proposições apresentam, todavia, uma peculiaridade: seu uso filosófico geralmente diz respeito ao “significado ou sentido de uma sentença ou família de

sentenças.” (Tr, p. 119) Isso significa que, em filosofia<sup>43</sup>, a proposição, justamente devido a esse caráter de carregar o “sentido” da enunciação, ou ser a enunciação de um juízo, é vista como aquilo que pode ser verdadeiro ou falso. Austin apresenta uma objeção a tal significado: o uso do termo “proposição” com esse significado (filosófico) nunca poderá ser aquilo que dizemos ser verdadeiro ou falso. A razão disso é que “nunca dizemos ‘o significado (ou sentido) desta sentença (ou destas sentenças) é verdadeiro’; o que dizemos é o que o juiz ou o jurado diz, quer dizer, que ‘as palavras tomadas neste sentido, ou se as designamos tal e qual significado, ou interpretadas ou entendidas assim, *são verdadeiras*’.” (Tr, p. 119) O que comumente dizemos ser verdadeiro ou falso são as palavras “em certos sentidos” e não o “sentido” propriamente dito. Por isso, nem mesmo no sentido filosófico as proposições podem ser o que chamamos de verdadeiro ou falso.

Tampouco podemos tomar meramente palavras e sentenças como verdadeiras. Segundo Austin, apesar de elas vez por outra serem tomadas como verdadeiras, não se deve confundi-las com o que deve ser tomado de fato como verdadeiro ou falso, ou seja, o enunciado. As palavras e sentenças não são naturalmente verdadeiras.

As palavras tais como discutidas por filólogos, ou por lexicógrafos, gramáticos, lingüistas, fonetistas, impressores, críticos (estilísticos ou textuais), e assim por diante, não são verdadeiras ou falsas; elas são formadas incorretamente, ou ambíguas ou defectivas ou intraduzíveis ou impronunciáveis ou mal pronunciadas ou arcaicas ou corruptas ou coisas nesse estilo. As sentenças, em contextos similares, são elípticas ou compostas ou aliterativas ou não gramaticais. (Tr, p. 119)

Igualmente ao que ocorre com as descrições, relatos e proposições, as palavras e sentenças que podem, em determinada circunstância, serem ditas verdadeiras ou falsas são, de fato, enunciados. A tudo o que se pode atribuir verdade ou falsidade – nas formas *aparentes* de descrições, relatos, proposições, palavras ou sentenças – deve-se chamar “enunciado”, pois, segundo Austin, somente o enunciado cumpre as exigências semânticas que a verdade reclama.

---

<sup>43</sup> De acordo com André Lalande, a definição de “proposição” vem de Aristóteles e designa uma espécie cujo gênero significa “palavras com um sentido”, em oposição a outras espécies do mesmo gênero, como nomes isolados, desejos, ordens. Desse modo, a proposição é, “propriamente, um enunciado verbal suscetível de ser dito verdadeiro ou falso. (...) Por conseqüência, a proposição pode também ser definida como o enunciado de um juízo, pelo menos virtual.” (Lalande 1999, p. 873)



Austin procura, a partir disso, estabelecer uma fórmula geral de expressão para o uso de “é verdadeiro”, ou seja, busca uma noção elementar que dê conta de tudo aquilo que dizemos ser verdadeiro, que valha para qualquer caso em que a expressão possa ser encontrada. E, no desenrolar de sua análise, ele chega à noção de *enunciado*.<sup>44</sup> Propõe, então, três formas primárias para a emissão de “é verdadeiro”; três formas, portanto, de enunciados. São elas: “1) é verdadeiro (dizer) que o gato está sobre o capacho; 2) esse enunciado (dele etc.) é verdadeiro; 3) o enunciado de que o gato está sobre o capacho é verdadeiro.” (Tr, p. 118) Se é assim e, de acordo com os usos da linguagem ordinária, assim é, as formas primárias da expressão “é verdadeiro” são resultados da observação de alguns enunciados, ou seja, a presença dessa expressão em um contexto determinado marca não seu caráter performativo mas sim seu caráter descritivo, enunciativo.

Austin diz que “um enunciado é feito e o fazê-lo é um evento histórico, a emissão por parte de um determinado falante ou escritor de certas palavras (uma sentença) a uma audiência com referência a uma situação, evento, ou o que quer que seja histórico.” (Tr, p. 119-20) O enunciado compreende, então, de um lado, palavras emitidas ou escritas por alguém e, de outro, uma situação histórica no mundo, situação à qual o enunciado se refere. Esses dois lados – palavras e mundo – são fundamentais para a comunicação e as correlações entre ambos são puramente convencionais. A correspondência depende exclusivamente das convenções envolvidas e escolhidas para se falar significativamente dentro de nossa linguagem.

## **2.2) Aquilo que torna um enunciado verdadeiro: o estado de coisas**

Ao aceitar a importância decisiva do mundo para a verdade de um enunciado e entender a verdade como uma relação, Austin aproxima-se claramente de uma teoria correspondencialista da verdade. Ele, no entanto, se distancia dessas teorias correspondencialistas como também, evidentemente, de teorias da coerência. Das primeiras, Austin se distancia devido a um aspecto fundamental de sua tese: a

---

<sup>44</sup> Austin escolhe o termo “enunciado” por ser este o melhor representante para a utilização histórica de uma sentença por meio de um comunicador. Ele adverte, porém, que essa escolha não deve ser de modo algum estrita; dentre o que se dispõe na linguagem para transmitir ou comunicar algo a respeito do mundo, “enunciado” é o termo imediato que melhor convém, pois ele é o que representa mais satisfatoriamente aquilo que é comunicado por um determinado indivíduo em uma situação específica.

convenção. E das últimas, por identificarem “fato” com “enunciado verdadeiro”; o fracasso dos coerentistas, assim como o dos pragmatistas<sup>45</sup>, consiste especialmente, sublinha Austin, na desconsideração da verdade como uma relação entre as palavras e o mundo.

A observação dos usos da linguagem ordinária, assim como a investigação no dicionário, conduzem Austin à seguinte explicação: “fato” é regularmente ligado à cláusula “*que*”, como “o fato é *que* S” ou “é um fato *que* S” ou “o fato *que* S”. (Tr, 122) A expressão “fato *que*” designa simultaneamente as duas partes da relação linguagem-mundo e não apenas a segunda parte dela. Em outras palavras, a utilização de “fato *que*” deixa de lado a relação, de modo que linguagem e mundo passam a ser tratados como algo único e não mais como dois constituintes de uma correspondência: “‘fato *que*’ é uma expressão designada para usar em situações em que a distinção entre um enunciado verdadeiro e o estado de coisas sobre o qual é uma verdade é negligenciado.” (Tr, p. 124) Do mesmo modo que *definir* um elefante envolve, ao mesmo tempo, as palavras e o animal, “fato *que*” envolve as palavras e algo no mundo. “Falar de ‘o fato que’ é um modo resumido de falar de uma situação que envolve tanto as palavras como o mundo.” (Tr, p. 124) Assim, tal expressão não pode ser sinônimo de estado de coisas histórico, pois este é somente a segunda parte da relação de correspondência. Na seqüência do item 2.3 abaixo, voltaremos à questão dos “fatos”.

Austin não usa o termo “fato” quando define filosoficamente a verdade, ou os enunciados verdadeiros; prefere a expressão “estado de coisas”:

quando um enunciado é verdadeiro, há, *é claro*, um estado de coisas que o faz verdadeiro e que é *toto mundo* distinto do enunciado verdadeiro sobre ele; mas é igualmente claro que só podemos *descrever* esse estado de coisas *em palavras* (sejam as mesmas ou, com sorte, outras). Só posso descrever a situação em que é verdadeiro dizer que estou me sentindo mal dizendo que é uma em que estou me sentindo mal (ou experimentando sensações de náuseas); entretanto, entre o enunciar, por muito verdadeiro que seja, que estou me sentindo mal e o sentir-se mal há um grande abismo estabelecido. (Tr, p. 123)

---

<sup>45</sup> Para os pragmatistas, em linhas gerais, o critério de verdade de uma sentença são os bons resultados de seu uso, de sua aplicação prática.

### 2.3) As relações entre enunciados e estados de coisas

#### *Convenções referenciais e convenções descritivas*

As palavras são os símbolos que convencionamos para comunicar algo a respeito do mundo. Por isso, é imprescindível à comunicação a linguagem e o mundo. Para explicar isso gramaticalmente, Austin propõe dois diferentes tipos de convenções lingüísticas: as descritivas e as demonstrativas. Assim, para compreendermos como um enunciado pode ser verdadeiro ou falso é antes necessário distinguir essas duas convenções. As convenções descritivas correlacionam palavras e sentenças com *tipos* de situações, eventos etc. no mundo, enquanto as convenções demonstrativas correlacionam palavras e enunciações com situações *históricas* no mundo.<sup>46</sup> Feita tal distinção, Austin define o enunciado verdadeiro. Vale repetir: “diz-se que uma enunciação é verdadeira quando o estado histórico de coisas com o qual é correlacionada pelas convenções demonstrativas (aquele a que se ‘refere’) é de um tipo com o qual a sentença usada para fazê-la é correlacionada pelas convenções descritivas”. (Tr, p. 122) O enunciado verdadeiro combina, então, as duas convenções, descritiva e demonstrativa.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> J. Wheatley considera que a questão que causou maior conflito na teoria de Austin foi a separação de dois grupos de convenções, descritivas e demonstrativas, e suas respectivas correspondências. Nesse sentido, ele acredita que uma modificação nessa parte da tese pode ser bastante elucidativa. Propõe, então, ao invés de dois tipos de convenções, algo como “convenções descritivas” e “mecanismos demonstrativos”. Segundo ele, “as precondições das sentenças informativas devem ter no mínimo as convenções e mecanismos seguintes: convenções descritivas (semanticamente) correlacionando palavras ou orações tal que a aplicação correta delas envolve a classe associada, isto é, convenções que correlacionam palavras ou orações com tipos de situação (coisas, eventos etc.) a ser encontradas no mundo. E mecanismos demonstrativos pelos quais situações históricas, eventos, objetos, acontecimentos, etc., encontrados no mundo podem ser distinguidos por um enunciado; esses mecanismos não precisam ser completamente lingüísticos. Assim, um enunciado é verdadeiro quando há duas correspondências específicas entre o enunciado e o mundo, etc.: a primeira correspondência sendo demonstrativa e a segunda descritiva.” (Wheatley 1969, p. 234) Wheatley supõe que essa modificação ajude a evitar as principais críticas à teoria de Austin.

<sup>47</sup> Uma teoria da verdade atual e até certo ponto similar à de Austin encontra-se em Oswaldo Porchat Pereira, no ensaio “Verdade, Realismo, Ceticismo”. Porchat procura elaborar uma concepção cética da verdade, inspirado no ceticismo pirrônico. Ele diz, sob o prisma de uma concepção fenomênica da verdade ou dentro do mundo fenomênico: “o cético pirrônico não teria porque não recorrer, no interior do

Como se vê, Austin, além de não falar em “fatos” na sua definição de enunciado verdadeiro, não menciona a “correspondência”. O cuidado em não usar o termo “correspondência” evita pelo menos dois erros: a linguagem como representação do mundo e a projeção de aspectos da linguagem no mundo. Quanto ao primeiro, Austin insiste na idéia de que “não há nenhuma necessidade em absoluto de que as palavras usadas para fazer um enunciado verdadeiro ‘espelhem’ de algum modo, por mais indireto que seja, qualquer traço da situação ou evento.” (Tr, p. 125) Conceber a linguagem como espelho do “real”, pensar o enunciado verdadeiro como aquilo que reproduz naturalmente a “estrutura da realidade” é um erro, que, aliás, provém de outro: “do erro de ler no mundo traços da linguagem”. (Tr, p. 125) Para defender a tese de que a linguagem não reflete o “real”, que ela não é a exata representação da realidade e que tampouco projetamos, no “real”, nossos hábitos lingüísticos, Austin usa o termo “correlação” para se referir à ligação entre palavras e mundo.

O uso do termo “correlação”, entretanto, não impede que na tese de Austin sobre a verdade continue a existir a idéia de “correspondência”, desde que desprovida de seus comentários *filosóficos* questionáveis, pois a correlação estabelecida entre linguagem e mundo não deixa de ser uma “espécie de correspondência”. Como vimos anteriormente, Austin não recusa totalmente a expressão “correspondência aos fatos”; ao contrário, como uma expressão da *linguagem ordinária*, ele a considera perfeitamente correta. É preciso, então, especificar qual o caráter dessa espécie de “correspondência” presente na tese de Austin.

---

quadro fenomênico, ao velho vocabulário da verdade. Vocabulário que vimos ser usado trivial e espontaneamente na linguagem comum. Porque dissemos adeus à verdade filosófica e às teorias que a definem, porque sobre estas suspendemos nosso juízo, podemos agora permitir-nos redefinir a verdade, introduzindo uma noção de verdade fenomênica (...). E essa verdade fenomênica se compreenderá então como correspondência entre nossas palavras e as coisas, entenda-se: como correspondência fenomênica entre nosso discurso fenomênico e as coisas em nosso mundo fenomênico.” E, logo mais adiante, Porchat afirma que “ressalvada alguma correção técnica eventualmente necessária a uma tal definição [à definição de enunciado verdadeiro de Austin], não teria o cético pirrônico por que não endossá-la, lendo-a como uma variante, algo mais elaborada, de sua definição fenomênica da verdade.” (Porchat 2000, p. 45)

### *O caráter convencional da relação*

Austin evita a expressão “correspondência aos fatos” em sua explicação filosófica, porque essa expressão tem sido constantemente tomada com o sentido de “representação”. Por isso, ele prefere usar “correlação”. Nada impede, porém, que essa correlação seja uma “correspondência”, mas uma correspondência livre dos erros antes mencionados, ou seja, uma “correspondência” sem o sentido de representação que pressupõe alguma forma de adequação natural ou isomorfismo entre a linguagem e o mundo. E o que vai conferir um sentido diferente à “correspondência” na tese de Austin é o caráter puramente convencional da relação. É nesse sentido que ele fala de “convenções” – referenciais (ou demonstrativas) e descritivas – que “correlacionam” linguagem e mundo. Assim, é possível falar em correspondência e, ao mesmo tempo, mudança lingüística, pois o nosso vocabulário pode ser alterado sempre que acharmos oportuno ou necessário, sem que com isso corramos o risco de optar por alguma “forma” incorreta de linguagem, isto é, por uma linguagem que não “espelhe” corretamente a realidade. Não há “forma” ou “estrutura” de linguagem certa ou errada sobre o mundo. Qualquer linguagem pode ser aceita, desde que tenha sido convencionalmente estabelecida.

O único ponto essencial é este: que a correlação entre as palavras (= sentenças) e o tipo de situação, evento etc. – que é tal que quando se faz um enunciado naquelas palavras com referência a uma situação histórica desse tipo o enunciado é então verdadeiro – é *absoluta e puramente* convencional. Somos absolutamente livres para eleger *qualquer* símbolo para descrever *qualquer* tipo de situação, na medida em que se trata meramente de ser verdadeiro. (Tr, p. 124)

Não interessa, portanto, se o enunciado tem ou não características do estado de coisas que enuncia, ou a mesma estrutura lógica, para que seja verdadeiro. Qualquer enunciado, simples ou sofisticado, pode representar determinada situação histórica, basta para isso que ele tenha sido eleito para tal representação. É a convenção que determina a relação entre palavras e mundo e, portanto, entre enunciados e estado de coisas. Um enunciado verdadeiro é, portanto, fruto exclusivo de convenções estabelecidas entre linguagem e mundo. “A verdade dos enunciados segue sendo um assunto, como o era com as linguagens mais rudimentares, que depende de que as palavras usadas sejam as *convencionalmente eleitas* para situações do tipo a que a referida pertence.” (Tr, p. 125-6)

O aspecto convencional da tese de Austin diferencia o seu pensamento daquelas teorias da correspondência que sustentam uma correlação única, exata e própria entre o discurso e o fato. A idéia de que “para todo enunciado verdadeiro há ‘um’ e seu próprio fato precisamente correspondente – para todo gorro a cabeça em que se ajusta” (Tr, p. 123) conduz a uma interpretação errônea de fato.<sup>48</sup>

Quando se fala em verdade ou falsidade, é comum a relação que se faz com os fatos; ou seja, se a declaração feita “corresponde ou não aos fatos”. Apesar de aceitar, com ressalvas, essa idéia (a “correspondência” aos fatos), Austin pergunta “se pelo menos em muitos casos não cabe uma apreciação igualmente objetiva de outras expressões livres de infelicidades, que parecem ser tipicamente performativas.” (PA, p. 116) Ou seja, mesmo que a verdade ou a falsidade não estejam diretamente relacionadas com os performativos, e de fato não estão, isso não significa que os performativos prescindam de uma apreciação mais objetiva, quer dizer, que eles não levam em conta os fatos. Afinal, um conselho pode ser oportuno ou inoportuno, um elogio pode ser merecido ou não etc.; ou seja, a avaliação do conselho ou do elogio acaba exigindo também a análise do contexto, da situação histórica, dos fatos. O ponto central é: “podemos estar seguros de que quando afirmamos que alguém declarou a verdade estamos fazendo uma apreciação de tipo diferente do que quando afirmamos que alguém argumentou com fundamento, aconselhou bem, julgou com probidade etc.? Essas coisas não têm nada a ver, ainda que de maneira complicada, com os fatos?”. (PA, p. 117)

Esse ponto é fundamental para a questão da verdade. Não se deve considerar apenas os enunciados tipicamente constatativos (“o gato está sobre o tapete”) ou somente as emissões tipicamente performativas (“peço desculpas”). A investigação da linguagem acerca do problema da verdade certamente não resulta simplesmente em uma diferenciação demasiadamente simples entre verdadeiro e falso, nem tampouco entre enunciados e outros atos de fala, pois, enunciar, adverte Austin, é apenas um dentre vários atos de fala igualmente importantes. Por isso,

---

<sup>48</sup> Kirkham, em “Theories of truth”, explica os dois tipos de teorias da correspondência: congruência e correlação. A primeira defende que há um isomorfismo estrutural entre enunciado verdadeiro e fato e que, por isso, o portador de verdade (enunciado) reflete ou espelha o estado de coisas (fato). Por outro lado, a teoria da correlação nega tal isomorfismo e sustenta que qualquer enunciado é estritamente convencional. (Kirkham 1997, p. 119)

a conclusão real tem de ser, certamente, que necessitamos (a) distinguir entre atos locucionários e atos ilocucionários e (b) estabelecer especial e criticamente, com relação a cada tipo de ato ilocucionário – advertências, estimativas, vereditos, declarações e descrições – qual é a maneira específica em que se pretendeu realizá-los, para saber, primeiro, se estão ou não em ordem e, segundo, se estão ‘certos’ ou ‘errados’; que termos de aprovação ou desaprovação são usados para cada um e o que significam. (PA, p. 120)

A questão da verdade e falsidade não parece, portanto, tão objetiva como se tem freqüentemente considerado. Austin a considera em estreita ligação com a visão performativa da linguagem. Nessa visão, a linguagem é considerada como ação e não mais como mera representação da realidade. E considerar a linguagem como uma forma de ação significa considerá-la como uma forma de constituição de nossas experiências. Desse modo, a questão da verdade passa de uma visão representativa – em que bastava observar os fatos para dizer se a enunciação era ou não verdadeira – para uma visão performativa, em que o enunciado verdadeiro é tratado, à semelhança dos proferimentos performativos, em termos de felicidade do ato lingüístico, de suas condições de sucesso; o caráter prático e moral envolvido na comunicação também é importante, pois quando alguém enuncia algo um compromisso é firmado.

#### *O caráter impreciso da relação como decorrência do caráter convencional*

Há outro ponto importante a observar: a relação entre a linguagem e o mundo nem sempre é firme ou segura ou exata o suficiente para assegurar a todos os enunciados a verdade ou falsidade. Às vezes, dependendo das circunstâncias, não é suficientemente seguro afirmar que um determinado enunciado é verdadeiro; outras vezes é até incorreto atribuir verdade ou falsidade a um enunciado pelo fato de ele mostrar-se mais inadequado do que qualquer outra coisa. Nessas situações, torna-se embaraçoso e algumas vezes até mesmo impossível dizer se o enunciado é verdadeiro ou falso. Segundo Austin, “há diversos *graus* e *dimensões* de êxito ao fazer enunciados: os enunciados se ajustam aos fatos sempre mais ou menos frouxamente, de diferentes formas em diferentes ocasiões para diferentes intenções e propósitos.” (Tr, p. 130) Desse modo, os enunciados nem sempre são verdadeiros ou falsos. Simplificadamente, tudo o que é verdadeiro ou falso é um enunciado, porém nem todos os enunciados são identificados como verdadeiros ou falsos: “na vida real, diferentemente das situações

mais simples consideradas na teoria lógica, nem sempre podemos responder de maneira simples se a enunciação é falsa ou verdadeira”. (Austin, PA, p. 117) Por exemplo, “A França é hexagonal” é uma declaração verdadeira ou falsa? Depende de quem a está analisando, pois pode ser verdadeira para um general, mas não para um cartógrafo. O que é essencial, explica Austin, é “entender que ‘verdadeiro’ e ‘falso’, como ‘livre’ e ‘não livre’, não designam, de forma alguma, algo simples. Tais palavras só representam uma dimensão geral de que, nas circunstâncias dadas, em relação a um determinado tipo de ouvinte para certos fins e com certas intenções, o que foi dito era adequado ou correto, em oposição a algo incorreto”. (PA, p. 119)

### **3. Contra-argumentos de Strawson**

A tese de Austin foi criticada por Strawson, em “Truth” (3). Nesse ensaio, Strawson afirma que a teoria da verdade como correspondência requer não purificação como sugere, segundo ele, Austin, mas sim eliminação. O principal argumento dele é que fato não é algo do mundo, não é similar à coisa ou objeto. Mas, apesar de este ser o argumento central, Strawson analisa criticamente também a noção de enunciado empregada por Austin. A argumentação de Strawson nesse ensaio é um tanto prolixa pela razão de que ele, a despeito de alguns aspectos consideráveis que apresenta sobre fatos e enunciados, não analisa ou esclarece o conceito de enunciado nos moldes exatos que Austin o concebeu. Na maior parte do texto, Strawson dedica-se a mostrar que os fatos não estão no mundo. Todavia, esse argumento é irrelevante para a tese de Austin; apesar de Austin sustentar que os fatos estão no mundo, a crítica de Strawson não altera a tese dele sobre a verdade, já que, em sua definição, ele explicitamente deixou de lado o termo “fatos”, por julgá-lo problemático. Esse ponto será retomado mais adiante. Por hora, consideremos os principais contra-argumentos de Strawson à tese de Austin.

#### **3.1) Argumentação contra o conceito de enunciado**

Strawson não apresenta objeções no que diz respeito à escolha justificada de Austin em chamar de enunciados às expressões que dizemos ser verdadeiras ou falsas. Como vimos, Austin distingue entre i) frases nominais, como “seu enunciado é verdadeiro”, ii) pronomes ou frases nominais acrescidos da cláusula que, como “é verdadeiro (dizer) que *p*”, e iii) “o enunciado de que *p* é verdadeiro”. O problema está,



diz Strawson, em imaginar que esses enunciados são, por natureza, eventos históricos. Em outras palavras, Strawson acusa Austin de confundir o enunciado com a sua emissão. Portanto, o ponto criticado por Strawson é acerca da constituição do enunciado, do caráter essencial dele.<sup>49</sup> Os enunciados não são eventos históricos por natureza, como Austin supôs, pois ser um evento histórico significaria ser episódico e os enunciados que dizemos ser verdadeiros ou falsos não são, segundo Strawson, episódicos. Mas o que Strawson quer dizer exatamente quando afirma que os enunciados verdadeiros não são episódicos?

Ocorre que Strawson confere dois sentidos ao enunciado: meu enunciado pode ser “meu dizê-lo” ou “o que digo”. O primeiro é, sim, um episódio; o segundo, entretanto, não o é. E é apenas o segundo que pode ser verdadeiro ou falso. Para explicar, ele exemplifica: “se digo que o mesmo enunciado foi primeiro sussurrado por João e depois vozeado por Pedro, emitido primeiro em francês e repetido depois em português, estou fazendo claramente observações históricas sobre ocasiões de emissões.” (Strawson 1950, p. 217) O sussurro, as vozes e as emissões são os episódios. Ou seja, os modos de falar (ou episódios de fala), juntamente com os variados contextos em que ocorrem, são sim eventos históricos. Este é o primeiro sentido de enunciado dito acima, ou seja “o meu dizer”.

O enunciado que dizemos ser verdadeiro, porém, permanece inalterado diante de todos esses diferentes episódios de fala. Os episódios, portanto, nada têm a ver com a verdade dos enunciados. Assim, é possível identificar o evento, ou coisa (a quem preferir), de um episódio de fala: pode ser sussurro, grito, aplausos, silêncio etc. Agora, identificar tal coisa ou evento no enunciado verdadeiro é impossível. Strawson diz que “é inútil perguntar sobre que coisa ou evento *estou* falando ao declarar que um enunciado é verdadeiro; pois não há tal coisa ou evento.” (Strawson 1950, p. 217) Seu objetivo é mostrar a impossibilidade de atribuir verdade ou falsidade a enunciados no sentido episódico.

O segundo sentido que Strawson confere ao enunciado, que é o sentido não episódico, é aquele em que “enunciado” é o mesmo que “o que se diz que é verdadeiro ou falso”. É “o que digo” e não “meu dizê-lo”. Assim, se usamos diferentes orações para fazer o mesmo enunciado, essas diferentes orações podem ter diferentes

---

<sup>49</sup> Conforme já foi dito acima, o conceito de enunciado criticado aqui por Strawson não atinge a tese de Austin; o conceito proposto não se altera diante da argumentação de Strawson, como veremos logo mais.

significados, porém, o enunciado será um só. O exemplo de Strawson é alguém que diz de João “ele está enfermo” e eu digo a João “você está enfermo” e, ainda, o próprio João diz “estou enfermo”. O significado de cada uma dessas orações é diferente, mas todas elas enunciam a mesma coisa: “o que todos eles disseram, a saber, que João estava enfermo, era completamente verdadeiro”. (Strawson 1950, p. 219)

O argumento fundamental de Strawson para provar que enunciados não são episódicos e que, portanto, não podem ser eventos históricos (e, então, não podem estar no mundo) é o seguinte: o que dizemos ser verdadeiro (ou falso) não requer referência temporal, isto é, não exige um momento histórico determinado. Por exemplo, o sentido do que é dito nas orações acima, ou seja, o enunciado “... que *p*” (ou, “o que todos eles disseram”, ou ainda, “que João estava enfermo”) não obriga à determinação histórica. Um sinal disso é que não podemos datá-lo. Por outro lado, os eventos históricos são todos, necessariamente, datados. Strawson exemplifica assim o seu argumento: “se subscrevo um ponto de vista de Platão, atribuindo-o erroneamente a Russell, e se me corrigem, não descubro que estava falando de um evento histórico separado por séculos do que imaginava que estava falando. (Uma vez corrigido posso dizer: ‘bem, seja quem for que o tenha dito, é verdade’”. (Strawson 1950, p. 219-20)

### **3.2) Argumentação contra o conceito de fato**

A outra parte da relação de correspondência – os fatos – reforça ainda mais, segundo Strawson, a inaceitabilidade da tese correspondencialista da verdade de Austin. Vale repetir que Strawson não diverge de Austin em chamar de enunciado àquilo que dizemos ser verdadeiro ou falso, embora discorde da natureza que Austin lhe confere, ou seja, discorda que o enunciado verdadeiro ou falso seja um evento histórico. Strawson também consente que há enunciados compostos de duas partes, uma demonstrativa e outra descritiva – apesar de manifestar sua insegurança quanto à afirmação de que essa é a única natureza possível dos enunciados. Nessa parte da relação de correspondência, Strawson investe contra uma comparação, equivocada segundo ele, estabelecida entre fato e coisa. Austin teria cometido um erro ao equiparar fato com evento ou coisa ou objeto ou ainda estado de coisas, pois isso é o mesmo que equiparar enunciar com referir.

A questão mais importante é que, para Strawson, os fatos não estão no mundo como estão os objetos. Os objetos fazem parte do mundo, os fatos não. Podemos ver,

encontrar ou tocar os objetos, não os fatos. Mas, se os fatos não são coisas do mundo, qual seria a referência de um enunciado verdadeiro? Pois, para que um enunciado seja verdadeiro, é necessário algo no mundo que assegure sua verdade. Por exemplo, o enunciado “o gato tem sarna” é, segundo Strawson, um enunciado do tipo estabelecido por Austin, isto é, um enunciado composto de duas partes: uma demonstrativa (o gato) e outra descritiva (a sarna). A questão é: se os fatos não fazem parte do mundo, o quê, nesse enunciado, provaria que a enunciação “o gato tem sarna” é verdadeira? Qual é a referência de tal enunciado?

A resposta de Strawson é categórica: o gato é a referência; assim, o enunciado é sobre o gato. O que faz desse enunciado um enunciado verdadeiro não é, entretanto, o gato, mas a sua condição, isto é, o fato de ele ter sarna. Apesar de o enunciado ser *sobre* o gato (referência), ele *enuncia* um fato (o fato de ele ter sarna). E a verdade está no fato enunciado. Diz Strawson, “o único candidato possível para o posto daquilo que (no mundo) faz verdadeiro o enunciado é o fato que este enuncia; porém, o fato que o enunciado enuncia não é algo do mundo.” (Strawson 1950, p. 222) Strawson concorda com Austin que enunciar não é apenas fazer referência a algo, nem tampouco descrever algo, mas é simultaneamente ambos: enunciar é a conjunção de fazer referência e descrever. Assim, quem expressa que “o gato tem sarna” faz referência a algo (o gato), descreve algo (a sarna), ao mesmo tempo que enuncia um fato (o fato de que o gato tem sarna). O fato que foi enunciado não é, portanto, nem o gato, nem a sarna, mas a condição do gato; essa condição é que faz do enunciado verdadeiro ou falso; ela é o fato. E fato, definitivamente, não é coisa nem objeto, não é matéria: aproximadamente, diz Strawson, “a coisa, pessoa etc., a que se faz referência é o correlato material da parte referencial do enunciado; a qualidade ou propriedade que se diz que o referente ‘possui’ é o correlato *pseudomaterial* de sua parte descritiva, e o fato a que ‘corresponde’ o enunciado é o correlato *pseudomaterial* do enunciado como um todo.” (Strawson 1950, p. 222)

Nesse sentido, a única coisa que há no mundo no que diz respeito ao enunciado “o gato tem sarna” é o gato, que é a referência. Nada mais há além do gato. Portanto, argumenta Strawson, supor como Austin que haja *algo* a mais no mundo que garanta a veracidade do enunciado é um erro lógico. O erro de Austin seria exatamente imputar uma falsa natureza aos fatos, como se eles fossem um *relatum*, fundamentalmente material, a que os enunciados corresponderiam. Assim, seguindo o mesmo exemplo,

haveria nessa relação de correspondência dois correlatos materiais, o gato e o fato (ou situação histórica, evento etc.). O gato como a referência propriamente dita e o fato como um estado de coisas histórico. “A teoria que responde que dizer que um enunciado é verdadeiro é dizer que um episódio de fala está relacionado convencionalmente de uma maneira determinada com tal *relatum* reproduz o erro-tipo incorporado nessa exigência [na exigência de que deve haver algo no mundo que faz o enunciado verdadeiro].” (Strawson 1950, p. 221) Por conta disso, Strawson apresenta dois argumentos contra a hipótese de que os fatos fazem parte do mundo.

O primeiro argumento contra tal hipótese é que fato não é semelhante à coisa, ou objeto. Fato não tem natureza material. E o problema determinante aqui é considerar enunciados e fatos como eventos e coisas. Strawson insiste em que não se deve confundir fato com coisa, nem se deve considerá-lo como parte do mundo. Fato não é apenas a referência de um enunciado. Fato é uma abstração que envolve enunciado, referência e as condições da referência. A referência está no mundo; o fato, assim como o enunciado, não. Assim, o caráter que o enunciado tem de ser verdadeiro ou falso não se deve, como pensou Austin, à relação convencional que há entre enunciado e fato. Em outras palavras, o que faz de um enunciado verdadeiro ou falso não é o tipo da relação entre enunciado e fato, ou seja, a relação convencional; o que faz dele verdadeiro ou falso é o fato que ele enuncia.

O problema das teorias da verdade como correspondência não é primariamente a tendência em substituir relações não convencionais, pelo que é realmente uma relação convencional. O que dá origem ao problema é a representação desorientadora de ‘correspondência entre enunciado e fato’ como uma relação, de qualquer gênero, entre eventos, coisas ou grupos de coisas. (Strawson 1950, p. 226)

Não se diz que o retrato de alguém é verdadeiro ou falso porque, como sustentou Austin, a relação entre o retrato e o retratado não é uma relação convencional, mas sim porque o retratado é uma pessoa, ou coisa, ou algo material. Do mesmo modo, argumenta Strawson, um enunciado é verdadeiro ou falso não por causa do tipo da relação – convencional – que estabelece com o fato, mas porque fato não é algo material, nem uma entidade pessoal, enfim, não é um objeto. “À diferença dos acontecimentos que ocorrem sobre o globo, os fatos não se presenciavam nem se ouvem nem se vêem, não se rompem, não se interrompem nem se prolongam, não se lhes dá um pontapé, não se destróem.” (Strawson 1950, p. 223)

O segundo argumento de Strawson contrário à suposição de que os fatos fazem parte do mundo é que o fato é intrínseco ao enunciado. “Por cima dos fatos (situação, estado de coisas) não se pode, como por cima de um tabuleiro com peças de xadrez, derramar café.” (Strawson 1950, p. 227) Ocorre que palavras como “fato” e “enunciado” contêm, fundamentalmente, a idéia de *informação*. Há um discurso informativo inerente a elas, que está nos significados próprios de cada uma. Assim, uma enunciação feita significa um fato enunciado e, ao mesmo tempo, uma informação relatada. Não há como separar o enunciado do fato, nem tampouco ambos do discurso informativo.<sup>50</sup>

Por essa razão, diz Strawson, não pode ser frutífera a análise de cada termo (“enunciado”, “fato”) separadamente, ou mesmo o significado de qualquer um desses termos por meio da análise de outros, pois não há como investigar um fato sem levar em conta o enunciado que o enuncia, já que não são dissociáveis. “Se nossa tarefa fosse elucidar a natureza do discurso informativo, seria inútil tentar fazê-lo em termos das palavras “fato”, “enunciado”, “verdadeiro”, posto que, estas palavras contém o problema, não sua solução.” (Strawson 1950, p. 228)

#### **4. Respostas de Austin às críticas de Strawson**

Este é o momento de voltarmos a uma questão que ficou em aberto. Foi dito, no início do item 3, que Strawson não analisou, no ensaio “Truth” (3), o enunciado adequadamente tal qual Austin o definiu. Ocorre que Strawson interpretou a tese de Austin como se ela fosse, literalmente, dividida em duas partes, uma demonstrativa e outra descritiva. E, nessa interpretação, a parte descritiva deve corresponder, assim como a demonstrativa, a algo no mundo (evento histórico, situação, coisa etc.) para que um enunciado seja verdadeiro ou falso. Nesse sentido é que Strawson investiu toda uma

---

<sup>50</sup> Uma tese atual e, de certo modo, na mesma linha de pensamento de Strawson, é apresentada por Eduardo Alejandro Barrio. No texto “La otra cara del escéptico”, Barrio faz uma crítica à tese da verdade de Porchat e não aceita a teoria da verdade como correspondência. Em lugar desta, Barrio propõe uma teoria deflacionista da verdade: “o enfoque que defendo se opõe à concepção correspondencialista da verdade. Sustentarei, em definitivo, contra o que sustentou Oswaldo Porchat, que a melhor maneira de ser cético no que diz respeito à verdade é defender o que comumente se chama deflacionismo ou minimalismo, o ponto de vista segundo o qual tudo o que se pode dizer sobre a verdade se resume na idéia segundo a qual afirmar que uma oração é verdadeira é afirmar a oração.” (Barrio 2000, p. 64)

contra-argumentação com o especial objetivo de invalidar a tese por meio da negação da idéia de fatos como coisas materiais. A conclusão seria, portanto, inevitável: como não há fatos no mundo, não poderia haver duas correspondências entre enunciado e mundo, uma demonstrativa (referência) e outra descritiva (evento histórico, situação, fato). A única correspondência real é a da primeira parte, a referência propriamente dita. No caso de “o gato tem sarna”, a correspondência no mundo é o gato, isto é, a parte demonstrativa. A segunda parte, a descritiva, não poderia ter correspondência no mundo, pois é a condição de o gato ter sarna e tal condição não está no mundo. Os fatos seriam apenas pseudoentidades. Não haveria, portanto, nada no mundo que correspondesse à parte descritiva do enunciado de Austin. Assim, a conclusão de Strawson é que uma tal correspondência não pode ser condição de verdade.

Não é isso, porém, o que Austin sugeriu. Há dois pontos importantes para refutar a contra-tese de Strawson. Por um lado, Austin não aceita a tese de que os fatos sejam pseudoentidades e que, portanto, não estão no mundo. Ele, aliás, argumenta o contrário, como será mostrado abaixo. Por outro lado, o conceito de enunciado que Austin propõe não diz expressamente que deve haver duas coisas no mundo a que o enunciado corresponde. Isso significa que a parte demonstrativa e a parte descritiva do enunciado podem perfeitamente corresponder à mesma coisa, evento etc. no mundo. É necessário algo no mundo, mas isso não exige duas referências distintas. O que ocorre é que as duas correspondências alcançam, diferentemente, o mesmo objeto. Não há a referência e o fato (fato como evento histórico) como interpretou Strawson. Há somente uma única referência; e é ela própria que torna o enunciado verdadeiro ou falso, dependendo da situação histórica envolvida. Assim, a definição de Austin segundo a qual “uma enunciação é verdadeira quando o estado histórico de coisas com o qual é correlacionada pelas convenções demonstrativas (aquele a que se ‘refere’) é de um tipo com o qual a sentença usada para fazê-la é correlacionada pelas convenções descritivas” (Tr, p. 122), pode ser entendida da seguinte maneira: se uma determinada sentença, vinculada a um estado de coisas pelas convenções descritivas (sentenças – tipos de coisas no mundo) for usada para fazer um enunciado que se refira *a esse mesmo* estado histórico por meio das convenções demonstrativas (enunciado – estado histórico de coisas), então o enunciado será verdadeiro. Um enunciado não é verdadeiro ou falso por si só. Strawson acusa Austin de confundir o enunciado com o ato de emití-lo, mas, na

realidade, o que ocorre é que o enunciado não pode ser verdadeiro ou falso desconsiderando tal emissão.

Outro ponto ainda pode ser apresentado. Austin, apesar de ter aceitado a idéia de que “o enunciado verdadeiro é aquele que corresponde aos fatos”, não sustentou que os termos “fatos” e “corresponde” são ou estão entre as condições necessárias a serem observadas quando dizemos que um determinado enunciado é verdadeiro. Vale insistir em que Austin simplesmente não objetou seriamente a tal expressão, aliás, bastante conhecida e usada, mas sublinhou que o termo “fato” geralmente é tratado com pouca clareza. Para ele, esses termos são até mesmo dispensáveis quando o assunto é a verdade (UF, p. 154-5). Por outro lado, Strawson fez questão de mostrar uma nova análise desses termos, apoiado no argumento de que as condições que devem ser satisfeitas para que um enunciado seja verdadeiro consideram os termos “fatos” e “corresponde”, apesar de sua ressalva em insistir que o que fazemos realmente quando dizemos que um enunciado é verdadeiro não é assegurar o cumprimento dessas condições, mas *aprovar* o enunciado dito.

Austin, mesmo após ter esclarecido que a discussão em torno da expressão “correspondência ao fatos” não atinge a sua tese da verdade, volta ao debate em “Unfair to Facts” e não aceita a nova proposta de Strawson, respondendo a ele de duas maneiras distintas: uma, em que considera duas linhas “ousadas e negativas” de Strawson; outra, em que analisa duas linhas “sofisticadas e positivas” dele. Consideremos cada uma delas.

Primeiramente, Austin acusa Strawson, como diz o título do ensaio, de ser injusto com os fatos. Segundo a tese de Strawson, os fatos não fazem parte do mundo, não estão no mundo. Há, entre os fatos e as coisas, uma diferença fundamental, uma diferença de tipo. Seguramente, diz Austin, considerando nosso modo comum de falar, é possível encontrar vários exemplos em que fatos nada têm a ver com coisas. Talvez soe um tanto esquisito dizer que uma determinada coisa ou pessoa seja um fato, porém, diz Austin, dizemos sem problemas que fenômenos, estado de coisas, eventos etc. são fatos, e de todos dizemos também que são coisas no mundo. Portanto, é perfeitamente razoável dizer que os fatos estão no mundo.

A confusão fundamental de Strawson parece localizar-se na análise que ele faz de “fato” segundo a terminologia “fato *que*”. Segundo Austin, acontece o seguinte: i) a condição do gato é um fato (como, aliás, Strawson sustenta); entretanto, ii) a condição

do gato não é o fato *que* o gato tem sarna. Strawson faz essa confusão ao introduzir a expressão “o fato *que*” como se fosse uma expressão comum e usada na nossa linguagem. Ocorre, no entanto, que não usamos a linguagem desse modo. Não dizemos “o fato *que*” ordinariamente. Strawson comete esse engano quando acrescenta a cláusula “*que*” e, então, permite a questão “que fato?”, para a qual a resposta imediata seria “o fato *que* o gato tem sarna.” Não há, porém, tal uso na linguagem; não faz sentido dizer isso nesses termos. É importante destacar, segundo Austin, que:

1. A condição do gato é um fato, e é algo no mundo.
2. É um sem sentido dizer: a condição do gato – ou com algumas irrelevantes exceções qualquer outra coisa – é o *fato que* qualquer coisa.
3. ‘Fato’ com ‘que’ e ‘fato’ sem ‘que’ se comportam diferentemente.  
a. *x é um fato* é correto. b. *x é o fato que* é incorreto. (UF, p. 158)

A segunda linha ousada e negativa na visão de Austin diz respeito à relação de correspondência. Strawson considera que: a) “corresponde” não significa aqui qualquer relação entre algo e algo (ou seja, não significa “coisas no mundo”) e ainda, b) “corresponde aos fatos” pode ser perfeitamente substituído por “corresponde ao fato *que*”.

Austin não aceita nenhum desses dois recursos de Strawson. Pois, de um lado, (a) por que seria razoável dizer que um mapa que corresponde a determinada topografia é “algo relacionado a algo” e dizer que um enunciado que corresponde a um fato não é “algo relacionado a algo”, mas apenas uma pseudoentidade? (UF, p. 159-60) E, de outro lado, (b) o uso comum da expressão é “corresponde aos fatos” e não “corresponde ao fato *que* tal e qual”; Strawson utiliza aqui uma artimanha lingüística para estabelecer que enunciados e fatos se correspondem e que foram feitos um para o outro: usa “corresponde ao fato *que*” em lugar de “corresponde ao fato”; assim, o enunciado “o gato tem sarna” *corresponde* perfeitamente, segundo Strawson, ao fato *que* o gato tem sarna, e isso acaba parecendo, então, tautológico. A aparente tautologia deve-se à substituição que Strawson faz das duas expressões citadas. E ainda, argumenta Austin, mesmo que algumas vezes enunciados e fatos se correspondam perfeitamente, isso não é razão suficiente para inferir que ambos foram feitos um para o outro, pois se às vezes os enunciados verdadeiros correspondem aos fatos, ou se ajustam a eles, outras vezes isso não ocorre.



Strawson utiliza esses dois argumentos (a e b) apoiado na idéia de que dizer que um enunciado “corresponde aos fatos” ou “se ajusta aos fatos” é o mesmo que dizer que ele “é verdadeiro”. E isso significa que nada é incluído no sentido ou no significado da oração. Dizer “o gato está sobre o tapete” ou “é verdadeiro dizer que o gato está sobre o tapete”, ou ainda “o gato está sobre o tapete corresponde ao fato *que* o gato está sobre o tapete” é exatamente a mesma coisa. Por isso, Strawson considera os enunciados acrescidos de “corresponder”, “ajustar-se”, “verdadeiro”, entre outros, como meras tautologias. Nesse sentido, ele argumenta: “o que poderia ajustar-se mais perfeitamente ao fato de que está chovendo que o enunciado de que está chovendo? Desde logo, os enunciados e os fatos se ajustam. Se se forçam os enunciados a sair do mundo, se forçam também os fatos a sair dele.” (Strawson 1950, p. 224) Isso significa retirar do mundo o enunciado “o gato tem sarna”, o fato (a condição de o gato ter sarna) e nada mais, pois o gato (que é a referência) continua no mundo sem problemas.

Talvez seja conveniente alongar um pouco a discussão entre Strawson e Austin sobre esse ponto. Strawson, ao substituir a expressão “corresponde ao fato” por “corresponde ao fato *que*”, considera a asserção “é verdadeiro” como um acréscimo supérfluo, desnecessário ou perfeitamente dispensável ao enunciado, pela razão de que não diz nada além do que o próprio enunciado já disse. Austin recusa tal tese apoiado em pelo menos três argumentos: primeiro, as referências de “o enunciado de que E” e de “o enunciado de que é verdadeiro que E” são distintas; segundo, “é verdadeiro” é uma asserção peculiar; e terceiro, “é verdadeiro” é semelhante a outros adjetivos que não são considerados supérfluos.

O primeiro e menos audaz dos argumentos é que “o enunciado de que E” tem como referência uma situação histórica no mundo exceto “o enunciado de que E”, ou seja, exceto si mesmo; enquanto “o enunciado de que é verdadeiro que E” faz referência a uma situação histórica no mundo e inclui “o enunciado de que E”, porém exclui-se a si próprio, isto é, exclui “o enunciado de que é verdadeiro que E”. Note-se, portanto, que as referências dos enunciados são diferentes, pois “o enunciado de que é verdadeiro que E” faz referência a algo mais “que o enunciado de que E”, isto é, o primeiro abrange também “o enunciado de que E”, que não é abrangido pelo segundo. Ao dizer “o enunciado E é verdadeiro” estamos fazendo uma afirmação sobre um enunciado e ao dizermos “E” estamos fazendo uma afirmação sobre o mundo (mas não sobre o enunciado E).

O segundo argumento – “é verdadeiro” como uma asserção peculiar – visa eliminar a hipótese de que “é verdadeiro” é logicamente supérfluo pela razão de que “o enunciado de que E” e “o enunciado de que é verdadeiro que E” são geralmente verdadeiros e falsos juntos; isto é, a hipótese sustenta que sempre que dois enunciados são verdadeiro ou falsos exatamente na mesma medida, ambos os enunciados têm o mesmo significado. Mas será tal hipótese sensata? Ou ainda, “por que não haveria de falhar no caso de uma expressão tão obviamente ‘peculiar’ como ‘é verdadeiro’?” (Tr, p. 127)

Austin chama nossa atenção para o fato que é descrito em “o enunciado de que é verdadeiro que E”. O fato descrito também é peculiar, pois, quando falamos ou pensamos sobre fatos, a idéia que surge é de algo *natural* e *inalterável*. Mas não é isso que se observa na relação entre “o enunciado de que é verdadeiro que E” e o estado de coisas histórico que ele enuncia. A relação em questão é absolutamente convencional. Soa estranho, portanto, chamar de fato ao que “o enunciado de que é verdadeiro que E” enuncia. Se essa relação é convencional, segue-se que ela pode ser modificada ou substituída sempre que se desejar. Segundo o exemplo de Austin, “podemos não gostar de chamar de um fato que a palavra elefante significa o que significa, embora possamos ser induzidos a chamá-lo de um fato (suave) – e embora, naturalmente, não hesitemos em chamar de um fato que os falantes ingleses contemporâneos usem a palavra como a usam.” (Tr, p. 128)

Um terceiro argumento apresentado por Austin para mostrar que “é verdadeiro” não é logicamente supérfluo é que há outros tantos adjetivos pertencentes à mesma classe dele e que, entretanto, jamais seriam desprezados como logicamente supérfluos. “Dizemos, por exemplo, que um determinado enunciado é exagerado, ou vago, ou árido, uma descrição um tanto tosca ou desorientadora, ou não muito boa, um relato geral ou demasiado conciso.” (Tr, p. 129) Pertencer à mesma classe aqui significa comportar-se do mesmo modo no que diz respeito à relação entre linguagem e mundo. Como vimos no item 2.3, a relação convencional entre linguagem e mundo nem sempre é precisa, exata, rigorosa ou adequada.

A principal objeção de Austin à idéia da tautologia vem, portanto, da análise dos usos da linguagem, pois a análise cuidadosa dos usos lingüísticos mostra que utilizamos naturalmente as expressões “corresponde aos fatos” e “se ajusta aos fatos”; aliás, é importante repetir, usamos essas expressões do mesmo modo que usamos outros

adjetivos, como exato, preciso, correto e seus respectivos advérbios (exatamente, precisamente, corretamente). O erro de Strawson está, de acordo com Austin, em negligenciar essas e outras tantas noções sem dar a elas a devida atenção. A investigação detalhada da linguagem deverá mostrar que todas essas noções, assim como outros conceitos familiares, são imprescindíveis a uma conclusão correta acerca da verdade. Austin insiste em dizer que “esses são os termos importantes a elucidar [‘preciso’, ‘exato’, ‘vago’, ‘correto’] quando nos enfrentamos com o problema da ‘verdade’, do mesmo modo que, não o termo ‘liberdade’, mas noções tais como coação e acidente, são as que requerem elucidação quando nos preocupamos com a ‘liberdade’.” (UF, p. 161) A observação das características e comportamento lingüísticos dos adjetivos, advérbios e outros termos correlatos ao conceito que interessa ao investigador – ou seja, a precisão da fala – é indispensável à análise correta do conceito em questão. É imprescindível, portanto, cuidar os dois lados da questão da verdade: a precisão da linguagem e o seu ajuste diante de cada situação determinada.

É preciso examinar agora as linhas que Austin considera positivas na tese de Strawson sobre os fatos. São duas: primeira, fato é seguido da cláusula “*que*”; e segunda, fato é aquilo que o enunciado verdadeiro enuncia.

Austin recorre à técnica do dicionário para criticar a primeira tese de Strawson. De acordo com sua análise no *Oxford English Dictionary*, fato (*fact*) foi em sua origem – que data, segundo essa análise, do século dezesseis – utilizado para nomear algo no mundo. A partir daí sofreu pequenas variações, mas ainda hoje continua com esse significado. E também é de sua origem a idéia de ação, ou ato realizado, que lhe é ainda conferida. A cláusula “*que*” só foi acrescentada mais tarde.<sup>51</sup> Ele comenta com certa ironia: “se ele [o fato] realmente vem ligado assim [“fato *que*”], ele leva, eu temo, uma vida dupla. Não nasceu casado, seu casamento foi um casamento de conveniência e ele continua levando uma florescente vida de solteiro.” (UF, p. 163) O significado atual é,

<sup>51</sup> Austin chama a atenção para a diferença – estabelecida no *Oxford English Dictionary* – entre *fact* (“fato”) e outras duas construções, *fact that* (“fato que”) e *fact of* (“fato de”). Segundo ele, essas duas últimas construções foram acrescentadas tardiamente, simplesmente como um expediente satisfatório, senão às vezes necessário, para formar orações mais claras, mais corretas, ou, no mínimo, menos complexas. Ele diz: “*fact that*, junto com *fact of* é dado como um recurso lingüístico comparativamente recente para evitar construções de gerúndio como sujeitos de orações ou como domínios das preposições: isto é, para não dizer ‘cu não tinha conhecimento da cozinha estar ventilada’, dizemos ‘cu não tinha conhecimento do fato de que a cozinha estava ventilada’.” (UF, p. 163)

para simplificar, “ocorrência real”, ou “estado de coisas efetivo”; vê-se, portanto, a idéia ainda presente de algo no mundo.

Diante do dicionário, sustentar que “fato” exige a cláusula “*que*” é, pelo menos, estranho. E “a explicação do dicionário é confirmada por nossa experiência da tendência geral, hoje em dia, a adotar novas e similares construções—‘que’ com outras palavras, como ‘circunstância’, ‘evento’, ‘situação’. (...) Explicar o significado de ‘fato’ em termos da expressão ‘fato que’ é inverter a ordem real das coisas.” (UF, p. 163-4) Os usos de “fato” com “*que*” que aparecem no dicionário expressam, segundo Austin, um fato determinado, um acontecimento real, incontestável e indubitável. Ele diz, “é um uso gramaticalmente parecido (não em todos os aspectos, naturalmente) com o uso da *justaposição* com nomes próprios, como quando dizemos ‘a pessoa César’ que deve ser interpretado como ‘uma pessoa determinada’ (ou um homem efetivo etc.), a saber, designada pelo nome ‘César’.” (UF, p. 165)

Dito isso, cabe finalmente considerar a argumentação que Austin faz acerca da segunda linha positiva que ele atribui a Strawson, que diz: “fato é o que os enunciados verdadeiros enunciam.” A questão principal aqui é que Strawson inverte a ordem gramatical natural, que é “os enunciados verdadeiros enunciam fatos”, e a consequência dessa inversão é a impressão de uma *definição* do termo “fato”. Austin busca exemplos semelhantes para mostrar que essa inversão é equivocada: se “fato é o que os enunciados verdadeiros enunciam” também “nascimentos são o que as certidões de nascimento, quando corretas, certificam” (ao invés de, “as certidões corretas de nascimento *certificam* nascimentos”) ou “eventos são o que as narrativas, quando verdadeiras, narram” ou ainda “animais são o que os retratos, quando fiéis, retratam” e assim por diante. (UF, p. 169-70) Esses usos lingüísticos não são adequados. É um disparate dizer que “fato é um enunciado verdadeiro” ou que “nascimento é uma certidão correta”, pois “fato” não é, por definição, “enunciado verdadeiro” nem tampouco “nascimento” significa exatamente “certidão correta”. Mas o ponto principal, segundo Austin, é que, independentemente da forma gramatical correta, nenhum desses usos sugerem que “fatos” ou “animais” não estão no mundo: “em qualquer caso, uma coisa é óbvia, que, seja qual for a analiticidade ou os acusativos internos ou o que seja envolvidos nesses pronunciamentos, nenhum deles têm a menor tendência a nos convencer de que nascimentos, pessoas, eventos, mulheres, animais, não são ‘coisas ou

acontecimentos na superfície do globo'." (UF, p. 170) Por todas essas razões, Austin acredita que Strawson foi injusto com o fatos.

## Referências Bibliográficas

- AUSTIN, J. L. "A Plea for Excuses". In: Austin, J. L. *Philosophical Papers*. 3 ed. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. "How to Talk" – Some Simple Ways". In: Austin, J. L. *Philosophical Papers*. 3 ed. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. "Ifs and Cans". In: Austin, J. L. *Philosophical Papers*. 3 ed. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. "Other Minds". In: Austin, J. L. *Philosophical Papers*. 3 ed. Oxford: Oxford University Press, 1979. Tradução de Marcelo Guimarães da Silva Lima, "Outras Mentes". In: Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- \_\_\_\_\_. "Performativ-Constatif". In: *Cahiers de Royaumont – La Philosophie Analytique*. Paris: Éditions de Minuit, 1962.
- \_\_\_\_\_. "Performative Utterances". In: Austin, J. L. *Philosophical Papers*. 3 ed. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Philosophical Papers*. 3 ed. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. "Pretending". In: Austin, J. L. *Philosophical Papers*. 3 ed. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Quando dizer é fazer – Palavras e Ação*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Sense and Sensibilia*. London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1962. Tradução de Armando Manuel Moura de Oliveira, *Sentido e Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

\_\_\_\_\_. "Three Ways of Spilling Ink". In: Austin, J. L. *Philosophical Papers*. 3 ed. Oxford: Oxford University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. "Truth". In: Austin, J. L. *Philosophical Papers*. 3 ed. Oxford: Oxford University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. "Unfair to Facts". In: Austin, J. L. *Philosophical Papers*. 3 ed. Oxford: Oxford University Press, 1979.

AYER, A. J. *As Questões Centrais da Filosofia*. Tradução de Alberto Oliva e Luís Alberto Cerqueira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

\_\_\_\_\_. "Has Austin Refuted Sense-Data?". In: K. T. Fann (ed.) *Symposium on J. L. Austin*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

\_\_\_\_\_. "Rejoinder to Professor Forguson". In: K. T. Fann (ed.) *Symposium on J. L. Austin*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

\_\_\_\_\_. *The Foundations of Empirical Knowledge*. London: Macmillan & Co Ltd, 1964.

BERLIN, I. (org.) *Essays on J. L. Austin*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

CABANCHIK, S. M. "Aspectos Semânticos del Uso de 'Real'". In: *Ontologia, Conhecimento e Linguagem – Um encontro de filósofos latino-americanos*. Ulysses Pinheiro, Marco Ruffino e Plínio Junqueira Smith (orgs.). Rio de Janeiro: FAPERJ: MAUAD, 2001.

CAHIERS DE ROYAUMONT – *La Philosophie Analytique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1962.

CAVELL, S. "Austin at Criticism". In: K. T. Fann (ed.) *Symposium on J.L.Austin*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

CHISHOLM, R.M. "Austin's Philosophical Papers". In: K. T. Fann (ed.) *Symposium on J.L. Austin*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

DESCARTES, R. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DISCUSSION GÉNÉRALE. In: *Cahiers de Royaumont – La Philosophie Analytique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1962.

FANN, K. T. (ed.) *Symposium on J. L. Austin*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

FORGUSON, L. W. "Has Ayer Vindicated the Sense-Datum Theory?". In: K. T. Fann (ed.) *Symposium on J. L. Austin*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

HAMPSHIRE, S. "A Symposium on Austin's Method". In: K. T. Fann (ed.) *Symposium on J. L. Austin*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

\_\_\_\_\_. "J. L. Austin, 1911-1960". In: K. T. Fann (ed.) *Symposium on J. L. Austin*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

KAPLAN, M. "To What Must an Epistemology Be True?". In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LXI, n. 2, September 2000.

KIRKHAM, R. L. *Theories of Truth*. Cambridge, Massachusetts and London, England: MIT Press, 1997.

LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NOZICK, R. *Philosophical explanations*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.



- PEREIRA, R. H. de S. "Ceticismo e Mundos Possíveis". In: *Ceticismo: perspectivas históricas e filosóficas*. Luiz Henrique de Araújo Dutra, Plínio Junqueira Smith (orgs.) – Florianópolis: NEL/UFSC, 2000. 245p. (Rumos da epistemologia, v.2)
- PLATÃO. *Teeteto*. In: *Diálogos*. Coleção Amazonense, vol. IX. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.
- PORCHAT PEREIRA, O. "Verdade, Realismo, Ceticismo". In: *Discurso n. 25*, São Paulo, 1995.
- QUINE, W. V. O. "A Symposium on Austin's Method". In: K. T. Fann (ed.) *Symposium on J. L. Austin*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- RYLE, G. *The Concept of Mind*. London: Penguin books, 1990.
- SCHMITT, F. F. *Truth: a primer*. Oxford / Boulden / San Francisco: Westview Press, 1995.
- SMITH, P. J. "Uma solução cética para o problema da existência do mundo exterior". In: *Discurso n. 30*, São Paulo, 1999.
- STRAWSON, P. F. "Verdad". In: *Ensayos Lógico-Lingüísticos*. Tradução de Luis Ml. Valdés. Espanha: Gedisa, 1991.
- STROUD, Barry. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon Press, 1984. Tradução de Leticia Garcia Urriza. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- URMSON, J. O. "A Symposium on Austin's Method". In: K. T. Fann (ed.) *Symposium on J. L. Austin*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- \_\_\_\_\_. "Austin's Philosophy". In: K. T. Fann (ed.) *Symposium on J. L. Austin*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

URMSON, J. O. e WARNOCK, G. J. "J. L. Austin, 1911-1960 – Comments". In: K. T. Fann (ed.) *Symposium on J. L. Austin*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

WARNOCK, G. J. *J. L. Austin*. London: Routledge, 1989.

WISDOM, J. "Symposium: Other Minds". In: Wisdom, J. *Other Minds*. 2. ed. Oxford: Basil Blackwell, 1965.