

# O MUNDO PERDIDO\*

Paulo Faria (UFRGS)

ANALYTICA  
volume 1  
número 2  
1994

Como é que uma *xícara* pode representar todos os objetos da minha experiência - mais do que isso, todos os objetos da experiência em geral, disso que Kant batizou a experiência *possível* - de tal modo que meu fracasso em conhecê-la atesta, para além da necessidade de qualquer confirmação ulterior, um fracasso do conhecimento humano? Eu poderia ter escolhido *qualquer outro* exemplo? Se não, o que distingue a classe dos objetos aptos a representar (nada menos que) o mundo?

A discussão a que Cavell submete, na primeira parte de *The Claim of Reason*, os exemplos de Austin contém parte do que precisamos para examinar essa questão. Um par de idéias pouco originais completará o estoque de ferramentas de que precisamos. O resultado talvez não seja inteiramente trivial.

Ao submeter a exame as espécies de resposta que se podem dar à pergunta "Como você sabe?", Austin escolhe como seu "cavalo de batalha" (*stalking horse*) - seu paradigma de uma alegação epistêmica - a proposição "Há uma garça no fundo do jardim". As variedades de razões que é possível oferecer em apoio dessa alegação são ilustradas pelas seguintes respostas; diante da pergunta "Como você sabe?", sugere Austin, eu poderia responder:

- (a) Eu fui criado no brejo.
- (b) Eu a ouvi.
- (c) O caseiro me contou.
- (d) Pelo grito.
- (e) Eu ouvi o grito.
- (f) Porque ela está gritando.<sup>(1)</sup>

---

\* O texto que se segue constitui o capítulo VI de uma tese de doutorado (*O Mundo Exterior: Uma Investigação Gramatical*), defendida e aprovada em Outubro de 1994, na UFRGS.

(1) "Other Minds", p. 79.

Essas respostas podem ser reunidas em dois grupos, correspondente a duas classes de interpretações possíveis do pedido de justificação "Como você sabe?". Por um lado, essa pergunta pode significar aproximadamente: "Como você veio a saber?", "Que condições tem de saber", "Como *você* sabe?" (que experiências ou oportunidades teve, quais são suas credenciais, sua autoridade, seu treinamento?). As três primeiras respostas visam, em cada caso, alguma dessas interpretações. Por outro lado, ao pedido de justificação pode ser atribuído um sentido muito diferente se ele for tomado como significando: "Como você pode dizer (*sc.* que é uma garça)?" . O que está em jogo, nesse caso, não são os *antecedentes*, por assim dizer, da capacidade (específica) de julgar que é requerida, mas seu *exercício*. E Austin resume:

A sugestão é que, para saber que isso é uma garça, eu devo:

- (1) ter sido treinado em um meio em que poderia ter-me familiarizado com garças,
  - (2) ter tido certa oportunidade no caso presente,
  - (3) ter aprendido a reconhecer ou a distinguir garças,
  - (4) ter conseguido reconhecer ou distinguir isso como uma garça.
- (1) e (2) significam que minhas experiências devem ter sido de certos tipos, que eu devo ter tido certas oportunidades; (3) e (4) significam que eu devo ter exercido certo tipo e certa dose de argúcia. <sup>(2)</sup>

Vejamos um segundo exemplo (outro "cavalo de batalha"). Algumas páginas adiante, Austin está ocupado em mostrar como a identificação de um pintassilgo "pela cabeça vermelha" expõe-se a uma variedade de objeções. A alguém que alegasse estar em condições de reconhecer um pintassilgo "pela cabeça vermelha" seria possível objetar:

- (1) Mas pintassilgos *não* têm cabeça vermelha.
- (1a) Mas isso não é um *pintassilgo*. Pela descrição que você mesmo faz, posso reconhecê-lo como um *cardeal*.

(2) Mas isso não é suficiente: muitos outros pássaros têm cabeça vermelha. O que você diz não prova nada. Por quanto sabemos, pode ser um pica-pau.<sup>(3)</sup>

Neste caso, enquanto as objeções (1) e (1a) impugnam, diversamente, a *competência* do observador, a objeção (2) impugna a *suficiência* da evidência oferecida. Mas - e, para Austin, isso é essencial - em qualquer caso a impugnação deve ser, em algum sentido, *motivada*, sob pena de vacuidade:

Se você diz "Isso não é suficiente", deve ter em vista alguma falta mais ou menos definida. "Para ser um pintassilgo precisa ter, além da cabeça vermelha, também o desenho característico dos olhos" ou "Como você sabe que não é um pica-pau? Pica-paus também têm a cabeça vermelha". Se não há nenhuma falta que você esteja pelo menos em condições de especificar, caso solicitado, então é tolo (abusivo) continuar dizendo, simplesmente, "Isso não é suficiente"... Suficiente quer dizer suficiente para mostrar que isso "não pode(razoavelmente, e para os propósitos presentes) ser outra coisa, que não há lugar para uma descrição alternativa, concorrente. *Não* significa, por exemplo, suficiente para mostrar que não é um pintassilgo *empalhado*.<sup>(4)</sup>

"Empalhado" é um dos predicados que, adiante, Austin opõe<sup>(5)</sup> a "real", no contexto de um ataque à indeterminação da pergunta *filosófica* pela realidade de uma coisa<sup>(6)</sup>. Esse ataque tem, previsivelmente, sua viga-mestra na exploração das relações entre ameaças epistêmicas rasas e direções de busca, mas o ponto relevante para a crítica de Cavell é outro. Ele é indicado, mesmo se apenas obliquamente, por uma observação incidental de Austin acerca do procedimento de decisão, "em casos

---

(3) *Ibid.*, p.83.

(4) *Ibid.*, p. 84

(5) Ao lado de "pintado, postiço, artificial, ilusório, anômalo, de brinquedo, fictício, simulado, etc." (p. 87).

(6) "O ardil do metafísico consiste em perguntar: "É uma mesa real? (...) e não especificar ou limitar o que pode haver de errado com ela, de tal modo que eu não sei agora "como provar" que é uma mesa real" (*loc. cit.*).

especiais”, da pergunta pela realidade:

Saber que é um pintassilgo “real” está fora de questão quando digo que sei que é um pintassilgo: limitamo-nos a tomar as precauções razoáveis. Mas quando isso é questionado, em casos *especiais*, então eu certifico tratar-se de um pintassilgo real por meios essencialmente similares àqueles por meio dos quais certifiquei que era um pintassilgo (...).<sup>(7)</sup>

Austin não diz que casos especiais são esses, mas a alusão a “meios essencialmente similares” sugere que, assim como distinguimos um pintassilgo de um canário “pela cabeça vermelha”, distinguimos um pintassilgo real de um pintassilgo (digamos) *empalhado* porque o primeiro, e não o segundo, canta (e está claro que dependeremos de outro critério para distinguir um pintassilgo real de um pintassilgo *em um filme*). Mas o que isso mostra, senão que temos pelo menos uma razão *prima facie* para suspeitar que o conceito de “realidade” que está em uso nas regiões do discurso inspecionadas por Austin não é o mesmo que é relevante para o problema *filosófico* que essas considerações pretendem esclarecer? Por certo, Austin está atento a essa suspeita; é, justamente, uma de suas queixas contra a epistemologia tradicional que as ameaças epistêmicas mobilizadas no inquérito puro não caracterizem nenhuma deficiência *específica*. Mas, se essa queixa não deve reduzir-se à acusação de que o epistemólogo “distorce os significados das palavras”,<sup>(8)</sup> então não é suficiente perguntar a esse interlocutor o que ele *diria* em tais ou quais circunstâncias (mesmo se essa pergunta

---

(7) *Ibid.*, p. 88.

(8) Por perversidade? Por distração? Por engano? Por acidente? (cf. Austin, “A Plea for Excuses”). Intencionalmente, deliberadamente, de propósito? (“Three Ways of Spilling Ink”). Conscientemente, premeditadamente...? O analista da modificação adverbial, tendo descoberto que “dizer é fazer”, que o discurso está sujeito às vicissitudes da ação humana *em geral*, é singularmente lacônico em suas caracterizações do mau uso *filosófico* das palavras: o mais das vezes, temos a impressão de que os filósofos estão sendo acusados, pura e simplesmente, de falta de *seriedade* - uma falta que, entretanto, pareceria ser congênita à filosofia, por razões que Austin nunca chega a tornar explícitas. A dificuldade é discutida por Cavell no admirável “Austin at Criticism” (cf. esp. pp. 105-111).

permanece indispensável), uma via privilegiada para o reconhecimento da fisionomia do insulamento). O que Austin deveria estar apto a perguntar ao epistemólogo é, simplesmente: “O que você quer dizer com isso?”<sup>(9)</sup>

Mas, quando considerarmos seriamente essa pergunta, a suspeita de que Austin está simplesmente passando ao largo de uma dificuldade importante torna-se

---

(9) A propósito, a quem é endereçado o discurso filosófico de Austin? É significativo que o “metafísico”, o “filósofo” sejam referidos em seus escritos, invariavelmente, na terceira pessoa. A estratégia contrasta com o procedimento de Wittgenstein, cuja escrita é atravessada pela alternância de vozes, nenhuma das quais é exclusivamente a do autor, a de seu leitor ou, muito menos, a de um terceiro (o terceiro, quando aparece nas *Investigações*, é invariavelmente um termo de comparação). Herdeiro de uma tradição a que pertencem escritores como Agostinho ou Kierkegaard, é de nossas tentações que Wittgenstein fala nas *Investigações*: do conflito espiritual que está envolvido em resistir-lhes; da disciplina do espírito no “cuidado de si” que isso requer; dessa espécie de vigília da qual depende a prontidão para contornar as armadilhas que estão à espreita de cada juízo. De onde a alternância de vozes que constitui o contraponto das *Investigações*: vozes, por um lado, da inclinação (*Neigung*), do impulso (*Trieb*), vozes que dão expressão ao que “gostaríamos de dizer”, vozes noturnas do “sonho da razão” - a que se opõe, por outro lado, o timbre opaco, desencantado, desdramatizado da vigília: “Queremos substituir as conjecturas e explicações turbulentas pela quieta pesagem de fatos lingüísticos” (*Zettel* 447). “O que um matemático, por exemplo, está inclinado a dizer não é uma filosofia da matemática, mas algo que a filosofia deve tratar” (*Philosophische Untersuchungen*, § 254). Em Austin, ao contrário, tudo se passa como se estivéssemos, escritor e leitor, devidamente vacinados contra a tentação metafísica - fazendo o que ele nos convida a fazer (examinar “o que diríamos quando”), por assim dizer, depois da filosofia. Essa presunção tácita sugere uma intimidade mais profunda do que à primeira vista pareceria existir entre certos aspectos do método de Austin e a fantasia, à qual ele se entrega em seus momentos menos felizes, de uma “ciência da linguagem” que sucederia à filosofia (cf., por exemplo, “*Ifs and Cans*”, p. 232). A medida em que isso varre para baixo do tapete, juntamente com a pergunta, em que venho insistindo, pela motivação do extravio filosófico, a pergunta irrecusável acerca da natureza do conhecimento que constitui, para a filosofia da linguagem ordinária, a fonte de sua autoridade (o conhecimento do “que diríamos quando”) é também a medida de uma limitação grave do método de Austin. Fiquem essas observações como um lembrete para a agenda dessa crítica da filosofia da linguagem ordinária que, como assinalai (cf. a nota 224), ainda está por ser feita (mas, para um começo, cf. o artigo de Cavell citado na nota anterior).

incontornável - bastando agora lembrar que, em pelo menos um de seus usos ordinários, "real" é, simplesmente, sinônimo de "existente";<sup>(10)</sup> e, em seguida, perguntar por que "meios" Austin estaria apto a distinguir *um pintassilgo* de *um pintassilgo existente*. A existência não é um predicado: em pelo menos um dos sentidos de "real", tampouco a realidade é um predicado.<sup>(11)</sup> As conseqüências dessa observação para nosso problema são, como mostra a crítica de Cavell, surpreendentes e importantes.

Para Cavell, a escolha dos *exemplos* de Austin guarda uma correspondência necessária com o que, a um exame atento, revela-se uma limitação importante de suas análises:

---

(10) Assim, a primeira acepção de "Real 2" registrada pelo *Dicionário Aurélio* é: "Que existe de fato; verdadeiro" (Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* (Rio: Nova Fronteira, s.d.), p. 1.191).

(11) Danto distingue o uso *descritivo* do uso *semântico* de uma expressão: no primeiro caso, essa expressão é usada para falar "sobre o mundo"; no segundo para falar "sobre a relação entre a linguagem e o mundo". "A distinção é absoluta e irreduzível, assim como a relação entre a linguagem e o mundo não é redutível a alguma outra relação intra-mundana. O mundo é *exterior* apenas no sentido de que relações semânticas não são intra-mundanas" (*Analytical Philosophy of Knowledge*, p. x). (Eu não estou interessado em discutir aqui essa idéia de Danto; como Porchat, como os "filósofos intuitivos", eu tenho dificuldade em entendê-la. Mas a idéia de uma "relação entre a linguagem e o mundo" começa a ser deflacionada quando a reconduzimos à pergunta pela *explicação do significado de uma palavra*). O importante é que a distinção entre os usos descritivo e semântico de "real" torna manifesta a dificuldade que as análises de Austin deixaram sem resolver: "Considere, por exemplo, a palavra "real". Ela tem muitos usos descritivos, contrastantes com 'espúrio', com 'artificial', e coisas semelhantes. Seguidamente um x real diferirá de um x não-real apenas por suas causas, p. ex. um Rembrandt real terá sido causado diretamente por Rembrandt. Mas um uso *semântico* de 'real' passa inteiramente ao largo dessas distinções. No sentido de 'real' que é *ceticamente* relevante, Rembrandts *descritivamente* reais não estão em melhor situação que suas contrapartidas inautênticas. Filósofos da linguagem ordinária, notadamente Austin, argumentaram com o cético em pleno mal-entendido, insistindo em um ou outro uso descritivo desses termos, assinalando que há critérios para sua aplicação, e pretendendo, em conseqüência, não entender o que o cético queria dizer. Mas um cético deve sempre ter em vista um uso semântico" (*Ibid.* p. 197).

O método ou as considerações iniciais de Austin para analisar “saber”... são considerações em que o conceito de conhecimento é, muito explicitamente, dirigido para a determinação da identidade das coisas, e não para o estabelecimento de sua existência; sua pergunta “Como você sabe?” significa aí “Como você pode dizer que isso é um [p.ex., pintassilgo]?”.<sup>(12)</sup>

Sob essas restrições, a pergunta pela *realidade* de uma coisa passa a ser tomada, sistematicamente, como uma pergunta pelo *critério* (entendido como o conjunto de “traços distintivos”) para a determinação da identidade dessa coisa. Mas, assim interpretada, a pergunta torna-se imprestável para o uso que o filósofo pretendeu fazer dela. Pois, nesse caso, também não há nada que ele poderia *querer dizer* além do que Austin encontra nessa pergunta:

Não há (não pode haver) nenhum critério para algo ser um Xreal além ou acima dos critérios para ser um X. (...) Não pode haver nenhum critério para uma coisa *ser assim* além ou acima dos critérios para ela ser assim.<sup>(13)</sup>

Nessas condições, a dúvida cética parece volatizar-se (o tema de Hume) diante de nossos olhos. Mas, se esse resultado depende da restrição que Cavell denuncia ter sido imposta à interpretação da pergunta inicial, temos motivos para suspeitar, também, da *relevância* dos exemplos de Austin para a crítica a que ele quer submeter o Inquérito Epistemológico.

---

(12) *The Claim of Reason*, p. 50.

(13) *Ibid.*, p. 51. Embora enfatize a irrelevância do apelo a critérios austinianos para a decisão de questões de existência, Cavell não tem o cuidado de distinguir os dois usos (“descritivo” e “semântico”, para falar como Danto) de “real”, o que o leva a formulações ambíguas como esta: “... o fornecimento de um critério para alegar que algo é um pintassilgo também é o fornecimento de uma base para alegar que é um pintassilgo empalhado. Os critérios (traços, características) são os mesmos para algo ser um pintassilgo, seja real, imaginado, alucinatório, empalhado, pintado ou, em algum outro sentido, espúrio.” (*The Claim of Reason*, p. 51). Ao que cabe observar que, em troca, o fornecimento de um critério para alegar que algo é um pintassilgo não é o fornecimento de um critério para alegar que é um pintassilgo empalhado.

Como não sabemos nada sobre as circunstâncias em que “não é suficiente” *podéria*, segundo Austin, significar “não é suficiente para provar que é real” - em outras palavras, como nada nos foi dito sobre o que há de “especial” acerca de tais casos -, temos o direito de perguntar, antes de tudo, o que autoriza a supor que o filósofo suscitaria sua questão *no contexto que Austin imagina*. Isso, para retomar a imagem de Clarke, equivale a imaginar Descartes abrindo a porta do laboratório de um cientista que investiga as propriedades de esporíferos - e que, tendo servido de cobaia para seu próprio experimento, está preenchendo uma ficha relatando como dormiu e teve sonhos durante toda a tarde - e perguntando *como ele sabe, se é que sabe, que não está sonhando fazer um experimento*.<sup>(14)</sup> Podemos seriamente imaginar essa cena? Descartes, por acaso, não sabe que isso seria “tolo”, “abusivo”?

Ele, ao contrário, sabe-o perfeitamente; são os que nada conhecem das exigências da “investigação da verdade” que, em troca, confundem as coisas e acompanham o riso das criadas trácias.<sup>(15)</sup>

Então devemos atentar para uma diferença crítica entre os exemplos de Austin e os da epistemologia tradicional. Essa diferença, que pareceria à primeira vista accidental, uma questão de estilo, é central para a crítica que Cavell endereça a Austin - e como veremos, tem conseqüências que se estendem muito além do objeto imediato dessa crítica:

Austin escolhe um caso em que, como ele diz, você dispõe do suficiente para mostrar que ‘não há lugar para uma descrição alternativa, concorrente’. Esse é um caso em que o problema acerca do conhecimento é, e inicialmente é apenas, um problema de descrição correta (identificação, reconhecimento). Os objetos “escolhidos como cavalos de batalha” pelos epistemólogos clássicos nunca são desse tipo, eles não confrontam o

---

(14) “The Legacy of Skepticism”, p. 765.

(15) Por exemplo, o Padre Bourdin: “Mas aqui esse homem laborioso e sincero oferece como exemplos coisas das quais eu disse que se *podéria* duvidar (...) a fim de que os leitores que não tiverem conhecimento dessa dúvida metafísica, referindo-a ao uso e à conduta da vida, me tomem por alguém que perdeu o juízo.” (Descartes, *Sétimas Respostas*, AT VII, 460).



problema de saber nessa altura: esse não é o “problema do conhecimento” que lhes diz respeito. Os objetos com os quais eles trabalham são, p. ex., pedaços de cera, mesas, cadeiras, casas, homens, envelopes, sinos, folhas de papel, tomates, quadros-negros, lápis, etc.<sup>(16)</sup>

Ainda uma vez, bem entendido, a objeção não é novidade para Austin: ele não se cansa de criticar a pobreza dos exemplos filosóficos, seu esquematismo, o desprezo dos filósofos pelos casos particulares.<sup>(17)</sup> Mas, pergunta Cavell, e se o epistemólogo clássico *não tiver escolha*? Suponhamos que seus exemplos lhe sejam impostos pelo caráter da investigação em que está engajado, *com a mesma necessidade* com que o são, para Austin, os exemplares ornitológicos de sua coleção: podemos descartar essa suposição antes de submeter a um exame atento as diferenças entre as duas classes de exemplos?

A meu ver, Cavell põe aqui o dedo na ferida. A exploração de todas as conseqüências de sua sugestão dependerá, entretanto, de que saibamos caracterizar acuradamente a diferença entre as duas classes de exemplos - e a própria exposição de Cavell (a começar, como veremos, pela terminologia que emprega) não está inteiramente livre de ambigüidades. A idéia básica, entretanto, é clara e é a ela que eu vou ater-me.

Quando comparamos os objetos de Austin com os do “epistemólogo tradicional”, a diferença mais evidente (e aquela para a qual, presumivelmente, o próprio Austin quer que atentemos) pareceria opor a descrição de um objeto de uma espécie *determinada* (um *pintassilgo*, uma *garça*) a uma descrição genérica (um pássaro);

(16) *The Claim of Reason*, p. 52.

(17) “Eu disse ‘escolástico’, mas poderia muito bem ter dito ‘filosófico’; simplificação abusiva, esquematização e constante repetição obsessiva da mesma série de ‘exemplos’ insípidos (...) são demasiado comuns para serem desconsiderados como uma fraqueza ocasional dos filósofos” (Austin, *Sense and Sensibilia*, p. 3). As aspas em “exemplos” têm, presumivelmente, uma intenção irônica: neste caso, o que Austin está sugerindo é que, em que pesem as aparências, *não são* exemplos genuínos que estão sob inspeção no Inquérito Epistemológico. O que ele podia ter em vista com essa sugestão é obscuro. Não vejo, entretanto, razão para excluir a possibilidade de que Austin tivesse entrevisto, ao menos em suas linhas gerais, o argumento que, nas páginas seguinte, será apresentado.

e essa diferença, assim apresentada, pareceria ser uma questão de grau (“um canário” é mais específico que “um pássaro” e menos que um canário belga”). O epistemólogo tradicional nunca pergunta, com efeito: “Como você sabe que está diante de uma xícara de porcelana chinesa do período K’ ang Hsi?”; ele pergunta “Como você sabe que está diante de uma xícara?”. E não há dúvida de que isso contribui para a “insipidez” que Austin denuncia em seus exemplos; mas isso contribui, também, para algo mais importante, pois o que pareceria ser uma diferença de grau quanto à determinação da descrição é, de fato, uma diferença *lógica*.

Cavell batiza (“para propósitos heurísticos”, ressalva) “objetos genéricos” essas coisas indeterminadas que o epistemólogo clássico toma como exemplos. Em contraste, os objetos de Austin serão chamados “específicos”.<sup>(18)</sup> Mas essas rubricas não pretendem sugerir a existência de duas classes de objetos no mundo, e sim caracterizar “o espírito em que um objeto está em discussão” - a espécie de problema que pode ser suscitado a seu respeito:

Embora eu não considere acidental que algo como um pintassilgo não faça sua aparição na epistemologia tradicional, não quero insistir em que não poderia ter aparecido; apenas que, caso aparecesse, sua função seria, ou tornar-se-ia, a de um objeto genérico.<sup>(19)</sup>

Cavell consigna, oportunamente, sua própria insatisfação com essa terminologia, e com algumas alternativas ainda menos felizes, como “objetos simples” ou “objetos básicos”: em todos esses casos, pareceria que estamos falando de *uma classe de objetos*. E, em qualquer caso, essas denominações prejudgam a própria aparição ou função do objeto, que é justamente o que elas deviam designar”.<sup>(20)</sup> Como se verá, eu creio que um vocabulário mais apropriado (e tradicional em filosofia) está disponível: mas quero antes motivar sua introdução, caracterizando adequadamente a natureza

---

(18) *The Claim of Reason*, p. 52.

(19) *Ibid.*

(20) *Ibid.*, p. 53.

da distinção lógica visada por Cavell.

Como vimos, o que está em jogo não é um contraste entre duas classes de objetos, mas entre duas classes de *problemas* que podem surgir a respeito de objetos. Eu enfatizarei, em seguida, que estão em jogo, primariamente, dois tipos de *descrição*, e que é isso que propicia a confusão entre classes de objetos e classes de problemas. A propósito dos exemplos do “epistemólogo tradicional”, Cavell escreve:

Há algo em comum entre todos os seus objetos: eles são tais que, a seu respeito, não há simplesmente nenhum problema de reconhecimento, identificação ou descrição; tais que, a seu respeito, o único “problema”, caso surgisse algum, não seria dizer o que eles são, mas dizer se podemos saber que existem, são reais, estão mesmo aí.<sup>(21)</sup>

Em outras palavras, se tivéssemos de caracterizar o problema do epistemólogo em termos de aplicação, a seus objetos, de classes de conceitos, então teríamos de dizer que os conceitos relevantes, no seu caso, não são nunca “predicados reais” (como “pintassilgo” por oposição a cardeal), mas “predicados” puramente “lógicos” (como “existente” ou “real”, por oposição a “concebido”, “pensado”, “imaginado”, etc.).<sup>(22)</sup>

Posta nesses termos, a distinção entre os exemplos de Austin e os do epistemólogo tradicional opõe dois modos diferentes de considerar o que poderia, perfeitamente, ser o mesmo objeto (imagine um encontro entre Descartes e Austin - ao pé, se você quiser, de uma lareira).

Assim, essa xícara que eu tenho à minha frente será um objeto “genérico” ou “específico” dependendo do modo como eu a descrever. Essa xícara não é, com

---

(21) *Ibid.*, p.52

(22) A distinção entre predicados lógicos e reais cumpre, como se sabe, uma função decisiva na rejeição kantiana do Argumento Ontológico. Ela é exposta na *Crítica da Razão Pura*, A 598 / B 626. No léxico de Danto, Austin está circunscrito aos usos *descritivos* da linguagem; o epistemólogo tradicional, a seus usos *semânticos*: não é de surpreender que um não pareça saber do que o outro está falando. Mas a linguagem comporta *ambos* os usos: nenhuma epistemologia cuja plausibilidade dependa do desconhecimento dessa diferença pode fornecer uma representação adequada do conceito de conhecimento.

toda a certeza, uma xícara chinesa do período K'ang Hsi. Mas eu poderia ter dito que é um artefato produzido por Porcelanas Renner, de Porto Alegre (a informação está gravada na louça, na base da xícara); e está claro que, se não o fiz, foi porque eu precisava de um exemplar da pergunta *filosófica* pelo conhecimento, e não de uma pergunta rasa. Mas isso, como nota Cavell, eu só poderia obter perguntando "Como sei que aí está uma xícara?", nunca "Como sei que aí está uma xícara Renner, de Porto Alegre?". A resposta que essa segunda pergunta pede é, com certeza, irrepreensivelmente "austiniana" (e no presente contexto, isso significa: rasa). Você diria, por exemplo: "Leia a inscrição na base!".

Mas, com isso, pode ser que estejamos começando a desatar o nó de um problema importante. Eu disse, linhas acima, que gostaria de propor um vocabulário mais adequado que o de Cavell para caracterizar a diferença entre os exemplos de Austin e os que são submetidos a inspeção no Inquérito Epistemológico. O leitor atento terá percebido, a essa altura, que minha análise do insulamento, embora esquemática, continha virtualmente os elementos da caracterização desejada. Pois a análise de Cavell resume-se agora nisso, que o mesmo objeto é "genérico" ou "específico" sob uma *descrição*: em outras palavras, que a diferença entre os objetos de Austin e os do epistemólogo tradicional é uma diferença *intensional* - justamente, a espécie de diferença que eu aleguei existir entre o raso e o filosófico.

Mas, tendo enfatizado, como Cavell, que a distinção não opõe duas categorias ontológicas (duas classes de objetos), mas dois modos de descrever (Heidegger diria: "tematizar") objetos, eu posso ir adiante, introduzindo explicitamente o conceito de um *objeto intensional*. Uma pequena história vai-me servir para isso.

Suponhamos que, tendo perdido meu emprego na Universidade, eu deva recomeçar a vida na modesta condição de ascensorista em uma loja de departamentos. É meu primeiro dia de trabalho, e devo estar atento para não fazer nada errado. Em particular, devo cuidar para que não embarquem, distraidamente, pessoas que querem subir quando o elevador está descendo, e *vice-versa*. A maioria das pessoas presta pouca atenção aos indicadores luminosos na entrada dos elevadores: por isso, aprendi em meu treinamento que devo advertir os passageiros, anunciando, toda vez que abro a porta, o sentido do percurso.

Assim, ao parar no terceiro andar eu anuncio, enquanto um grupo de passageiros desembarca: "Sobe!". Dessa vez não embarca ninguém mas, enquanto a porta se fecha, tenho ainda a ocasião de avistar, por cima do ombro do último passageiro a desembarcar, um rapaz elegantemente vestido com uma gabardine, parado junto à porta. Como ele não embarcou, suponho que queira descer. Neste caso, a menos que outro elevador chegue antes, devo encontrá-lo na volta.

Estamos agora descendo: o elevador pára outra vez no terceiro andar e ali está, ao lado agora de uma senhora de óculos, o rapaz de gabardine. Como convém, anuncio: "Desce! "; mas, enquanto a senhora de óculos embarca, o rapaz continua parado, como se esperasse por alguma coisa. Supondo-o distraído, repito, em tom mais firme, e com o sorriso apropriado: "Desce!". Só então o riso mal-disfarçado de alguns passageiros adverte-me de que algo está errado *comigo*. Subitamente, dou-me conta, envergonhado do que está acontecendo. O terceiro andar é o departamento de moda masculina, e o rapaz parado junto à porta é, simplesmente, um manequim. A gabardine que ele está vestindo é, aliás, uma das peças da liquidação de inverno da minha loja. Desço até o térreo com os olhos cravados no chão. Eu acabo de protagonizar meu primeiro vexame profissional.

Antes cair das nuvens que de um terceiro andar, pondera Brás Cubas nas *Memórias Póstumas*: a máxima é especialmente apropriada à condição de um ascensorista. Como em toda queda, entretanto -ainda quando de pequena altura - há muito a aprender com a minha.

Para começar, notemos que o episódio comporta pelo menos duas descrições *verdadeiras* alternativas. Se você perguntar o que foi que eu vi quando, na ida, abri a porta do terceiro andar, eu responderei, sem faltar com a verdade: "Um rapaz". Mas, agora que sabemos que o rapaz de gabardine não passava de um manequim, você estará coberto de razão se objetar que o que eu *realmente* vi foi um manequim. Note, entretanto, que com isso você não está querendo dizer que eu *não* vi o rapaz que afirmo ter visto: de resto, você não disputaria minha declaração a este respeito ainda

que eu afirmasse ter visto um centauro (o problema é meu).<sup>(23)</sup>

Mas, ao fazê-lo, você está chamando atenção para um outro uso de “ver”. A diferença entre os dois usos, em todo caso a diferença relevante no presente contexto, pode ser explicada como segue.

Embora seja (estamos de acordo) uma descrição correta do que eu vi, a proposição “Paulo viu um rapaz” não contém nenhuma pressuposição *existencial*. Isso equivale a dizer que essa proposição não *implica* logicamente que havia um rapaz à vista naquela ocasião (ou, por outra: que a existência, na ocasião, do que foi visto não é parte das condições de verdade da proposição); que, nessa proposição, a expressão “um rapaz” é parte do predicado *monádico* “ver um rapaz”; que o sujeito lógico dessa proposição é “Paulo”.

Em troca, no sentido em que você objeta que o que eu (*realmente*) vi foi um manequim, a existência do manequim é pressuposta; é parte das condições de verdade da proposição “Paulo viu um manequim”; mais importante, “um manequim” é aqui o termo de uma relação, e “ver” um predicado *diádico*.<sup>(24)</sup>

---

(23) Em outras palavras, no uso que você está fazendo de “realmente”, essa palavra é, no vocabulário de Danto, um termo semântico, e não descritivo: você não disputa a verdade de minha declaração “Vi um rapaz”.

(24) As análises filosóficas da percepção que negligenciam o emprego relacional dos termos de percepção são invariavelmente culpadas do delito filosófico de subestimar o aspecto *cognitivo* da percepção. Essas análises negligenciam, caracteristicamente, as construções em que os verbos de percepção subordinam cláusulas proposicionais, como em “Paulo viu que havia um manequim junto à porta do elevador” (note que a cláusula subordinada é, aqui, referencialmente *transparente!*). Em consequência, essas análises tendem a confundir os conceitos de *percepção* e *sensação*. Sobre os resultados dessa incúria erguem-se doutrinas metafísicas inteiras. A confusão está envolvida, tipicamente, nas falácias acerca da “subjetividade” das “qualidades secundárias”, de que é exemplo o argumento de Berkeley para estender à *percepção* do calor do fogo a incontroversa subjetividade da *sensação* de calor (*Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, p. 140). Até mesmo filósofos que estão muito distantes do cartesianismo ou do empirismo são aptos a incorrer nessa confusão: assim, por exemplo, Elizabeth Anscombe, em “The Intentionality of Sensation: a Grammatical Feature” (um artigo, sob outros aspectos, excelente, ao qual devo muito de minha compreensão desses assuntos): todos os exemplos de “sensação” de Anscombe são, de fato, exemplos de percepção (O próprio título do artigo está mal: ao

A lição é que, embora construções com verbos de percepção sejam intensionais, é possível dar uma descrição extensional de um episódio perceptivo; e, aqui como alhures, é o *uso* da proposição que lhe determina o “sentido” e as “condições de verdade”.

Eu vou chamar *objeto intensional* o objeto gramatical (direto ou indireto) de uma construção intensional. Para contrastar podemos chamar objeto *material* ao objeto, supondo que exista, que é visto, pensado, desejado, etc. *como* o apresenta a descrição que constitui, gramaticalmente, o objeto de um verbo intensional.

Mas, e isto é decisivo, objetos intensionais não são *entidades* intensionais. “Objeto” é, aqui, uma categoria *gramatical*, e não ontológica: “objeto intensional” é, simplesmente, uma subclasse da categoria gramatical “objeto” (direto ou indireto).<sup>(25)</sup>

Anscombe assinala três características de um objeto intensional que são relevantes para meus propósitos. Em primeiro lugar, a identidade de um objeto intensional é relativa a uma descrição: em outras palavras, um objeto intensional é especificado por uma expressão que dá uma *descrição sob a qual* algo é visto, ouvido, procurado, desejado, pensado, etc. (Se, “pura ou degradada até a última baixeza, eu quero a Estrela da Manhã”, daí não se segue que eu queira a Estrela *da Tarde*). Em segundo lugar, a descrição que, assim, caracteriza o objeto intensional pode resultar

---

contrário de percepções, sensações *não* são inveteradamente intensionais). O amálgama entre as duas categorias gramaticais não é independente, com certeza, do fato de Anscombe negligenciar sistematicamente o nexó conceitual entre percepção e cognição. A confusão entre percepção e sensação é deslindada, e algumas de suas implicações filosóficas devidamente deflacionadas, por Hacker em *Appearance and Reality*; cf. esp. pp. 32-34 e 60-83.

(25) Isso significa que um objeto intencional é uma expressão lingüística - ou, antes, aquilo que a expressão expressa (refere, denota)? “A pergunta está baseada em um mal-entendido, a saber que uma resposta explicativa da forma ‘Um objeto intencional (um objeto direto, um objeto indireto) é tal-e-tal’ é possível e necessária. Mas isso não precisa ser assim. (Anscombe, “The Intentionality of Sensation: a Grammatical Feature”, p. 8). A pergunta importante é: “qual é o uso efetivo do termo? Dada uma sentença em que um verbo toma um objeto, um procedimento para responder a pergunta ‘Qual é o objeto nesta sentença?’ é recitar a expressão-objeto” (*loc. cit.*).

falsa - seja porque não convém ao objeto material (caso exista), seja por não existir nenhum objeto material ao qual essa descrição pudesse ser referida - sem que isso afete o valor de verdade da proposição que a contém. (Se Macbeth vê um punhal, a proposição que descreve essa ocorrência não é uma função de verdade da proposição "Existe um punhal, tal que ..."). Em terceiro lugar, a descrição de um objeto intensional pode ser vaga ou indeterminada - e, o que é mais importante, criticamente *refratária* à determinação (se eu vejo um armário, nem por isso vejo um armário Biedermeyer).<sup>(26)</sup>

Essa última característica é, naturalmente, a chave para entender o que há de propriamente "genérico" no objeto genérico. Mas as outras duas lançam luz sobre dois outros aspectos do Problema do Mundo Exterior. Por um lado, a relatividade da identidade dos objetos intensionais à *descrição-sob-a-qual* são dados lança luz sobre a "clausura" da Cena Originária: uma propriedade que eu às vezes estou tentado a caracterizar dizendo que o espaço em que transcorre o Inquérito Epistemológico não tem "lado de fora".<sup>(27)</sup> Por outro lado, a irrelevância do valor-de-verdade da proposição em sua leitura "transparente" para seu valor-de-verdade na leitura "opaca" constitui, de fato, a chave para a instituição da *exterioridade* do mundo exterior.<sup>(28)</sup>

O que há de genérico nos "objetos genéricos" que são submetidos a inspeção no Inquérito Epistemológico é, portanto, sua intensionalidade: um objeto genérico é, simplesmente, um objeto intensional.<sup>(29)</sup>

(26) Cf. a distinção medieval entre *suppositio determinata* (a leitura *de re* de "Preciso um olho para ver": há um olho de que preciso para ver) e *suppositio confusa* (a leitura *de dicto*: preciso de algum olho).

(27) A relação entre essa clausura e a idéia de insulamento não é, se eu tiver razão, meramente metafórica.

(28) Por generalização existencial: se Macbeth viu um punhal então existe um x tal que... (e, se este x não é um punhal, o que é, então?). A hipótese do objeto intensional, que é o valor da variável ligada pelo qualificador existencial nessa inferência espúria, será chamada, em epistemologias diferentes, "idéia", "percepção", "*sense-datum*", etc.

(29) E, está claro, a pergunta pela existência é a pergunta, acerca de um objeto intensional, sobre se a ele



Por outro lado, o objeto material de minha percepção também é um manequim *sob uma descrição*. (E também é “um artefato de madeira”, “um utensílio decorativo”, “um objeto inanimado”, etc. Não há tal coisa como uma descrição *privilegiada*. Mas isso significa (e é parte do “escândalo da filosofia”): é enquanto objetos intensionais que objetos nos são dados).<sup>(30)</sup>

---

corresponde algum objeto material - vale dizer se estamos às voltas com um “objeto” em algum outro sentido que não o sentido puramente *gramatical* em que a resposta à pergunta “Qual é o objeto direto da frase ‘João deu um livro a Maria?’ ” é “Um livro”. (Compare com a pergunta: “O que foi que João deu a Maria? “. A resposta, que também é “Um livro”, designa agora um objeto *material*). O fato, para o qual Anscombe chama atenção (cf. “The Intentionality of Sensation: a Grammatical Feature”, p. 4) de que essas três características têm uma contrapartida no domínio da ação não passaria, no presente contexto, de uma curiosidade se não fornecesse uma evidência indireta em favor da aproximação entre o “propósito com o qual” uma proposição é proferida e o “aspecto sob o qual” é tomado o sujeito lógico da proposição - entre intensionalidade-com-s e intencionalidade-com-c. (1) *Identidade “sob uma descrição”*. Nem toda descrição verdadeira do que eu faço é uma descrição do que eu quis fazer (se é certo que eu queira ouvir música de madrugada, nem por isso queria incomodar meus vizinhos). (2) *A descrição pode resultar falsa*. Uma descrição sob a qual eu tive a intenção de fazer algo pode resultar falsa sem deixar, por isso, de descrever o que eu tive a intenção de fazer (se eu quero apagar o fogo e aciono, ao invés do extintor, um incinerador, mesmo assim o que eu quis foi apagar o fogo). (3) *Indeterminação da descrição*. A descrição pode ser vaga, e apenas assim corresponder a minha intenção (se eu quero guardar jarra no armário, nem por isso quero guardar a jarra de cristal da Boêmia no armário Biedermeyer - mesmo se essas descrições correspondem aos objetos em questão). Essa comparação vem ao caso para lembrar que, contrariamente ao que parece supor a maioria dos lógicos, a intensionalidade-com-s da linguagem é, de fato, intencionalidade-com-c: é o que nós *queremos* dizer que, torna referencialmente opacas as construções em que o que dizemos é relatado em *oratio obliqua*. (A palavra “intenção” origina-se, etimologicamente - por extensão *metafórica* - do verbo “apontar”: “*intendo arcum in ...*” (CF. Geach, “Intentional Identity”, p. 147). É interessante notar, entretanto, que “apontar” não é um verbo intensional: se eu aponto para uma coisa branca e essa coisa branca vem a ser o filho de Clêon (Aristóteles, *De Anima*, III, I, 425a 26-27), apontei para o filho de Clêon.

(30) Também neste aspecto, a intensionalidade-com-s dos objetos intensionais é comparável à intencionalidade-com-c das ações: “Ocorreu-me de ficar muda diante da pergunta ‘Se uma ação pode ter muitas descrições, o que é a ação que tem todas essas descrições?’ A pergunta parecia, supostamente, significar algo, mas eu não conseguia perceber o que era. Deveria ter-me ocorrido imediatamente que estávamos aqui na região dos ‘indivíduos puros’ (*bare particulars*): o que é o sujeito que tem todos esses

Mas a intensionalidade é igualmente uma propriedade da linguagem. E não é sem interesse, para a compreensão do insulamento, que a doutrina fregeana sobre sentido e referência, com seu corolário sobre a referência das expressões em *oratio obliqua* (a saber, que sua referência é o *sentido* que lhes corresponde em *oratio recta*)<sup>(31)</sup> tenha relação com cada um desses três aspectos:

(1) *Identidade "sob uma descrição"*. O que determina a identidade de um objeto intensional é seu "modo de apresentação" (o *Sinn* fregeano). Quaisquer propriedades que o modo de apresentação não especifique determinam *outro* objeto intensional, mesmo se correspondem ao mesmo objeto material. Se eu creio que a Estrela da Manhã é um astro dotado de luz própria, nem por isso creio que a Estrela da Tarde é um astro dotado de luz própria.

(2) *A descrição pode resultar falsa*. A proposição em *oratio obliqua* pode ser falsa em *oratio recta* <sup>(32)</sup>, sem que isso comprometa o valor de verdade da "oração principal". Se é verdade que Tycho Brahe pensava que a Terra é imóvel, a descoberta do movimento da terra não torna falsa aquela proposição.

(3) *Indeterminação da descrição*. As propriedades especificadas no "modo de apresentação" do objeto esgotam a determinação de sua identidade (*qua* objeto intensional). Do mesmo modo, o sentido de uma proposição em *oratio recta* esgota a determinação de sua referência (*a fortiori*, a determinação da referência das expressões que a compõem) em *oratio obliqua*. Se Gustav Lauben disse que foi ferido, <sup>(33)</sup> nem por isso disse que foi ferido *na perna*.

---

predicados? A resposta correta à pergunta 'O que é a ação que tem todas essas descrições?' é dar uma das descrições, não importa qual; ou talvez seja melhor oferecer uma escolha, dizendo: 'Tome a que você preferir' "(G.E.M. Anscombe, "Under a Description", pp. 208-9).

(31) Frege, "Über Sinn und Bedeutung", pp. 50-54.

(32) Pois, em *oratio obliqua*, a proposição não é nem verdadeira nem falsa: sua referência é um pensamento, não um valor-de-verdade.

(33) Frege, "Der Gedanke", p. 39.

Essas simetrias são importantes porque, do ponto de vista lógico, as razões que levaram Frege a postular sentidos (*Sinne*) como a referência de expressões em discurso indireto são, a meu ver, *as mesmas* que levaram os filósofos modernos a postular idéias (impressões, representações, dados sensíveis) como o correlato objetual dos verbos intensionais - e assim, a inventar a distinção *filosófica* entre o interior e o exterior que confere sentido à idéia de um mundo exterior.

Num caso, tratava-se de explicar como o valor de verdade de uma proposição contendo um verbo de atitude proposicional podia ser imune ao valor de verdade da oração subordinada (a cláusula em discurso indireto) - no outro caso, tratava-se de explicar como o valor de verdade de "Macbeth viu um punhal" podia ser imune ao fato de que ali não havia nenhum punhal.

A conversão fregeana do sentido "direto" de uma expressão em sua referência "indireta" é, assim, uma operação aparentada à hipótese dos objetos intensionais nessas estranhas entidades que a epistemologia moderna chamará, variadamente: idéias, percepções, representações, *sense-data* ou (em sua mais recente versão, nas teorias "materialistas" da "mente") *raw feels*.<sup>(34)</sup>

A consideração que está na raiz de ambas essas formas de *hybris* ontológica é, do ponto de vista lógico, a mesma: se "Vejo um navio no cais" pode ser verdadeiro ainda que não haja nenhum navio no cais - pensa o epistemólogo -, então deve haver algo (distinto de um navio) do qual isso seja verdadeiro.<sup>(35)</sup> Do mesmo modo - pensa Frege - se "X crê que um navio adentrou o cais" é verdadeiro mesmo que seja falso que

---

(34) Essas entidades passam a constituir o correlato objetual, das manifestações (*Äusserungen*), quando essas proposições, interpretadas como descrições empíricas, são promovidas ao *status* de "última trincheira" da certeza empírica.

(35) Por certo, se Pedro vê um navio no cais, ainda que não haja navio algum, é verdadeiro de Pedro que ele vê um navio no cais. (Na leitura *de dicto*, o objeto direto dos verbos intensionais é parte de um predicado monádico; um ouvido atento para a diferença entre as duas leituras é o primeiro requisito para investigar a gramática da intensionalidade).

um navio adentrou o cais, então a referência (o valor de verdade) de “ Um navio adentrou o cais” em *oratio obliqua* deve ser diferente de sua referência (seu valor de verdade) em *oratio recta*; mas, então, as expressões que compõem essa proposição, quando em *oratio obliqua*, devem ter referências distintas das que lhes correspondem em *oratio recta*.<sup>(36)</sup>

A essa altura estamos mais próximos de saber por que Austin não faz justiça ao programa do epistemólogo cartesiano - e também, por que ele está muito próximo de fazer-lhe justiça: ou, se você preferir, por que (e, também, em que sentido ) podemos avançar a partir de Austin.

Como vimos, quando uma alegação acerca de um objeto “específico” (austiniano ) é interpelada, ameaças epistêmicas específicas são opostas a razões específicas. E, como vimos, cada uma de tais ameaças epistêmicas denunciava uma deficiência *determinada*, a ser remediada em uma determinada direção de busca. Conseqüência inexorável, nenhuma conclusão geral acerca do *conhecimento humano* podia ser extraída da consideração dessa espécie de ameaças epistêmicas.

Mas, justamente porque esses exemplos estavam *assim* imunizados contra o ataque do ceticismo filosófico, porque a frustração de uma pretensão de saber num caso desses nada poderia acarretar para o “conhecimento humano” em geral, as análises de Austin, mesmo se contribuía com uma caracterização adequada da investigação epistêmica rasa, passavam ao largo da força (e, também, da fraqueza) do Inquérito Epistemológico - e, assim, deixavam de satisfazer a “condição de relevância” que me impus.

O programa do epistemólogo clássico, em troca, queria fazer justiça a casos como os que Austin considerava. Mas o epistemólogo não estava às voltas com um caso

---

(36) A afinidade entre os problemas de Frege e os da filosofia da percepção, que as análises de Anscombe tornam evidente, é assinalada por Hintikka: “(...) as similaridades profundas entre as razões pelas quais alguns filósofos (e.g., Frege) postularam entidades intensionais e as razões pelas quais outros - especialmente os realistas britânicos do início do século - postularam dados sensíveis (*sense-data*)

merecem muito mais atenção do que receberam, e poderiam mesmo lançar uma nova luz sobre alguns aspectos da história geral da filosofia contemporânea ("Replies and Comments", p. 319). Mas, para Hintikka, a analogia recomenda o tratamento da "lógica da percepção" como uma variedade de lógica modal quantificada (herdeira, portanto, dos problemas tradicionais da quantificação "através" de contextos opacos e da aplicabilidade dos princípios da generalização existencial e da substitutividade da identidade). No sistema de Hintikka, verbos de percepção são tratados *uniformemente* como operadores sentenciais (cf. "On the Logic of Perception"). Os benefícios filosóficos dessa "lógica da percepção" não são (para mim, em todo caso) evidentes. É certo que Hintikka evita comprometer-se com a introdução explícita de *entia non grata*, como os "sentidos" fregeanos ou as "intensões" carnapianas: para ele, proposições em contexto opacos falam das mesmas entidades que as correspondentes proposições "não-modais" (Hintikka é, a propósito, o precursor da análise "paratática" do discurso indireto proposta por Davidson em "On Saying That": cf. *Knowledge and Belief*, pp. 12-15). Mas o que ele guarda, assim, com uma mão, sua doutrina da opacidade como "multiplicidade referencial" obriga-o a entregar com a outra: pois, em contextos genuinamente refratários à substitutividade da identidade, um termo singular definido (p. ex. "o autor das peças de Shakespeare" em "Vamos supor que Marlowe seja o autor das peças de Shakespeare") pode designar indivíduos *diferentes* em diferentes mundos possíveis - e, daqui em diante, mergulhamos nas águas turvas das "identificação trans-mundana" (cf. Hintikka, "Semantics for Propositional Attitudes", pp 157-165 e "Knowledge by Acquaintance - Individuation by Acquaintance"; e a discussão de Esa Saarinen em "Hintikka on Quantifying In and On Trans-World Identity"). Chegamos a este ponto, estamos a um passo da introdução de "contrapartidas" (D. Lewis) e outras invenções da incontinência ontológica "meinongiana" que infesta a semântica da lógica modal. (A doutrina da referência direta de Kripke tem, em todo caso, a virtude de oferecer resistência a essa espécie de alucinação conceitual; mas, até onde eu sei, Kripke só discutiu (e rejeitou) o pseudo-problema da "identificação trans-mundana" em seu trabalho sobre as modalidades aléticas. Ao abordar as atitudes proposicionais, em troca, Kripke é muito mais hesitante: cf. as reticências de "A Puzzle About Belief", pp. 134-5). Quanto a mim, não vejo o que é ganho trocando "intensões" por "contrapartidas", e outras fantasmagorias, a não ser uma mudança de notação (e algo mais está em jogo quando a opacidade é concebida como *multiplicidade referencial*). Ao menos uma das raízes da dificuldade discutida nesta nota é o "agostinianismo" (no sentido que Wittgenstein, *volens nolens*, conferiu a esse termo) subjacente à interpretação filosófica que é atribuída (o mais das vezes, tacitamente) à teoria dos *modelos*: "Estamos às voltas com uma das grandes fontes de perplexidade filosófica: um substantivo leva-nos a procurar uma coisa que lhe corresponda" (Wittgenstein, *The Blue Book*, p. 1). Gravados por essa interpretação, sistemas como o de Hintikka podem mesmo contribuir para uma representação perspicua das propriedades comuns a doutrinas filosóficas baseadas na hipótese dos objetos intensionais. Mas, para a tarefa propriamente filosófica de *dissolver* a ilusão gramatical que subjaz a essa hipótese, nenhum auxílio se deveria esperar desses artifícios.

do tipo austiniano: ele estava às voltas com um *caso paradigmático*, uma situação que eu caracterizei dizendo que em nenhum sentido poderia ser *melhorada*. Diante do que vimos até aqui, o que significa “poder ser melhorado”?

Para Cavell, dizer que o filósofo procede à sua investigação tomando o “melhor caso” de conhecimento

é dizer que ele toma um caso em que fatores de treinamento pessoal e argúcia no julgar, e questões contextuais relativas a oportunidade e condições, são irrelevantes: tudo o que você tem de saber para conhecer no caso do filósofo é, poder-se-ia dizer, como se fala.<sup>(37)</sup>

Mas, para saber se essa sugestão é inteligível, a primeira coisa a fazer é, simplesmente, perguntar que espécie de conhecimento é esse de que dispomos quando tudo o que sabemos é “como se fala”. Pois está claro que estamos às voltas, aqui, com a diferença entre *compreender*, digamos, a frase “O gato está no capacho” e *saber* que o gato está no capacho.

Note, em primeiro lugar, que, se eu *sei* que o gato está no capacho, a existência do gato (bem como a do capacho: “estar em”, pelo menos em seu uso empírico, é um predicado relacional) está pressuposta. Em troca, nem esta, nem qualquer outra “condição de verdade” da frase “O gato está no capacho” (a unicidade das referências dos termos singulares definidos “o gato” e “o capacho”; a ocorrência da relação “estar em”) precisa estar satisfeita para que eu *compreenda* a proposição que essa frase expressa. Em outras palavras, ao distinguir a *compreensão* (do significado de uma proposição) do *conhecimento* (de seu valor de verdade), estamos, ao mesmo tempo, traçando uma distinção entre os *modos de acesso*, respectivamente, à essência e à existência. Perguntar pela existência de uma coisa é, em suma, suscitar uma pergunta que, *se faz sentido*, tem uma resposta factual, empírica: caso contrário, eu poderia inferir a existência de uma coisa de sua essência. Mas a existência não é um predicado

“real”.<sup>(38)</sup>

Daí *não* se segue, entretanto, que o “argumento ontológico” seja, simplesmente, o erro lógico crasso que tem a reputação de ser. Nesse argumento em que, agudamente, Danto reconheceu o arquétipo de todas as *buscas da certeza* que caracterizam as epistemologias da tradição inaugurada por Descartes,<sup>(39)</sup> parece-me que é possível entrever, *também*, a prefiguração da via pela qual Wittgenstein promoveria o mais devastador ataque que eu conheço a essas buscas insensatas - e, *ao mesmo tempo*, ao ceticismo que as acompanha como uma sombra. Já no *Tractatus*, em que toda proposição existencial era caracterizada como uma proposição empírica, Wittgenstein tinha de haver-se com esse paradoxo: a essência *do mundo* não é logicamente independente de sua existência:

E, se não fosse assim, como poderíamos aplicar a lógica? Poder-se-ia dizer: se houvesse uma lógica ainda que não houvesse um mundo, como poderia então haver uma lógica, já que há um mundo?<sup>(40)</sup>

---

(38) É possível expressar essa idéia dizendo, à maneira de Frege, que a pergunta pela existência de uma coisa é a pergunta pela saturação de uma função. Essa é a lição encapsulada no *dictum* de Russell: “Apenas onde aparece uma função proposicional faz sentido uma asserção de existência” (*Logic and Knowledge*, p. 252); em outras palavras, se o sujeito lógico de uma proposição é (denotado por) um termo logicamente simples (um termo, em outras palavras, que não pode ser eliminado em favor de quantificadores, variáveis e predicados), uma asserção de existência desse sujeito é, simplesmente, um contra-senso. A observação fornece a Russell a ocasião, que ele caracteristicamente não perde, de comprazer-se no paradoxo: “(...) De modo que os indivíduos que há no mundo não existem, ou antes, não faz sentido dizer que eles existem, nem que não existem” (*ibid.*). A lição é enunciada mais sobriamente por Quine: “É com o advento dos termos singulares indefinidos que encontramos afirmações puras de existência” (*Word and Object*, p. 112).

(39) *Analytical Philosophy of Knowledge*, pp. 163-167.

(40) *Tractatus Logico-Philosophicus* 5.5521 (tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos).

Você objetará que a pergunta pela existência do mundo é *categorialmente* distinta da pergunta pela existência de um ente intra-mundano, como diria Heidegger; por isso mesmo, do mundo, como dos objetos simples que, na filosofia do *Tractatus*, formam a sua substância, não tem sentido afirmar a existência ou a inexistência: "Existe um mundo" é, simplesmente, um contra-senso.<sup>(41)</sup>

Justamente - aliás, como queremos demonstrar: mas, se é certo que a essência se expressa na gramática,<sup>(42)</sup> que a gramática diz que espécie de objeto algo é,<sup>(43)</sup> o que é decisivo é *como* o diz: em outras palavras (e isso é *tudo* o que visavam as proposições sem sentido do *Tractatus* sobre a "substância do mundo", como Wittgenstein penosamente viria a reconhecer) o que importa é a relação entre a regra de gramática e seus *meios de apresentação*.<sup>(44)</sup> Pois, se essa é uma relação *interna* (se o significado da palavra regra é o que você explica ao explicar o que é seguir uma regra), então duas conseqüências dramáticas se seguem:

(a) em primeiro lugar, a pergunta pela essência de uma coisa *não* é logicamente independente da pergunta pela existência de *alguma* coisa apta a ser tomada como argumento da função: "Isto, *por exemplo*, é um ...";<sup>(45)</sup>

(b) em segundo lugar, o reconhecimento de uma coisa como meio de apresentação de um conceito *pressupõe* ainda (e aqui, encontramos, mais uma vez, o fio

---

(41) Mas, então, é o espanto diante desse contra-senso (diante do "milagre da existência do mundo") que nos leva a "correr contra as barreiras da linguagem": cf. Wittgenstein, "Lecture on Ethics", pp. 41-44.

(42) *Investigações Filosóficas*, §371.

(43) *Ibid.*, § 373.

(44) *Ibid.*, §50.

(45) Antes de brandir o anátema de "verificacionismo", reflita sobre o que significa *explicar o significado* de uma palavra quando essa palavra é um termo geral cuja extensão é vazia: por exemplo, como explicamos o significado da palavra "fada". Um modo de fazê-lo é mostrar uma *gravura* em um livro de contos de fada: a criança que concluisse, dessa explicação, que fadas são figuras em livros não teria entendido a explicação. A relação entre um conceito e seus meios de apresentação, em outras palavras, não é, em todo caso não precisa ser, a relação entre o conceito e suas *instâncias*.



condutor que leva das *Investigações a Über Gewissheit*) o acordo nos juízos da forma "Isto, por exemplo, é um..."<sup>(46)</sup>

Voltando ao exemplo de Austin, suponhamos que, chamado a explicar a alegação "Isto é um pintassilgo", eu tenha respondido que posso sabê-lo "pela cabeça vermelha". Então você objeta: "Mas pintassilgos *não têm* cabeça vermelha". Você está dizendo que eu não sei *o que é* um pintassilgo, que eu emprego erroneamente esse conceito. Você não está suscitando a possibilidade de que um exame mais atento da situação possa compelir-nos ao reconhecimento de que "isto", quem sabe, pensando bem, *não existe* (não é "real"). Nesse contexto, questões de existência simplesmente não estão em consideração.

Mas suponha que uma possibilidade como a seguinte fosse trazida à baila. Você não disputa que os critérios para o reconhecimento de *um pintassilgo*, cabeça vermelha e o que mais vier ao caso, *estão* satisfeitos, e pergunta: "Mas é um pintassilgo *real*?"

Já vimos, essa pergunta admite duas leituras. Se "real" deve ser entendido aí no sentido privilegiado por Austin<sup>(47)</sup> - que, como vimos, *não é* o sentido em que o filósofo pergunta pela "realidade do mundo exterior" -, então o que você quer saber é, por exemplo: como eu sei que não é um pintassilgo *empalhado*. É em casos como este que, como vimos, eu "certifico tratar-se de um pintassilgo real por meios essencialmente similares àqueles por meio dos quais certifiquei que era um pintassilgo". Neste sentido de "real", dispomos de *critérios de "realidade"* perfeitamente conclusivos; tudo o que temos a fazer é examiná-lo mais atentamente. No sentido, portanto, em que dispomos de critérios para o reconhecimento de um pintassilgo (por oposição a um cardeal),

---

(46) *Investigações Filosóficas*, §242. "Não aprendemos a prática de fazer juízos empíricos aprendendo regras; o que nos ensinam são juízos, e sua ligação com outros juízos." (*Über Gewissheit*, § 140) "Em outras palavras, em algum ponto tenho de começar a não duvidar; e isso não é, por assim dizer, precipitado embora desculpável: isso pertence ao julgar." (*Ibid.* §150).

(47) "Other Minds", pp. 86-89.

disponemos igualmente de critérios para reconhecimento de um pintassilgo real (por oposição a um pintassilgo “empalhado, pintado, postiço, artificial, ilusório, anômalo, de brinquedo, fictício, simulado, etc.”).<sup>(48)</sup>

Suponhamos, entretanto, que “real” deva ser entendido aí no sentido, negligenciado por Austin, que é o *único* que interessa para o Inquérito Epistemológico: neste caso, a pergunta que você suscitou não pode ser respondida mediante o apelo aos critérios que governam a aplicação do conceito de “pintassilgo” - nem, a propósito, de qualquer outro conceito. (Dizer que um conceito só tem aplicação a objetos *existentes* é, na melhor das hipóteses, uma expressão de falta de clareza sobre o que significa um conceito “ter aplicação”). Antes, no sentido em que critérios governam a aplicação de conceitos, não há tal coisa como um critério da *existência* de algo - não, em todo caso, se isso deve ser algo distinto do critério, ou critérios, para o reconhecimento desse algo *como algo* (como, digamos, um pintassilgo). Neste sentido, dispor de critérios para a identidade de algo não equivale a estar na posse de um procedimento de decisão de questões de existência.

---

(48) Este é o sentido em que Moore está preparado para admitir que, *em alguns casos*, é possível oferecer uma prova de proposições como as que ele usou como premissas de sua “prova de um mundo exterior - algo que ele reputa, *em geral*, impossível: “se alguém de vocês suspeitasse que uma de minhas mãos era artificial, poderia ser convidado a ter uma prova de minha proposição ‘Aqui está uma mão, e aqui está outra’ aproximando-se e examinando de perto a mão suspeita, talvez tocando-a e pressionando-a, e assim estabelecendo que era realmente uma mão humana” (“Proof of an External World”, p. 149). A propósito da exigência de uma prova de premissas de Moore, Cavell observa: “Seja o que for que pensemos dessas premissas, ou da prova que Moore oferece baseado nelas, a idéia, ou o sentido, de que tais asserções poderiam ser provadas no contexto requerido por Moore - a saber, onde elas estão perfeitamente presentes e à vista - é a idéia, ou o sentido, do conhecimento da existência de uma coisa em que estou interessado” (*The Claim of Reason*, p. 237). O outro exemplo de Moore - o de uma prova de existência por ostensão (*op. cit.*, p. 147) - fornece matéria para a investigação, empreendida em meu “Provar e Mostrar”, sobre as relações entre os conceitos de *prova* e *exibição*. Trata-se de um assunto que eu não poderia retomar no presente contexto: a decisão “heideggeriana” de subordinar o tratamento de quaisquer questões de prova em epistemologia a uma elucidação prévia da alegada *necessidade* de tais provas é a base da presente tentativa. Mas o leitor que, compartilhando minha insatisfação com os

Mas, então, *neste sentido* questões de existência deveriam ser reputadas estritamente indecidíveis. Ora, essa consequência é suficientemente absurda para sugerir que algo deve estar errado com a pergunta pela existência - em todo caso com a pergunta pela existência que, por hipótese, remanesceria quando *quaisquer* questões de reconhecimento ou identificação (quaisquer questões de predicação) tivessem sido removidas.<sup>(49)</sup>

Mas esse é o estágio em que confrontamos o "problema do conhecimento" no Inquérito Epistemológico. A *única* coisa que nele não está em questão é se isso, que eu tenho sobre minha mesa, é uma xícara ou outra coisa - se eu estiver certo, pela mesma razão por que está fora de questão que eu tenha visto um rapaz de gabardine, mesmo se o que estava ali era apenas um manequim. Questões de essência não pertencem ao repertório do Inquérito Epistemológico, ao menos neste estágio, com a mesma necessidade com que questões de existência não pertencem ao repertório de Austin.

Vemos assim que há um sentido em que o Inquérito Epistemológico deixa de fazer justiça ao raso com a mesma necessidade com que Austin deixa de fazer justiça aos procedimentos do epistemólogo cartesiano. Se este desinteressa-se da pergunta pela compreensão ("o que você diria quando...?,") ao mesmo tempo em que está *gramaticalmente* confinado na compreensão (na intensionalidade), Austin desinteressa-se da pergunta pelo conhecimento, ao mesmo tempo em que pretende ter entendido o que o filósofo cartesiano *queria dizer*.

---

resultados divulgados naquele artigo, esteja igualmente inclinado a pensar que nem tudo ali é imprestável estará, presumivelmente, mais atento que outros para as relações entre o que venho chamando, aqui, o *modo de apresentação* de um argumento filosófico e o conceito de apresentação que explorei, anteriormente, em relação com a pergunta sobre que espécie de prova (se é que alguma) é uma prova filosófica. Essas são questões sobre as quais eu tenho a impressão de estar comprometido por uma vida inteira de trabalho.

(49) Assim, há um sentido de "verificação" em que o significado de uma proposição não é *em geral* independente de seu "método de verificação"; e outro em que, ao contrário, as duas coisas são *sempre* independentes. A distinção entre esses dois sentidos de "verificação" não deve ser confundida com a distinção (a meu ver espúria) entre verificações "conclusivas" e "não-conclusivas". Para perceber a

“Compreender uma proposição”, define Wittgenstein, “significa saber o que é o caso se ela for verdadeira. (Pode-se, pois, compreendê-la sem saber se é verdadeira)”.

(50) Esse aforismo caracteriza, ao mesmo tempo, a relação entre sentido e verdade e a independência do sentido em relação à verdade - ou, anota Balthazar Barbosa Filho, “da compreensão em relação ao conhecimento”.<sup>(51)</sup> Uma banalidade, por certo, que não mereceria a pena de ser lembrada se não estivéssemos, justamente, tentando entender, para além do horizonte paroquial da “filosofia lingüística”, como foi que a pergunta dos antigos “Como é possível pensar o que não há?” terminou por se converter na pergunta dos modernos “Como é possível conhecer o que há?”<sup>(52)</sup>

Deve estar claro, a esta altura, que não constitui objeção à separação rigorosa que eu quero fazer entre questões de compreensão e de conhecimento (entre significado e verdade), a observação de que nossa linguagem *pressupõe* fatos naturais, expressos por proposições empíricas - de tal modo que o *sentido* de uma proposição (tal como determinado pelos critérios para o uso das expressões que a constituem) pode resultar

---

diferença, é suficiente considerar o seguinte teste: no primeiro dos dois sentidos que eu distingui, dizer que uma verificação é “conclusiva” é uma tautologia; no segundo, uma contradição. Essa distinção espúria entre classes de verificação toma emprestado seu simulacro de inteligibilidade à distinção perfeitamente legítima entre *evidências* conclusivas (p.ex. de que a condessa foi assassinada por seu mordomo) e não-conclusivas (o que é chamado em linguagem forense um “quadro indiciário”).

(50) *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.024.

(51) “Sobre o Positivismo de Wittgenstein”, p. 17.

(52) Como mostra Burnyeat, a ausência do Problema do Mundo Exterior no repertório da filosofia antiga deve-se, em última instância, ao primado absoluto da primeira pergunta sobre a segunda: “O problema que tipifica a investigação filosófica antiga da maneira como o problema do mundo exterior veio a tipificar a investigação filosófica nos tempos modernos é exatamente o contrário. É o problema de compreender como pode haver pensamento sobre o nada ou o que não é, como nosso espírito pode ocupar-se com falsidades, ficções ou ilusões. A preocupação característica, de Parmênides em diante, não é como o espírito pode estar em contato com algo, mas como pode não estar” (“Idealism and Greek Philosophy”, p. 33). Na medida em que, se eu tiver razão, o problema do “fundamento do conhecimento” é espúrio, meu argumento é, também, um argumento em favor da superioridade da filosofia dos antigos sobre a dos modernos.

finalmente dependente da *verdade* de outra proposição.<sup>(53)</sup> Em primeiro lugar, do fato de que “A compreende *p*” implica “*q*” (a verdade de “*q*” é uma condição necessária da compreensão de “*p*”), daí não se segue que “A” compreende *p* “ implica “A sabe que *q*” - a propósito, daí não se segue nem mesmo que “A compreende *p* “ implica “A sabe que ‘A compreende *p*’ implica ‘*q*’”.

Em segundo lugar, o que é importante para meu argumento é a independência do sentido de *cada* proposição em relação à verdade ou falsidade dessa *mesma* proposição. Em outras palavras, mesmo se para cada proposição é uma condição necessária, para que possa ser verdadeira *ou* falsa (na interpretação menos obscura que eu conheço de “condição de sentido”), que outra proposição seja verdadeira,<sup>(54)</sup> pertence ao conceito de *compreensão* que seja possível compreender

---

(53) A demonstração de que essa é uma dependência necessária, inscrita no sentido de “sentido”, é, como venho sugerindo, um tema central das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. A espetacular exploração, em *Über Gewissheit*, das proposições empíricas “subtraídas ao jogo da dúvida” é, tal como eu a compreendo, uma consequência necessária das “observações sobre a história natural dos seres humanos” em que *consiste* a investigação wittgensteiniana do sentido de “sentido”. Que o programa de uma investigação “sobre a certeza” esteja claramente enunciado na seção xi da Segunda Parte das *Investigações* - cf., na edição do *Werkausgabe*, pp. 564-565 - só não é mais amplamente reconhecido pela mesma razão porque quase tudo naquela seção das *Investigações* permanece *terra incognita* para tantos leitores: a saber, o arraigado preconceito segundo o qual aquelas páginas contêm, essencialmente, uma discussão esotérica sobre a filosofia da percepção visual e outros temas conexos da “filosofia da psicologia”, e não uma investigação *lógica* sobre a relação entre sentido e verdade que o § 242 da Primeira Parte alegou ser uma condição da linguagem. Essa interpretação tende, por certo, a minimizar a novidade que muitos encontram nos últimos escritos de Wittgenstein; por outro lado, ela importa em negar, categoricamente, a possibilidade de aceitar a filosofia das *Investigações* e, ao mesmo tempo, recusar a de *Über Gewissheit*. (Eu considero essa negação equivalente à recusa de toda interpretação da filosofia de Wittgenstein como uma espécie de filosofia *transcendental* na tradição do kantismo).

(54) A formulação corresponde à caracterização da relação de *pressuposição* proposta por Strawson em *Introduction to Logical Theory*, pp. 173-179 (cf., para uma tentativa de regimentação formal, Bas C. Van Fraassen, “Presupposition, Implication and Self-Reference”). O conceito de pressuposição é notoriamente problemático, mas ao menos isso é incontroverso: se *p* pressupõe *q*, então *p* implica *q*.

uma proposição sem saber se ela é verdadeira.<sup>(55)</sup>

Se, nos exemplos de Austin, a existência é pressuposta, nos exemplos convocados no Inquérito Epistemológico, em que nenhum problema de identificação ou reconhecimento está em questão, a existência é tudo o que restou para ser conhecido. Isso poderia ser, bem entendido, uma virtude: ao introduzir seu “exemplo” em condições tais que os problemas que ainda *podem* ser suscitados são precisamente aqueles que, nas situações ordinárias que Austin descreve, damos tacitamente por resolvidos, o epistemólogo estava nos convidando a examinar a *legitimidade* da suposição de que eles *estão* resolvidos.

Mas temos razões para suspeitar, a essa altura, de que, suscitar uma questão de existência que ainda não estivesse respondida depois que todas as questões de identidade ou reconhecimento tivessem sido respondidas talvez não seja suscitar nenhuma questão.

Que, ao contrário do que ocorre nos exemplos “colhidos no poço do raso” de Austin, “fatores de treinamento pessoal e argúcia no julgar, e questões contextuais relativas a oportunidade e condições” fossem *irrelevantes* no âmbito do Inquérito Epistemológico era, naturalmente, essencial para que pudéssemos conceber a Cena Originária como um caso *paradigmático* no sentido que era requerido para que a investigação pudesse ter as conseqüências que tinha. Eu expressei isso, ocasionalmente, dizendo que, nos casos relevantes para o Inquérito Epistemológico, a situação epistêmica do Protagonista não poderia ser melhorada em nenhum sentido. A imprecisão dessa

---

(55) A questão de saber se “Eu sou, eu existo” ou “Esta frase tem cinco palavras” são exceções a esse princípio é, obviamente, a de saber que *proposição* essas sentenças expressam. Cf. o epitáfio do Mauberley de Pound:

*I was  
And I no more exist;  
Here drifted  
An hedonist.*

(de Hugh Selwyn Mauberley: *Life and Contacts*, in Ezra Pound, *Selected Poems 1908-1959* [London: Faber & Faber, 1975], p. 111).

apresentação intuitiva da *idealidade* do “caso ideal” da epistemologia cartesiana pode agora ser remediada. Pois, se o argumento de Cavell, tal como o reconstruí, é correto, sabemos agora o sentido preciso que se deve atribuir à idéia de que esse caso era o *melhor* caso possível de conhecimento:

em termos de nosso modelo, “melhor” significa: “uma alegação de que um objeto genérico presente existe”.<sup>(56)</sup>

Mas isso, se minha interpretação da “generalidade” do objeto genérico é correta, deve poder ser parafraseado assim: uma alegação de que um objeto intensional existe. E agora a pergunta é, simplesmente: o que pode significar dizer que um objeto intensional *existe*? Se isso não há de ser tomado como a introdução de uma classe de entidades adventícias (se não estamos “quantificando sobre intensões”), então só pode significar: dizer que há um objeto *material* que corresponde a uma dada descrição. Mas, para que uma alegação da existência possa ser tomada neste sentido, é preciso que a descrição em questão *admita* uma leitura *puramente referencial*. E em outras palavras, é preciso que o *uso* da descrição não seja tal que estejamos, por assim dizer, confinados na intensionalidade.

Ora, se eu estiver certo, essa leitura puramente referencial está disponível quando a descrição da cena Originária é vista como a descrição de *uma* perspectiva (a saber, a *minha*). Mas, para que uma possibilidade cética rasa possa ser convertida em uma possibilidade pura, *insulada*, essa descrição *não pode* ser vista como a descrição de *nenhuma* perspectiva.

Que essa oscilação entre uma leitura *não-referencial* (em que a descrição é tomada como uma variável) e uma leitura *puramente referencial* (em que é tomada como

---

(56) Cavell, *The Claim of Reason*, p. 135. A expressão “objeto genérico presente” não deveria induzir em erro: longe de envolver qualquer implicação existencial, ela deve ser lida aí como “simplesmente presente”. (A presença é, precisamente, o modo de ser do “objeto genérico”- vale dizer, do objeto intensional *enquanto* intensional).

uma constante) é *compulsória* é o que eu pretendo ter mostrado que é imposto pelo *modo de apresentação* do Inquérito Epistemológico. Se eu tiver sido capaz de fazê-lo, terei explicado, igualmente, por que, na hipótese de que um pintassilgo fizesse sua aparição no Inquérito Epistemológico, o que estaria sendo introduzido seria, necessariamente, mais um objeto “genérico”.

Quando Austin introduz seu primeiro “cavalo de batalha”, ele o caracteriza como “uma asserção de um fato empírico particular atual”. E afirma, categoricamente: “Esta é a espécie de declaração (*statement*) cujo proferimento expõe-nos à pergunta “Como você sabe?”, e a espécie da qual dizemos, pelo menos às vezes, que não sabemos, mas só acreditamos”.<sup>(57)</sup> A escolha do exemplo é, assim, desde o início, parcialmente motivada pelo propósito de argüir, por implicação, a *irrelevância* da escolha atribuída ao epistemólogo tradicional: o que Austin está dizendo é que *não* é em casos como os que o epistemólogo apresenta que estamos expostos a ouvir aquela pergunta e, em conseqüência, a fazer a confissão de ignorância a que ela pode dar ocasião. Mas, se Cavell tiver razão,

o filósofo *não está livre para escolher* a espécie de declaração que usará como seu exemplo de conhecimento (“cavalo de batalha”). Ele *deve* usar uma declaração não meramente “de um fato empírico particular atual”, mas uma que *alega a existência de um objeto genérico*.<sup>(58)</sup>

Mas, se o filósofo não está livre, se ele “deve” recorrer à espécie de exemplo a que recorre, só pode ser no único sentido *filosoficamente* relevante, no contexto, de “deve”<sup>(59)</sup>: ele deve estar *logicamente* compelido a isso:

Pergunte, então, com a atitude ou o tom de voz relevantes (para os quais as instruções

---

(57) “Other Minds”, p.77.

(58) *The Claim of Reason*, p.137.

(59) O verbo de Cavell é “must”: o que está em jogo é, para falar como Wittgenstein, “a rigidez do ‘deve’ lógico”.



cênicas são emblematizadas, como tudo o mais, pelo significado de refletir “que eu estou aqui, sentado junto ao fogo, vestindo um chambre, com este papel entre as mãos, e outras coisas dessa natureza”), “O que, afinal, eu sei sobre o que realmente existe, se é que algo existe realmente?” ; prossiga perguntando “Como, por exemplo, eu sei que aí está um \_\_\_\_\_?; e eu alego que você sempre escolherá um objeto genérico para preencher a lacuna, nunca um objeto como um pintassilgo; uma mesa, sim; uma escrivanhinha Luís XV, não.<sup>(60)</sup>

Se, como eu argumentei, a *representatividade* da Cena Originária do Inquérito Epistemológico é assegurada porque, no simulacro de descrição egocêntrica que a introduz, os termos singulares têm *necessariamente* uma leitura não-referencial, então o insulamento do Inquérito Epistemológico deve ser tão instável quanto esse confinamento na intensionalidade que, *sob um aspecto*, priva a pergunta pela *existência* de algo de suas condições de aplicação e, sob outro, torna compulsória a resposta desesperada que engendra.

Se eu tiver demonstrado a necessidade desse curto-circuito, terei obtido, *ipso facto*, parte do que é requerido para explicar que o epistemólogo possa “descobrir”, no desfecho de seu inquérito, que tudo o que lhe resta são suas “idéias” (ou como quer que se chamem as entidades convocadas para este fim) - em outras palavras, que ele esteja compelido a “quantificar sobre objetos intensionais”. Mas este é, propriamente, o núcleo lógico da pergunta pela *exterioridade* do mundo exterior.

---

(60) *The Claim of Reason*, p.144.