

Em favor do comum

Estudos sobre a formação da “filosofia da linguagem comum”

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Em Favor do Comum

Estudos sobre a formação da “filosofia da linguagem comum”

Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Rio
Grande do Sul como requisito
parcial à obtenção do grau de
Doutor em Filosofia

Ronai Pires da Rocha

Orientador:
Dr. Paulo Francisco Estrella Faria

Porto Alegre – RS

Julho de 2013

Agradecimentos

Em 1977, entre 15 e 21 de julho, cursei uma disciplina no Curso de Especialização em Filosofia Contemporânea, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, intitulada “Conhecimento e Fundamento: Esboço de uma teoria analítica do conhecimento”. Foram sete noites de aulas intrigantes e luminosas, com o Professor Balthazar Barbosa Filho. O Curso foi a primeira iniciativa do setor de Filosofia da UFRGS na área de Pós-graduação. Ali estavam Jaime Rabelo, Rejane Xavier, Valério Rohden, entre outros. Ali se descobria uma outra dimensão da filosofia, na qual aprendíamos a ler as *Meditações* não mais de acordo à ordem das razões, mas com uma chave de fenda lógica na mão. Foi assim, entre surpresas e assombros, que chegamos à sétima noite do curso tentando adivinhar o ponto de chegada de um percurso que nos mostrou as dificuldades conceituais das epistemologias fundacionalistas. Depois das explorações gettieranas, que nos surpreendiam pelos impasses a cada passo, percebíamos quão extenso e cheio de armadilhas era o território ocupado pelos projetos fundacionalistas. “E depois?”, perguntávamos, “como se pode pensar uma epistemologia não-fundacionalista?” O Professor Balthazar ofereceu exemplos de possibilidades relativamente esperadas, citando Karl Popper; disse também que seria interessante ler um escrito de Wittgenstein chamado "Sobre a Certeza".

Naqueles dias, o acesso a publicações de outros países era quase nulo. Consegui, meses depois, um exemplar em tradução para o francês. Li, com a maior expectativa, os primeiros parágrafos: "Se você, de fato, sabe que aqui está uma mão, admitiremos tudo o mais." Na medida em que eu ia progredindo na leitura, ia empacando na busca de uma epistemologia não fundacionalista; não consegui avançar, pois o livro mostrou-se extremamente difícil de compreender. Li e reli minhas anotações do curso em busca de inspiração para seguir adiante; e tentei, com minhas próprias forças, explorar o campo de estudos ali sugerido. Pouco consegui. E ao ver que nada conseguia com os textos de Wittgenstein (a esta altura eu tentava ler as *Investigações*), resolvi explorar os arredores; foi assim que descobri Austin, depois com Ryle; qual não foi minha surpresa quando meu colega de Departamento, Julio Cabrera, ao me ver entretido com *Como fazer coisas com palavras*, comentou que a filosofia não deveria ser confundida com trabalho de

relojoeiros como Austin. Inseguro, retrocedi. Os anos se passaram. Nos anos noventa, ingressei no Doutorado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para escrever um trabalho sobre a recepção de Peirce por Apel e Habermas, sob a orientação do Professor Ernildo Stein. No contexto das leituras que fiz naquela época, a apresentação que esses dois filósofos faziam de Wittgenstein me parecia inadequada. Escrevi, durante 1992 e 1996, um texto que deveria ter sido minha tese de doutoramento, "O legado do pragmatismo", no qual examinei a forma como Habermas socorreu-se de Peirce em seus projetos filosóficos. Nessa época voltei a ter contato com o Professor Balthazar, como aluno em duas disciplinas. Nessa época o Professor Paulo Faria apresentou-me a obra de Stanley Cavell; enquanto eu redigia a tese, retomei os temas antigos das sete noites de 1977. Ao terminar os quatro anos de licença para o Doutorado, eu tinha um texto sobre Peirce em Habermas, mas meu coração já estava em outro lugar; eu flertava abertamente com a paisagem entrevista naquelas aulas que discutiam como podemos pensar as mudanças da filosofia contemporânea que nos levaram a aceitar os termos de reflexão de uma epistemologia não-fundacionalista. Eu via, confusamente, o lugar de Wittgenstein nessa história. Abandonei, pois, meu projeto de Peirce e Habermas. O Professor Ernildo Stein, generoso como sempre, acolheu meu fracasso sem que isso maculasse nossa amizade. Comecei uma nova busca, tentando chegar de volta ao lugar de onde parti na filosofia. Este trabalho, "Em Favor do Comum", é uma parte dos exercícios de controle que procuro fazer sobre as anotações dessa caminhada. Nessa jornada a minha principal gratidão é para com Ernildo Stein e Balthazar Barbosa Filho. Se Balthazar presenteou-me, em 1977, com uma admirável intriga filosófica, Stein acolheu-me generosamente, no mesmo ano, em Santana do Livramento, para ler e comentar meu escrito de Mestrado, e desde então foi para mim referência e inspiração.

As primeiras sugestões de leitura para esse trabalho, as aprendi com Paulo Francisco Estrella Faria, e esse trabalho não teria chegado ao final sem o apoio e incentivo dele. Ele me apresentou boa parte da bibliografia que usei e vieram dele as palavras encorajadoras de que precisei para ir adiante nas horas de esmorecimento. Mais do que um orientador, ele foi o amigo cuja lembrança sempre trouxe "tropas de pensamentos gentis"; a magnanimidade e a confiança dele, ao estilo de Emerson, não suspeitaram de minhas fraquezas nem proporcionaram causas para ela.

Eu me recordo com gratidão de muitas outras pessoas que estiveram ligadas a esse percurso, que estiveram presente de uma ou de outra forma. Róbson Ramos dos Reis, Frank Thomas Sautter, Abel Casanave, Giselle Secco e, mais recentemente Rogério Severo, Rogério Saucedo, Flávio Williges, César Schirmer foram para mim uma fonte de estímulo e apoio. Meus colegas do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria nunca faltaram com compreensão e incentivo; em especial eles acolheram generosamente a longa gestação desse trabalho. João Guilherme Biehl e Antonio Augusto Passos Videira colocaram em minhas mãos alguns livros relevantes e acompanharam de longe, torcendo por mim. Sou igualmente grato ao Professor Michael Kober que, depois de escutar pacientemente os argumentos apresentados no primeiro capítulo da tese, manifestou sua simpatia para com as ideias ali apresentadas.

Agradeço aos membros de minha banca de qualificação, Professores André Klaudat, Jonadas Techio e Paulo Faria, pela leitura cuidadosa que fizeram do texto; depois de incorporar as correções apontadas, fiz o que pude para levar em conta as críticas e sugestões de fundo que fizeram. Agradeço ao Professor Alfredo Carlos Storck pela inestimável ajuda nos trâmites administrativos junto ao Programa.

O apoio e a confiança de Marta Gomes da Rocha, Maíra, Pedro e Laura Brum foram fundamentais nessa caminhada.

O nascimento de Mathias Brum Rocha trouxe o impulso que faltava para concluir essa tarefa. Dedico a ele esse trabalho.

Resumo

Este trabalho aborda o surgimento do movimento filosófico conhecido como “filosofia da linguagem comum”. O objetivo é oferecer uma nova perspectiva sobre as origens e a formação desse movimento, a partir das críticas de Wittgenstein a alguns divulgadores da ciência no *Livro Azul*. Apresento a seguir, as principais polêmicas ocorridas entre os que simpatizavam com as ideias de Wittgenstein, nos anos quarenta, e alguns críticos que denunciavam as aparentes fragilidades conceituais dos filósofos que defendiam usos comuns da língua. Nessas polêmicas um dos pontos mais complexos diz respeito às possíveis relações entre uma atitude de consideração à língua natural, a linguagem comum, e uma “defesa do senso comum”. O tema é examinado na convergência de ideias entre Wittgenstein, Norman Malcolm e G. E. Moore. Finalmente, apresentado a polêmica entre Benson Mates e Stanley Cavell sobre o status dos enunciados filosóficos feitos a partir de um apelo à linguagem comum; os dois filósofos preservam na polêmica que mantiveram alguns vestígios da querela iniciada no *Livro Azul* e com isso fecham um ciclo de discussões.

Abstract

This study addresses the emergence of the philosophical movement known as "ordinary language philosophy". The aim here is to offer a new perspective on the origins and formation of the movement, considering some criticisms that Wittgenstein addressed to science communicators in the *Blue Book*. The main controversy occurred among those who sympathized with the ideas of Wittgenstein, in the forties, and critics who denounced the apparent conceptual weaknesses of philosophers who advocated common uses of language. In these controversies one of the most complex subjects concerns the possible relationship between an attitude of consideration to natural language, and a "defense of common sense." The subject is examined in the convergence of ideas among Wittgenstein, Norman Malcolm and G. E. Moore. Finally, I present the controversy between Benson Mates and Stanley Cavell on the status of philosophical statements made from an appeal to ordinary language; the two philosophers preserve the controversy that kept some traces of the quarrel started in the *Blue Book* and it closes a cycle of discussions.

Sumário

Apresentação	15
<i>Capítulo 1. O chão dos filósofos</i>	28
1. 1. Ciência e filosofia: descoberta e regresso.....	29
1.2. O mal-estar na filosofia.....	37
1.3. A filosofia como paciência consigo mesmo.....	42
1.4. A “Gramática da Ciência”.....	45
1.5. A “ciência popular”.....	55
1.5.1. “A Análise da Matéria”.....	55
1.5.2. A crise da meia idade: o caso Eddington	64
1.6. Susan Stebbing.....	75
<i>Capítulo 2. Um lugar para a linguagem comum</i>	91
2.1 “Um considerável debate após a guerra”.....	91
2. 2. Norman Malcolm.....	94
2.2.1. “Moore e a linguagem comum”.....	95
2.2.2. Defendendo o Senso Comum.....	116
2.3. O caso contra a linguagem comum: réplicas e trélicas	127
2.3.1. Friedrich Waismann e Norman Malcolm	129
2.3.2. O ataque de Chisholm.....	144
2.3.3. A tréplica de Malcolm	154
<i>Capítulo 3: Moinhos de vento (Malcolm, Moore e Wittgenstein)</i>	166
3.1. Moore e o surgimento da filosofia da linguagem comum	166
3.1.1. Malcolm, Moore e Wittgenstein	169
3.1.2. O “senso comum” em jogo	173
3.1.3. Wittgenstein e o senso comum	177
3. 2. Moore, senso comum, linguagem comum	183
3.3. Os truísmos de Moore	193
3.4. O que fazemos e o que pensamos estar fazendo.	195
<i>Conclusão: de volta ao chão</i>	200
4.1. Uma segunda disputa: Ryle e Passmore	200
4.2. Mates, Cavell e as afirmações sobre a linguagem comum	209
4.3. O legado de Sócrates	221
Bibliografia	230
<i>Anexo: Temos de querer dizer o que dizemos?</i>	238

Apresentação

É certo que quem anda devagar às vezes não alcança a meta, mas quem corre demais muitas vezes também pode passar por ela sem parar.
Kierkegaard, *Migalhas Filosóficas*

Este trabalho é composto por quatro estudos sobre o programa que ficou conhecido como Filosofia da Linguagem Comum¹ e tem como objetivo geral oferecer uma nova perspectiva sobre as origens e a formação desse movimento. O trabalho começa expondo uma querela do *Livro Azul* de Wittgenstein com os “cientistas populares”. As críticas de Wittgenstein aos divulgadores da ciência não foram até hoje abordadas e podem se constituir num bom pano de fundo para uma melhor compreensão de algumas de suas ideias. A seguir apresento as principais polêmicas ocorridas entre aqueles que simpatizavam com as ideias de Wittgenstein e alguns críticos que reivindicavam para a filosofia uma identidade mais próxima de certos ideais científicos ou que queriam denunciar as fragilidades conceituais dos filósofos que defendiam usos comuns da língua. O último estudo, que tem o papel de fechamento, apresenta o debate entre Mates e Cavell, filósofos que preservam em sua polêmica vestígios da querela iniciada no *Livro Azul*. Se eles importaram-se em registrar, ainda que *en passant*, alguns dos temas que estavam submersos no *Livro Azul* (e que depois vieram à tona com Susan Stebbing) é porque não havia ali pouca coisa em jogo. Seria assim possível suspeitar que há ainda algo a compreender em uma etapa dada por conhecida na história filosófica do século passado. Incluí no final deste trabalho uma tradução do texto “Must we mean what we say”, o seminal escrito de Cavell de 1958, para poder situar em contexto algumas alegações que farei.

No período entre 1942 e 1958 surgiram os principais argumentos e textos divisores de águas para esse capítulo da história da filosofia no século vinte. Se este trabalho tem alguma originalidade, ela residiria no esforço de investigar um certo clima conceitual que pairava sobre o vasto e incontornável tema da natureza da investigação filosófica. O

¹ Ocasionalmente usarei a abreviatura FLC para “Filosofia da Linguagem Comum”.

clima a que me refiro diz respeito à forma como a filosofia caracterizava-se diante das ciências naturais e formais. Havia um ideal em voga, no qual as palavras de ordem eram a “secularização” e a “tecnificação” da filosofia, como escreveu Ryle em 1956.² Eu arriscaria dizer que foi nesse período, entre 1942 e 1958 que, ao mesmo tempo em que o rótulo “filosofia linguística” foi dando lugar ao jargão da “filosofia da linguagem comum” desenhou-se um programa de trabalho que, ao orientar-se pela atenção às palavras, os “símbolos mais sutis que possuímos” forçou aos poucos a própria filosofia anglo-saxônica a repensar sua natureza, seus temas e seus compromissos, em um caminho entre a secularização e a técnica, em uma trilha que abria espaço para se pensar a filosofia em uma nova relação com as ciências. Sobre isso, uma frase de Iris Murdoch, que provavelmente tinha um alvo paralelo – as elaborações de C. P. Snow – pode nos ajudar. Ela escreve que é “completamente equivocado falar-se, por exemplo, em ‘duas culturas’, uma literária-humana e outra científica, como se ambas tivessem uma condição igual. Existe apenas uma cultura, da qual a ciência, tão interessante e tão dolorosa, é agora uma parte importante.”³

Desde logo devo justificar minha escolha de tradução dessa expressão, “ordinary language philosophy”. Alguns trabalhos de Ryle, Austin e Strawson que foram trazidos para a nossa língua nos anos setenta⁴ tornaram usual a adoção de “linguagem ordinária” como tradução para “ordinary language”. O tradutor brasileiro de Austin, ao apresentar sua versão de *How to do things with words*, referiu-se ao autor como o principal representante da corrente conhecida como “filosofia da linguagem *ordinária*, filosofia linguística ou, ainda, Escola de Oxford.” Ele escreve que Austin pratica o método de “análise filosófica da linguagem ordinária.”⁵ O mesmo tradutor escreveu em outro livro que “a filosofia analítica da linguagem desenvolveu também uma outra vertente,

² No prefácio do livro *The Revolution in Philosophy*. London, Macmillan and Co., 1956.

³ Murdoch, Iris. “The Idea of Perfection”, 1962. No mesmo ano Wilfrid Sellars publicou “A filosofia e a imagem científica do homem”. O fato desses textos serem dos anos sessenta confirmam minha suspeita sobre a continuidade e afirmação do clima a que aludo, em curso desde os anos trinta nessa tradição anglo-saxônica.

⁴ Pela Editora Abril, na coleção *Os Pensadores*, em dezembro de 1975.

⁵ Ver, no livro *Quando Dizer é Fazer*, a apresentação intitulada “A Filosofia de Linguagem de J. L. Austin.” O autor da mesma e tradutor do livro é Danilo Marcondes de Souza Filho.

sobretudo entre os anos 40 e 60, que ficou conhecida como ‘filosofia da linguagem ordinária’.⁶ Como se vê, surgiu e manteve-se um hábito de tradução. Penso que uma boa razão para a adoção da alternativa “comum” pode ser encontrada no tom depreciativo que a expressão “ordinário” tem em nossa língua. O *Dicionário Aurélio* registra onze sentidos para a expressão, dos quais cinco são pejorativos: de má qualidade, de baixa condição, medíocre, sem caráter, grosseiro. A expressão “comum”, ao contrário, em sete entradas, tem apenas uma com uma certa carga negativa, que é “vulgar”. O *Dicionário Houaiss* tem quinze entradas para “ordinário”, das quais sete tem sentido depreciativo. A opção por “ordinário” traz consigo uma considerável perda de sentido da expressão em português. Cabe lembrar que no inglês há apenas uma ocorrência desse traço pejorativo em “ordinary” no *Oxford English Dictionary*.⁷

No início das opções por “ordinário” pode estar uma decisão tomada por um tradutor de Ryle diante da seguinte passagem do artigo, “Ordinary Language”: “Ordinary means “common”, “current”, “colloquial”, “vernacular”, “natural”, “prosaic”, “nonnotational”, “on the tongue of Everyman” (...).”⁸ O tradutor apresentou a seguinte solução: “‘Ordinário’ significa ‘comum’, ‘corrente’, ‘coloquial’, ‘vernacular’, ‘natural’, ‘prosaico’, ‘não notacional’, ‘na língua de todo mundo’.”⁹ Esta solução é adequada para o contexto mas sua generalização para outras possíveis ocorrências de “ordinary” provoca os efeitos pejorativos mencionados, bem como cria dificuldades diante de frases como essas: “We have seen, in particular, how different are the ways in which the ordinary conduct of the ordinary human being can be appealed to...”.¹⁰ Em português torna-se difícil falar da *conduta ordinária de seres humanos ordinários* sem que isso tenha uma

⁶ Marcondes, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia. Dos Pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1997, p. 263. Ele acrescenta: “Para realizar tal análise, esses filósofos partem de suas intuições linguísticas enquanto falantes.” (p. 264).

⁷ Agradeço ao Prof. André Kludat por essa observação.

⁸ Ryle, Gilbert. *Ordinary Language*. In: *Ordinary Language*. Ed. V. C. Chappell. New York. Dover Publications, 1981.

⁹ Ryle, Gilbert. *A Linguagem Ordinária*. In: *Ensaio*. São Paulo, Ed. Victor Civita, 1975. A tradução é de Balthazar Barbosa Filho.

¹⁰ Cavell, S. *The Claim of Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1979, p. 251.

ressonância negativa.¹¹ Por outro lado, a opção por “comum” pode representar um ganho de sentido. Deve ser lembrada aqui a boa ambiguidade da palavra “comum” quando é usada para qualificar a língua natural. De um lado, a expressão “comum” sugere a dimensão comunitária, partilhada e partilhável de uma língua natural; uma língua é fonte de comunidade política; é tida em comum, compartilhada; de outro lado, a expressão indica algo acerca de sua natureza mais essencial: sua usualidade, sua cotidianidade, seu caráter de casa, de lar, de lugar onde estamos à vontade. A compreensão desse duplo sentido de “linguagem comum” pode ser um divisor de águas.

Da mesma forma como ainda é necessário um trabalho de convencimento para que a *comum* não seja o *ordinário*, faz-se necessário ainda trabalho para que a história da filosofia da linguagem comum seja bem contada. Essa abordagem implica o tratamento de preconceitos que foram disseminados geração após geração. Isso não precisaria ser assim, pois uma das primeiras trocas profissionais entre os filósofos da linguagem comum e os fenomenólogos continentais começou com um clima de mútua descoberta e reconhecimento de afinidades. Refiro-me ao Colóquio de Royaumont, de 1958.¹² Diante das atas do Colóquio a primeira impressão que se tem é muito boa. Ryle iniciou os trabalhos dirigindo-se a uma platéia de fenomenólogos para falar sobre seu livro, *O Conceito de Mente*. Ele apresentou o programa do livro dizendo que, apesar de ter esse título, o livro fazia,

¹¹ Há inconvenientes. Russell escreve: “the ordinary space of common sense”, e a tradução repetiria “comum”. Russell, *Analysis of Matter*, p. 198.

¹² Participaram do referido colóquio John Austin, Gilbert Ryle, P.F. Strawson, Bernard Williams, W. V. Quine, A. J. Ayer, J. Urmson, de um lado, e, de outro, Merleau-Ponty, Jean Wahl, Perelman, F. Alquié, Van Breda, Bochenski, Eric Weil, Apostel. O ano seguinte, 1958, será crucial para os destinos desse movimento, pois foi o ano de publicação do infame livro de Gellner, *Words and Things*, saudado triunfalmente como o obituário dos wittgensteinianos, oxfordianos e todos os seus simpatizantes. Bertrand Russell escreveu o prefácio do livro e não economizou palavras para literalmente debochar dos “abecedaristas” como os denominou, pois que, entre outras coisas, ele escreveu que “a perspectiva subjacente à filosofia linguística é aquela que aparece em intervalos recorrentes na história da filosofia e da teologia. Sua forma mais lógica e completa foi defendida por aqueles que adotaram a heresia abecedarista. Aqueles heréticos sustentaram que todo o conhecimento humano é maligno e, já que ele se baseia no alfabeto, até mesmo aprender o ABC é um erro.” Ver Gellner, Ernest. *Words and Things, an examination of, and attack on, Linguistic Philosophy*. London: Routledge, 2005, p. xiii). Russell, em 1959, designa o movimento ainda como “filosofia linguística”.

na realidade o exame de uma porção de conceitos mentais específicos, tais como conhecer, aprender, descobrir, imaginar, fazer parecer, esperar, desejar, sentir-se deprimido, sentir uma dor, resolver, fazer voluntariamente, fazer deliberadamente de propósito, perceber, lembrar-se e assim por diante. Poderíamos descrever o livro como um ensaio de fenomenologia.¹³

Nas discussões que se seguiram à fala de Ryle, Van Breda concordou em parte com ele: “Parece-me que muitos fenomenólogos praticam na Europa, na esteira de Husserl, o mesmo tipo de análise que é feita em Oxford.”¹⁴ Merleau-Ponty interveio no mesmo debate com Ryle e comparou a filosofia do oxfordiano com o seu trabalho: “Eu também tive a impressão, escutando M. Ryle, que aquilo que ele dizia não nos era totalmente estranho, e que as distâncias, se é que existem essas distâncias, é ele quem as estabeleceria, já que não as constatei, ao escutá-lo.”¹⁵ Essas gentilezas iniciais do Colóquio logo cederam lugar para os estranhamentos. Van Breda procurou as diferenças, dizendo que a principal delas era que os fenomenólogos, ao contrário dos “analíticos”,

não tem a mesma tentação, perdoe-me essa expressão, de hipostasiar a linguagem, hipostasiar a língua, hipostasiar o conceito e a palavra: é por isso que os analistas de Oxford se mostram excelentes platônicos, o que Husserl não é.¹⁶

Na discussão final Van Breda trocou essa expressão relativamente sofisticada, “hipostasiar a linguagem”, por uma afirmação mais dura ao dizer que os filósofos de Oxford *ficam* na linguagem. Tantos anos depois a força adquirida por esse jargão não parece ter diminuído em muitos círculos da filosofia.

Este trabalho procura acompanhar alguns aspectos do surgimento da “filosofia da linguagem comum” guiado igualmente por uma sugestão feita por Peter Hacker, no livro *O lugar de Wittgenstein na Filosofia Analítica do Século Vinte*. Ele sugere que esse rótulo, “filosofia da linguagem comum” pode ter surgido por volta de 1942, com o artigo

¹³ *La Philosophie Analytique. Cahiers de Royaumont*. Paris: Les Editions de Minuit, 1962, p. 75

¹⁴ A frase é de Van Breda, *La Philosophie Analytique*, p. 87

¹⁵ *La Philosophie Analytique*, p. 93

¹⁶ *La Philosophie Analytique*, p. 87.

de Norman Malcolm, “Moore e a linguagem comum”. Ele lembra, no entanto, que os textos que deram continuidade ao debate, até 1951, não usaram o rótulo “filosofia da linguagem comum”. Em 1958, no entanto, a expressão já estava em curso, como sugere o artigo de Benson Mates, “Sobre a verificação dos enunciados sobre a linguagem comum”, que se refere aos “assim chamados filósofos da ‘linguagem comum’”.¹⁷ Essa observação de Hacker será usada para delimitar o período no qual nossa atenção será concentrada no que diz respeito à formação desse movimento.

Os textos que melhor apresentaram na época uma caracterização e defesa dos procedimentos metodológicos da filosofia da linguagem comum foram os de Gilbert Ryle, “Ordinary Language”, de 1953, e o de John Austin, “A Plea for Excuses”, de 1956. Eles são relevantes, em especial para se compreender o clima dos debates em Royaumont, mas neste trabalho quero tratar de textos menos conhecidos do que esses. Nos primeiros escritos de John Austin, de antes da guerra – “Agaton e Eudamonia na Ética de Aristóteles”, de 1939, “Há conceitos a priori?”, também de 1939, e “O significado de uma palavra”, de 1940, já encontramos algumas características da “filosofia da linguagem comum”. Foram os trabalhos de Austin e de Ryle que possibilitaram a identificação da filosofia da linguagem comum com Oxford. Isaiah Berlin, no artigo “Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy”, diz que em algum momento, por volta de 1936, um grupo de jovens filósofos e professores em Oxford começou a fazer debates semanais, cujos temas eram usualmente sugeridos por John Austin, líder do grupo até o início da Segunda Guerra. Essas discussões levaram ao surgimento do rótulo “Oxford Analysis”. Isso ocorreu como consequência de um procedimento de apelo ao uso linguístico comum (*common linguistic usage*) que era feito pelos participantes. O lugar privilegiado de Austin nessa história não pode ser negligenciado pois é da autoria dele um dos primeiros ensaios que traz uma caracterização dos procedimentos metodológicos da filosofia da linguagem comum. No texto “Em Defesa das Desculpas” Austin argumenta que o exame de situações nas quais não podemos dizer simplesmente que alguém *fez* alguma coisa, isto é, que sua ação não

¹⁷ Hacker, P. M. S. *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*. London: Blackwell, 1996, p. 121

foi livre (que ele pode ser desculpado), pode nos esclarecer (ao ponto de nos livrar) temas importantes como o da liberdade da vontade. Em que consistiria tal exame, de que forma ele pode ser guiado pela linguagem comum? A fórmula usada por Austin, nesse momento, pode ser assim resumida: proceder metodologicamente em filosofia a partir da linguagem comum consiste em examinar o que diríamos quando (*by examining what we should say when*).¹⁸ Ele admite haver uma certa popularidade de slogans acerca da linguagem comum, e faz uma advertência:

Em vista da prevalência do *slogan* “linguagem comum” e de nomes tais como filosofia “linguística” ou “analítica” ou “a análise da linguagem”, há algo que precisa ser destacado para evitar malentendidos. Quando examinamos o que deveríamos dizer quando, quais as palavras que usaríamos em quais situações, não estamos *meramente* considerando as palavras (ou os “significados”, o que quer que seja isso) mas também as realidades para falar das quais usamos as palavras; estamos empregando uma percepção aguçada das palavras para aguçar nossa percepção, ainda que não como árbitros finais, dos fenômenos.¹⁹

O exame do *que deveríamos dizer quando* não consiste meramente na consideração de palavras, mas também da realidade, insiste Austin. À luz disso, essa forma de fazer filosofia poderia ser chamada de “fenomenologia linguística”.

... penso que poderia ser melhor utilizar, para esta forma de fazer filosofia um nome menos desorientador que os dados acima – por exemplo, “fenomenologia linguística” (...).²⁰

Como se vê, Merleau-Ponty e Van Breda não estavam completamente equivocados quando perceberam algumas semelhanças entre o que faziam os continentais e os oxfordianos. Por desgraça, já por volta de 1958 estava em curso uma tentativa de desqualificação dos oxfordianos por meio de uma longa lista de acusações, entre elas a de que esses filósofos desprezavam a metafísica, trivializavam a filosofia, promoviam a santificação da linguagem comum por meio de uma metodologia defeituosa, com uma

¹⁸ *Philosophical Papers*, p. 180.

¹⁹ Austin, *op. cit.*, p. 182. Como se verá, pouca gente prestou atenção a essa afirmação.

²⁰ Austin, *op. cit.*, p. 182.

defesa filistina do senso comum.²¹ Van Breda, um dos tantos algozes, dizia que o objetivo da filosofia não era o de discutir a linguagem e sim a realidade, a natureza das coisas; e que a filosofia da linguagem comum era uma espécie de defesa do senso comum, o que a levava a uma posição conservadora, incompatível com a tradição da filosofia. A principal objeção de Van Breda ocorreu na intervenção que fez na conferência de Strawson, *Analyse, Science et Métaphysique*, a propósito da afirmação final deste da palestra:

o uso linguístico normal é o único, o ponto essencial de contato com a realidade daquilo que ele (o filósofo) quer compreender, a realidade conceitual; pois é o único ponto onde o verdadeiro modo de operação dos conceitos pode ser observado.²²

Para um fenomenólogo é impensável que o ponto essencial de contato com a realidade que o filósofo quer compreender seja o uso linguístico. O que os fenomenólogos querem compreender, insiste Van Breda, não é a realidade conceitual, mas sim “o mundo no qual vivemos, em toda sua complexidade.”²³

O debate de Royauumont acompanha os obituários da FLC que proliferaram ao longo dos anos cinquenta. As críticas que se seguiram foram triunfalistas e pareciam liquidar com qualquer esforço de justificação da filosofia da linguagem comum. Tal investigação já estaria feita e os resultados poderiam ser agrupados nas respostas para três perguntas. A primeira delas é essa: a filosofia da linguagem comum é uma metodologia de uso filosófico amplo? Seus praticantes advertiram que a metodologia que adotavam era apenas *um* método, e que, por isso, não deveria ser aplicado, sem restrições, a qualquer tópico; ele seria adequado para temas nos quais a linguagem comum é rica em distinções; eles defenderam também que deveriam ser evitados os campos demasiadamente trilhados pela filosofia tradicional,

pois nesse caso até mesmo a ‘linguagem comum’ terá frequentemente se contaminado com o jargão das teorias extintas, e também nossos preconceitos,

²¹ A lista é de Peter Hacker, no livro já mencionado. Ver p. 231 e seguintes.

²² *La Philosophie Analytique*, p. 118.

²³ *La Philosophie Analytique*, p. 127.

como os defensores ou vítimas de opiniões teóricas, se introduzirão facilmente, e, muitas vezes de forma insensível.²⁴

A segunda pergunta é sobre a medida em que a filosofia da linguagem comum não seria apenas uma defesa estreita do senso comum, das crenças comuns (entendidas como não-críticas). Quanto a isso, o que parecia estar sendo visado por seus praticantes era um esforço de discussão original de problemas filosóficos ainda fracamente entrevistados e não uma crítica a certas tradições filosóficas. Finalmente, em que medida a filosofia da linguagem comum, ao proceder o exame do que dizemos quando, se deixava confundir com algum tipo de estudo empírico, de fundo sociológico e linguístico? A resposta a isso decidiria o que pode haver de genuinamente filosófico em tal metodologia. Seria o campo mais promissor para se caracterizar em que consistiu (ou consiste) um tal movimento e foi para ele que convergiram algumas atenções relevantes.

Os discursos fúnebres feitos para a FLC acreditam ter a respondido essas perguntas de forma definitiva; o que passa por julgado, como respostas a essas questões, é que a FLC é uma metodologia estreita, presa aos lugares comuns do senso comum, uma linguística de poltrona. A rigor, uma apreciação adequada da relevância da FLC ainda é uma tarefa em andamento.

Escrevi este trabalho procurando ter presente a paisagem entrevista por Stanley Cavell em passagens como essa:

(...) eu compreendo a filosofia da linguagem comum não como um esforço para reintegrar as crenças vulgares ou o senso comum em uma posição pré-científica de eminência, mas para recuperar o eu humano de sua negação e esquecimento pela filosofia moderna.²⁵

Foi a partir dessa perspectiva que voltei aos primeiros escritos de defesa da filosofia da linguagem comum, pois eles foram convertidos, injustamente, em lugares de vinculação entre a nova atitude filosófica e “as crenças vulgares e o senso comum”.²⁶ De

²⁴ Austin, A Plea of Excuses. *Philosophical Papers*, p. 182/3.

²⁵ Cavell, Stanley. *The Claim of Reason - Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. p. 154.

²⁶ Agradeço ao Professor André Klaudat por ter observado que a forma como apresento o lugar de Norman Malcolm nessa história pode passar a impressão de caber a ele o papel principal para uma associação entre

certa forma esse vínculo ainda perdura e muito trabalho se faz ainda necessário para que esse aspecto da filosofia no século XX seja melhor compreendido.

Na tradição da filosofia pouco se discute sobre algo que poderia ser chamado de uma descrição ou imagem da linguagem comum. John McDowell, por exemplo, em *Mind and World* lembra que as duas imagens predominantes sobre a linguagem nos falam dela ou como um “instrumento de comunicação” ou como “veículo do pensamento”. Ele atribui essa caracterização a Dummett, que considera ambas como fundamentais. Mas elas estão evidentemente disseminadas nas compreensões usuais acerca da linguagem natural. Para além desse tipo de alternativas o que importa para McDowell é pensar a língua natural como um lugar de iniciação de cada ser humano.

A característica da linguagem que realmente importa, ao contrário, é esta: que uma língua natural, o tipo de língua na qual os seres humanos são em primeiro lugar iniciados, é um repositório da tradição, um depósito da sabedoria historicamente acumulada sobre o que é razão para o quê.²⁷

Com esse gesto McDowell necessariamente compromete-se com algo pouco usual nessa literatura, a saber, trazer o aprendizado da língua materna para um lugar central na reflexão filosófica. Nossa iniciação, nossa introdução em uma língua natural é o passo indispensável no processo de crescimento e amadurecimento humanos e a reflexão filosófica precisa abrir esse espaço de investigação. Um instrumento de comunicação é sempre isso, algo que pode ser deixado de lado quando não mais precisamos dele. E um veículo guarda sempre uma exterioridade em relação aquilo que transporta. Esses aspectos são fundamentais na dinâmica de uma língua natural, como quer Dummett. Se, no entanto, refletimos sobre a linguagem apenas com essas categorias perdemos a compreensão do próprio processo de tornar-se humano, como lembra McDowell, pois esse complexo processo tem uma dependência essencial de nossa imersão em uma

“linguagem comum” e “senso comum”. Ao escrever esse trabalho procurei apresentar os argumentos na sequência em que eles iam aparecendo na linha histórica; nesse sentido, o vínculo entre linguagem e senso comum deve-se intencionalmente a autores como Bertrand Russell, e não a Malcolm que, algumas vezes, pode ter-se expressado em formas que deram ocasião para leituras enviesadas de seus textos.

²⁷ McDowell, John. *Mind and World*. New York: Harvard University Press., 1994, p. 126.

tradição.²⁸ Esses temas foram claramente antecipados e tratados desde os anos cinquenta, nos escritos de Wittgenstein e Cavell, para indicar apenas dois personagens dessa história. É quase incompreensível que tais temas tenham tido tão pouca repercussão. No fechamento do trabalho procuro tornar mais claro que o escrito de Cavell ali comentado pode ser visto com um texto seminal para uma forma de ver a filosofia na qual o conceito de *língua materna* (e uma pequena multidão de outros temas ligados a esse que têm sido insistentemente esquecidos, abafados ou maltratados) têm um lugar central. Nos textos posteriores a esse – nos demais ensaios de *Must we mean what we say?* – foi ficando cada vez mais claro que era possível descortinar uma nova forma de se compreender a filosofia e seu lugar na cultura e na academia. Para ver isso eu gostaria de ter incluído nesse trabalho as discussões posteriores a 1958, que deram por certa a morte da filosofia da linguagem comum. Isso ficou para outro trabalho. Por outro lado Cavell preferiu deixar de responder pontual e diretamente aos seus críticos e seguiu em frente com *The Claim of Reason*. Seus escritos sobre a linguagem comum por vezes sofrem leituras enviesada pelos problemas da filosofia “tradicional” e por isso poderíamos dizer dele também que uma melhor disponibilidade de suas ideias ainda está por acontecer; eu gostaria que esta minha narrativa um tanto rude sobre um episódio um tanto esquecido ajudasse nisso; afinal, a vida de uma obra e a obra de uma vida não se conta em poucas querelas.

²⁸ Por certo, como também lembra McDowell, “a tradição está sujeita à modificações reflexivas por cada geração que a recebe. Na verdade, uma parte dessa herança consiste na obrigação permanente de engajamento na reflexão crítica. Mas para que um ser humano individual perceba seu potencial para ocupar um lugar nessa sucessão - o que é o mesmo que adquirir uma mente, a saber, a capacidade de pensar e agir intencionalmente - a primeira coisa que precisa acontecer é que ele seja iniciado em uma tradição tal como ela é. (*Mind and World*, p. 126.)

Capítulo 1

1. O chão dos filósofos

Wittgenstein ditou o *Livro Azul* entre 1933 e 1934.²⁹ O texto pode ser dividido em duas partes de tamanho aproximadamente igual:³⁰ a primeira ocupa-se, sobretudo, com o problema do significado e a segunda trata, principalmente, de temas da filosofia da mente. É grande a importância desse livro para uma boa compreensão das discussões filosóficas na Inglaterra dos anos trinta, pois ele foi, até a publicação das *Investigações Filosóficas*, a fonte primária geralmente disponível para o conhecimento das ideias de Wittgenstein após seu retorno a Cambridge. O *Livro Azul* foi amplamente copiado, ao contrário do *Livro Marrom*, que não se destinou a uma divulgação ampla.³¹

Quero destacar um parágrafo do *Livro Azul* no qual Wittgenstein chama a atenção do leitor para algumas formas de popularização da ciência que podem ter consequências perniciosas para a filosofia. A passagem em questão está na segunda parte do livro e antes de transcrevê-la, quero situar o início dessa segunda parte.

O texto que inicia a segunda parte do *Livro Azul* é este:

²⁹ A melhor informação que conheço sobre o ditado do *Livro Azul* está no artigo de O.K. Bouwsma, “The Blue Book” (*The Journal of Philosophy*, Vol. LVIII, 6, 1961). Bouwsma obteve um depoimento escrito de Alice Ambrose e ali o reproduz. Segundo Ambrose, Wittgenstein iniciou o período letivo com 30 ou 40 alunos, e esta situação o afligiu. Depois de três ou quatro semanas de aula ele disse que não podia continuar com todo o grupo; escolheu, então, cinco pessoas para tomar as notas: H. M. S. Coxeter, R. L. Goodstein, ambos matemáticos, Francis Skinner, Margareth Masterman Braithwaite e Alice Ambrose. Outras duas pessoas se somaram ao grupo um mês depois. Quanto ao período do ditado, ela escreve: “O ditado e a discussão do *Livro Azul* teve continuidade durante todos os três períodos letivos (*terms*), junto com o outro conjunto de palestras”. In: Bouwsma, p. 141. Alice Ambrose conta que o grupo foi aumentado por “Helen Knight e outros”. A afirmação está no artigo “The Yellow Book notes in relation to the Blue Book”, publicado em *Critica. Revista Hispanoamericana de Filosofia*. Vol. 9, n 26 (Aug, 1977), p. 3.

³⁰ Sluga, Hans. “Whose house is that?” Wittgenstein on the self. In: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Hans Sluga e David Stern (Eds). New York. Cambridge University Press, 1996, p. 332.

³¹ Hacker, P. 1996, p. 86.

A razão pela qual adiei falar sobre experiência pessoal foi o fato que pensar sobre este tópico levanta uma série de dificuldades filosóficas que ameaçam destruir todas as nossas noções de senso comum sobre o que comumente chamariamos os objetos de nossa experiência. E se fôssemos assaltados por esses problemas, poderia parecer-nos que tudo o que dissemos sobre os signos e sobre os vários objetos que mencionamos em nossos exemplos tivesse que passar por uma reforma.³²

O leitor é então avisado: que a segunda parte do livro vai tratar da “*personal experience*”; que pensar sobre esse tema faz surgir “*a host of philosophical difficulties*”; que essas dificuldades “*threaten to break up all our commonsense notions*”; que as noções do senso comum que ficam abaladas são aquelas sobre aquilo que “*we should commonly call the objects of our experience.*” Quero examinar neste capítulo a seguinte hipótese: as “dificuldades” e “problemas” de que fala Wittgenstein na passagem citada acima podem ter como uma de suas fontes um certo tipo de literatura de divulgação científica.

1. 1. Ciência e filosofia: descoberta e regresso

Wittgenstein afirma que quando refletimos sobre o tópico da experiência pessoal surge uma série de dificuldades filosóficas. Essas dificuldades podem destruir as noções comuns sobre o que pensamos ser o objeto de nossas experiências. Se essas dificuldades e problemas estivessem presentes na discussão sobre os signos, poderia parecer que o que é dito sobre os signos teria que passar por uma reforma. O que Wittgenstein havia dito sobre os signos?

Ele começou o texto com a pergunta: “O que é o significado de uma palavra?” Ele discute-a recorrendo a argumentos que podem ser considerados não-mentalísticos, no sentido em que são apresentados, desde o início, a partir da reelaboração da pergunta inicial, “o que é o significado de uma palavra”, que passa a ter esta apresentação: “o que é uma explicação do significado de uma palavra; a que se assemelha a explicação do

³² *Blue Book*, p. 44. O sublinhado é meu. A expressão usada é “*may have to go to the melting pot.*”

significado de uma palavra?”³³ Wittgenstein justifica esse procedimento dizendo que as perguntas que têm a forma “o-que-é-tal-coisa?” (o que é o comprimento, o que é o número um, o que é o sentido) produzem em nós uma câmbra mental. Isso ocorre porque diante dessa *forma* de pergunta temos a impressão que devemos apontar para alguma coisa, para alguma substância: “Estamos diante de uma das grandes fontes de desorientação filosófica: um substantivo nos faz procurar por uma coisa que corresponda a ele”.³⁴ Uma vez reelaborada a pergunta inicial do livro, surgem dois benefícios: o primeiro deles é que a pergunta foi aterrissada: “Em certo sentido, você traz a pergunta ‘o que é o significado’ de volta à terra (*down to earth*)”. (O significado disso não fica claro nessa altura do livro). A segunda vantagem é que

o estudo da gramática da expressão ‘explicação do significado’ ensinará a ti algo sobre a gramática da palavra ‘significado’ e curar-te-á da tentação de procurar por algum objeto a que possas chamar de ‘o significado’.³⁵

Esse é, por assim dizer, o prefácio metodológico do *Livro Azul*.

O que vem a seguir em seu ditado é uma discussão sobre o caminho de investigação que surge como resposta para a pergunta: como explicamos o significado de uma palavra? A distinção - ainda que grosseira - entre uma explicação verbal e uma explicação ostensiva parece se impor naturalmente e é por ela que Wittgenstein começa. Nos dois casos encontramos dificuldades: as explicações verbais parecem nos deixar sempre no mesmo círculo do linguístico; as explicações ostensivas parecem nos aproximar do aprendizado do significado, pois nos conectariam com as coisas. Nesse segundo caso, no entanto, as dificuldades não são menores, e não apenas porque não temos nada para apontar no caso de muitas palavras; afinal, as definições ostensivas também podem ser mal compreendidas. Quando alguém aponta para um lápis, como saber o que está sendo apontado, se a cor, a dureza, o formato, a unidade ou o lápis?

³³ *Blue Book*, p. 1.

³⁴ *Blue Book*, p. 1.

³⁵ *Blue Book*, p. 1.

Após o abandono das primeiras explicações disponíveis, segue-se o exame de uma outra tentação: a explicação do fenômeno da significação mediante uma descrição das relações entre os processos mentais e o funcionamento dos signos:

Somos tentados a pensar que a ação da linguagem consiste de duas partes; uma parte inorgânica, a manipulação dos signos, e uma parte orgânica, a que podemos chamar a compreensão destes signos, a atribuição de sentido a esses signos, a sua interpretação, o pensamento. Essas últimas atividades parecem ocorrer em uma estranha espécie de meio, a mente; e o mecanismo da mente, a natureza do mesmo, ao que parece, nós não o compreendemos bem, pode produzir efeitos que não poderiam ser produzidos por nenhum mecanismo material.³⁶

A partir desse ponto, a primeira parte do *Livro Azul* é dedicada ao afastamento da tentação indicada acima. Isso será feito por meio de uma descrição alternativa que evita a alusão aos processos misteriosos do pensamento. Wittgenstein vai sugerir que a vida do signo – a parte orgânica sugerida na tentação – está no seu uso; o uso linguístico efetivo não depende, por exemplo, das imagens mentais tidas pelo falante.

O signo (a frase) obtém seu significado do sistema de signos, da linguagem a que ele pertence. Grosso modo: compreender uma frase significa compreender uma linguagem.³⁷

Depois dessa primeira apresentação de sua perspectiva contextualista sobre o significado, e antes de seguir em frente explorando esse viés, Wittgenstein retorna ao exame das tentações que nos levam a conferir à mente, ao pensamento, um caráter preeminente e peculiar na investigação sobre o significado. Mais do que isso, Wittgenstein trata de examinar a *natureza* da investigação em que nos metemos quando perguntamos sobre o significado das palavras. Se a significação depende da mente é necessário elaborar um modelo ou teoria da mente que explique seu funcionamento. Essa busca de explicações causais, no entanto, não vai jogar luz no problema, pois tal investigação não ocorre no âmbito das ciências naturais, não é empírica; ao contrário, dirá ele, ela se assemelha àquela que fazemos quando nos indagamos sobre a natureza do

³⁶ *Blue Book*, p. 3.

³⁷ *Blue Book*, p. 5.

tempo, quando, por alguma razão, ele nos parece estranho. A conclusão desse ponto é a seguinte: “É, portanto, enganador falar do pensamento como uma ‘atividade mental’. Podemos dizer que o pensamento é essencialmente a atividade que opera com signos.”³⁸

Esse tema domina a primeira parte do livro. No final da primeira parte encontramos uma síntese:

Vamos resumir: se examinarmos minuciosamente os usos que fazemos de palavras como ‘pensamento’, ‘significado’, ‘desejo’ etc., libertar-nos-emos da tentação de procurar por um ato peculiar de pensamento, independente do ato de expressar nossos pensamentos, e armazenado em algum meio particular. Já não estamos mais impedidos, pelas formas estabelecidas de expressão, de reconhecer que a experiência do pensamento *pode* ser apenas a experiência de dizer, ou pode consistir dessa experiência em conjunto com outras que a acompanham.³⁹

Para completar esse resumo Wittgenstein acrescenta uma reflexão na qual volta a abordar o tema da natureza peculiar dos problemas filosóficos. Para isso ele recorre a uma comparação com a vida de uma instituição cujos membros, em grande maioria, desempenham funções habituais que podem ser facilmente descritas pelos regulamentos da instituição. Uns poucos membros, no entanto, têm tarefas ocasionais, raras, mas que são muito importantes. Na filosofia temos a tentação de “descrever o uso de palavras importantes ‘para tarefas ocasionais’, como se elas fossem palavras com funções habituais.” E esse é caso com a palavra “significado”, adequada para certas tarefas ocasionais em nossa linguagem, mas que não deve ser descrita a partir de nossos “preconceitos” cotidianos:

Nossa investigação tentou remover este preconceito, que nos força a pensar que os fatos *devem* se conformar a certas descrições incrustadas em nossa linguagem.⁴⁰

Estamos agora diante do início da segunda parte do *Livro Azul*. Cito o trecho novamente:

³⁸ *Blue Book*, p. 6.

³⁹ *Blue Book*, p. 43.

⁴⁰ *Blue Book*, p. 43.

A razão pela qual eu adiei falar sobre experiência pessoal foi o fato de que pensar sobre este tópico levanta uma série de dificuldades filosóficas que ameaçam destruir todas as nossas noções de senso comum sobre o que comumente chamaríamos os objetos de nossa experiência. E se fôssemos assaltados por esses problemas, poderia parecer-nos que tudo o que dissemos sobre os signos e sobre os vários objetos que mencionamos em nossos exemplos tivesse que passar por uma reforma.⁴¹

Vamos repassar as afirmações: pensar sobre a experiência pessoal faz surgir uma série de dificuldades filosóficas; essas dificuldades filosóficas colocam em risco, ameaçam, desafiam as noções comuns que temos sobre os objetos de nossa experiência pessoal; assim ameaçados, seríamos tentados a pensar que nossa linguagem teria que passar por um processo de remodelagem, por uma reforma (*to go into the melting-pot*). Nossa curiosidade, em primeiro lugar, fica dirigida às “dificuldades filosóficas”: quais são elas? Antes de nos oferecer uma resposta Wittgenstein mais uma vez faz uma observação metodológica sobre a natureza da filosofia. A passagem que segue à que citei acima é a seguinte:

A situação [na qual o autor e o leitor se encontram] é, em certo sentido, típica no estudo da filosofia; e foi algumas vezes descrita dizendo-se que nenhum problema filosófico pode ser resolvido até que todos os problemas filosóficos sejam resolvidos; o que significa que, enquanto não forem resolvidos na sua totalidade, todos os nossos resultados anteriores permanecem questionáveis.⁴²

Essa passagem poderia ser lida como uma crítica à idéia que a filosofia deve ser sistemática; mas isso pode ser enganador. O trecho parece ser um pedido de paciência ao leitor, na forma de uma observação metodológica sobre como devemos proceder diante das contínuas tentações que temos diante de certos temas que nos assaltam: não podemos colocar em risco aquilo que de bom já pensamos sobre o tema. É algo parecido com a arrumação dos livros de nossa biblioteca. É essa a comparação que Wittgenstein oferece a seguir. Trata-se de imaginar que devemos arrumar os livros de nossa biblioteca, depois,

⁴¹ *Blue Book*, p. 44.

⁴² *Blue Book*, p. 44.

digamos, de uma mudança. Nossos livros estão no chão, em desordem, e temos muitas maneiras de colocá-los em ordem. Separamos vários livros e colocamos em uma pilha, para indicar que devem ir naquela ordem. Eles serão colocados em certo lugar de nossas estantes. Mais tarde, aquela fila de livros será colocada em outro lugar. Isso quer dizer que o que fizemos antes “não representava um processo com vista à obtenção do resultado final”?

Nesse caso, de fato, é bastante óbvio que o fato de termos colocado juntos os livros que deveriam estar juntos era uma realização definitiva, mesmo que toda a fila tivesse que ser mudada. Mas algumas das maiores realizações em filosofia poderiam apenas ser comparadas com o ato de tomar alguns livros que aparentemente deveriam estar juntos e colocá-los em prateleiras diferentes; nada seria definitivo sobre suas posições finais mais do que o fato de que eles já não estão mais lado a lado. O espectador que desconhece as dificuldades da tarefa poderia bem pensar que num caso desses nada foi alcançado. – A dificuldade em filosofia consiste em não falar mais do que sabemos. Por exemplo, ver que quando colocamos dois livros juntos na ordem correta, isso não quer dizer que nós os colocamos em seus lugares definitivos.⁴³

Até aqui temos o que chamei de um breve prefácio metodológico no qual o leitor é exortado, por meio da metáfora da arrumação dos livros, a preservar os poucos resultados obtidos e o ânimo necessário para avançar na investigação, em meio às tentações que lhe rondam. Ao final dessa metáfora da arrumação dos livros segue-se o seguinte parágrafo:

Quando pensamos sobre a relação dos objetos que nos rodeiam com as nossas experiências pessoais desses objetos, somos por vezes tentados a dizer que estas experiências pessoais são o material em que consiste a realidade. Tornar-se-á mais claro, posteriormente, como surge esta tentação.⁴⁴

A segunda metade do *Livro Azul* lida “quase que exclusivamente com questões da filosofia da mente, e especificamente com o problema do solipsismo.”⁴⁵ A passagem

⁴³ *Blue Book*, p. 44/5.

⁴⁴ *Blue Book*, p. 45. É só aqui, como se vê, que Wittgenstein inicia o tratamento do tema prometido. Os três primeiros parágrafos da segunda parte do livro preparam metodologicamente a discussão.

⁴⁵ Sluga, H. 1996, p. 332.

acima não introduz outros tópicos, mas é digno de nota que o tema central desse parágrafo não é, diretamente “a relação dos objetos que nos rodeiam com as nossas experiências deles”, mas sim, mais uma vez, as tentações que nos rondam quando pensamos sobre certos temas de filosofia. A segunda frase do parágrafo torna clara a importância e a centralidade do tema da tentação quando nos faz a promessa de um esclarecimento sobre a *gênese* de tais “tentações de dizer” (*we are sometimes tempted to say...*). A tentação que surge aqui é a de se dizer que as experiências pessoais são o material de que é feita a realidade. Eu disse que Wittgenstein faz a promessa de uma elucidação da *gênese* de uma tentação. O mais correto seria dizer que ele oferece uma fenomenologia da reflexão filosófica. Parece não ser outro o encaminhamento do parágrafo que lemos na sequência:

Quando pensamos desse modo, parece que perdemos nosso apoio firme nos objetos que nos rodeiam. E, ao invés disso, resta-nos uma quantidade de experiências pessoais de diferentes indivíduos. Essas experiências pessoais parecem, por sua vez, vagas, e em constante fluxo. Nossa linguagem parece não ter sido feita para descrevê-las. Somos tentados a pensar (*we are tempted to think*) que, para esclarecer filosoficamente tais temas, a nossa linguagem comum (*ordinary language*) é muito grosseira, que precisamos de uma mais sutil.⁴⁶

Não sabemos ainda de onde surge essa tentação; estamos no nível de uma descrição do que nos acontece quando, sucumbindo a ela, pensamos que o material último da realidade é a experiência pessoal que dela fazemos. Ainda não importa discutir o que nos leva a pensar isso e sim o fato que somos levados a pensar dessa forma; e, uma vez sugerida a nós essa identidade entre o mundo e as experiências que dele fazemos, experimentamos uma queixa contra nossa linguagem comum; esta seria pouco sutil para acompanhar o fluxo inefável que acreditamos ter identificado no mundo. Sonhamos, então, o sonho do *melting pot*, da reforma da linguagem comum. A segunda etapa dessa fenomenologia consiste em uma tentativa de caracterização de uma experiência peculiar: temos a sensação de ter feito uma descoberta (*discovery*): descobrimos que o chão em

⁴⁶ *Blue Book*, p. 45.

que pisamos (*the ground on which we stood*), que nos parecia firme e confiável é, na verdade, pantanoso e inseguro (*boggy and unsafe*). Transcrevo a passagem:

Parecemos ter feito uma descoberta – que eu poderia descrever dizendo que o chão em que pisamos e que nos parecia ser firme e confiável era, na verdade, pantanoso e inseguro. – Isto é, isso acontece quando filosofamos; pois, tão logo regressamos (*revert*) ao ponto de vista (*standpoint*) do senso comum (*common sense*) essa incerteza *geral* desaparece.⁴⁷

Reescrevo: quando filosofamos temos a impressão de fazer uma descoberta: o chão em que pisamos é inseguro; essa descoberta (que pode nos levar a um estado de incerteza *geral*) se mantém, até que regressemos até o ponto de vista do senso comum, quando então ela se desvanece. Aqui Wittgenstein aproxima *common sense* e *ground*; o solo que pisamos nos parece firme e confiável, o *senso comum* nos parece firme e confiável. A introdução dessa palavra – *senso comum* – pede e provoca, no ditado de Wittgenstein, algum esclarecimento adicional. Afinal, desde 1925, pelas mãos de Moore, o senso comum era um tema filosófico relevante em Cambridge. Na opinião de Sluga, nessa segunda parte do *Livro Azul* podemos encontrar a seguinte posição de Wittgenstein:

Para poder diferenciar-se de Moore, ele se descreveu como ‘o homem do senso comum, que está tão longe do realismo quanto do idealismo’, em contraste com o ‘filósofo do senso comum’ de Moore, que acredita estar justificado em seu realismo.⁴⁸

Como melhor compreender essa identificação de Wittgenstein com o homem do senso comum? Um procedimento que pode nos ajudar neste ponto consiste em examinar o que Wittgenstein pensa sobre as relações entre os filósofos e os cientistas, tema que pode ser abordado por meio de uma reflexão sobre as palavras que sublinhei na penúltima citação: *descoberta e regresso*.

⁴⁷ *Blue Book*, p. 45.

⁴⁸ No que diz respeito a Wittgenstein, a passagem está na página 48 do *Livro Azul*. No que diz respeito a Sluga, na introdução ao *Companion*, p. 18.

1.2. O mal-estar na filosofia

Até este momento o *Livro Azul* havia feito poucas referências à ciência. A primeira menção ocorre no contexto da discussão sobre a natureza da animação do signo: “nosso problema (...) não era um problema científico; mas uma confusão, sentida como um problema”, ele escreve. As ciências ocupam-se com a elaboração de modelos explicativos da realidade, quer sejam do âmbito da eletricidade ou da psicologia; esses modelos procuram descrever relações causais e não é com isso que nos ocupamos na filosofia.⁴⁹ A segunda menção à ciência surge na passagem em que Wittgenstein oferece, de forma inequívoca, o que chamei de uma fenomenologia das tentações que nos cercam quando procuramos seguir a linha de investigação que a ciência sugere: nos tornamos vítimas de uma “ânsia por generalidade” (*craving for generality*): “Esta ânsia por generalidade é resultante de um certo número de tendências relacionadas com confusões filosóficas particulares.”⁵⁰ A seguir Wittgenstein enumera e elucida brevemente quatro dessas “tendências”. A última delas é assim caracterizada:

A nossa ânsia por generalidade tem uma outra fonte importante: a nossa preocupação com o método da ciência. Refiro-me ao método de reduzir a explicação dos fenômenos naturais ao menor número possível de leis naturais primitivas; e, na matemática, de unificação do tratamento dos diferentes tópicos mediante o recurso a uma generalização. Os filósofos, constantemente, têm presente o método da ciência, e são irresistivelmente tentados a levantar questões e a respondê-las do mesmo modo como a ciência faz. Essa tendência é a verdadeira fonte da metafísica, e leva o filósofo à total obscuridade. Quero aqui dizer que nunca teremos como tarefa reduzir seja o que for a qualquer outra coisa, ou explicar seja o que for. A filosofia é, na verdade, 'puramente descritiva'. (Pensem em questões como 'Existem os dados dos sentidos?' e perguntem: qual o método que há para se determinar isto? A introspecção?).⁵¹

Penso que essa passagem é relevante para o entendimento da “estranha situação” em que se encontra o filósofo desprovido de chão, introduzido no início da segunda parte

⁴⁹ *Blue Book*, p. 6.

⁵⁰ *Blue Book*, p. 17.

⁵¹ *Blue Book*, p. 18.

do livro. Ele já estava prenunciado na situação da “total obscuridade”: o filósofo não enxerga, na medida em que se deixou tentar pelo “método da ciência”: generalizar, reduzir, explicar, unificar os fenômenos, usando o menor número possível de leis naturais. Fazer metafísica significa, nesse caso, proceder no domínio da filosofia como se estivéssemos no âmbito das ciências.

Uma vez caracterizada essa “ânsia por generalidade”, seguem-se diversos parágrafos que ampliam o tema. A mudança de tópico começa na altura da página 22, quando Wittgenstein inicia a discussão da gramática de “saber”. É nesse ponto do texto que ele faz a terceira menção ao tema da relação entre o filósofo e o cientista, no contexto de uma discussão sobre a possibilidade que tenhamos uma “dor de dente inconsciente”: isso seria possível? É possível dizer que temos uma dor de dente mas que não sabemos isso? Seria, por certo, uma nova terminologia, que em algum momento deveria ser “traduzida de novo para a linguagem comum”, e a palavra “saber” estaria sendo usada de uma maneira nova. E por que precisaríamos dessa nova expressão, “dor de dente inconsciente”? Mais do que isso, o que nos levaria a buscar essa expressão? Aonde ela nos levaria?

Assim, com a expressão ‘dor de dente inconsciente’ você pode ou ser induzido a pensar que uma descoberta estupenda foi feita, uma descoberta que em um certo sentido confunde completamente nossa compreensão; ou então você poderá ficar extremamente embaraçado pela expressão (o embaraço da filosofia) e possivelmente formulará uma questão do tipo ‘como é possível uma dor de dente inconsciente?’. Você poderá então ser tentado a negar a possibilidade de uma dor de dentes inconsciente; mas o cientista lhe dirá que é um fato comprovado que isso existe, e ele dirá isso como um homem que está destruindo um preconceito comum. Ele dirá: ‘Evidentemente é algo muito simples; há muitas outras coisas que você não sabe, e pode haver também uma dor de dente que você não conheça. Trata-se de uma recente descoberta’. Você não vai ficar satisfeito, mas não saberá o que responder. Esta situação surge constantemente entre o cientista e o filósofo.⁵²

⁵² *Blue Book*, p. 23.

O tema continua sendo o mesmo: a relação entre o cientista e o filósofo e não algum tipo de crítica filosófica da ciência. O cientista tem, do seu lado, um estoque de descobertas e fatos comprovados. O filósofo, de outro lado, conta apenas com um instrumento, apresentado no mesmo parágrafo do ditado: “nós contemplamos o que nós dizemos sobre as coisas.”⁵³ A conversa entre os dois é caracterizada pela *insatisfação* do filósofo diante da palavra do cientista. Ouvindo as afirmações do cientista, o filósofo será tomado por um sentimento de insatisfação, mas ficará mudo, sem saber o que dizer (a lista das deficiências aumenta com a menção à cegueira e à mudez). A tentação de ouvir o cientista será combatida com uma outra escuta: *a da própria voz*. A escuta de si mesmo, a escuta da voz própria é um aspecto essencial para a elucidação do contraste entre o método científico e o método filosófico, aspecto esse claramente indicado em algumas passagens do *Livro Azul*. Na página 23 a expressão “to ask yourself/ourselves” é usada duas vezes, depois novamente na página 34, “Let us ask ourselves”. A mesma fórmula está presente nas *Investigações Filosóficas* (desde o início, como se vê no parágrafo 18), e é essencial para a compreensão da tarefa do filósofo como reunir, coletar lembranças para uma finalidade determinada, como ele diz no parágrafo 127 das mesmas *Investigações*. É nessa direção que devemos entender a insistência de Wittgenstein com certas formas ou fórmulas de exposição: “mas é assim que usamos tal expressão?”⁵⁴

Faço uma breve revisão. Na página 6 do *Livro Azul* Wittgenstein diz que o problema dos filósofos não se confunde com os problemas científicos; na página 18, o filósofo é descrito como fascinado pelo método da ciência; na página 23 o filósofo fica insatisfeito e mudo diante de uma afirmação paradoxal do cientista. Os atrapalhos no

⁵³ *Blue Book*, p. 23.

⁵⁴ Nas “Notes for Lectures on ‘Private Experience’ and ‘Sense Data’”, tomadas por Rees, Wittgenstein especula que “um livro filosófico poderia ser intitulado ‘as maravilhas da selva’. Parece ser evidente, no contexto da frase, que a palavra ‘selva’ designa o lugar onde os cientistas estão perdidos quando fazem especulações filosóficas; e nós, diz ele, na medida em que nos contemos nos limites da linguagem que nos é comum, não temos esse sentimento de estar perdido. Não parece casual o fato das notas apresentarem em seu início, no terceiro parágrafo, a seguinte frase: “Temos aqui novamente o estranho caso de uma diferença entre o que dizemos, quando tentamos de fato ver o que acontece e o que dizemos quando pensamos sobre o caso (afrouxando as rédeas da linguagem).” Ver em Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Occasions* 1912-1951. Ed. James C. Klagge e Alfred Nordmann. Hackett Publishing Company, Indianápolis & Cambridge, 1993, p. 229 e 202, respectivamente.

trabalho filosófico, no entanto, estão longe do fim. Outra menção⁵⁵ à relação entre filosofia e ciência ocorre na página 25. Ali Wittgenstein discute a natureza das convenções e a distinção entre critério e sintoma. Nesse contexto ele lembra que podemos e devemos, em algumas oportunidades, lançar mão de linguagens rigorosamente elaboradas e que aí estamos pensando em coisas como “as ciências e a matemática”:

Quando falamos da linguagem como um simbolismo usado em um cálculo exato, o que temos em mente pode ser encontrado nas ciências e na matemática. O nosso uso comum da linguagem se conforma a esse padrão de exatidão somente em raros casos. Por que, então, quando filosofamos, constantemente comparamos nosso uso das palavras com um uso que segue regras exatas? A resposta é que os enigmas que tentamos resolver sempre surgem, precisamente, dessa atitude para com a linguagem.⁵⁶

O exemplo oferecido aqui é o mais famoso de todos: Agostinho e a pergunta pelo tempo. Perguntar “O que é ...?”, no caso de expressões como “tempo”, “é uma expressão de falta de clareza, de desconforto mental e é comparável à pergunta ‘porquê?’ que as crianças fazem com muita frequência.”⁵⁷ Surge assim – do fascínio exercido pelas semelhanças aparentes entre estruturas de perguntas e de expressões – o mais familiar mal-estar na filosofia, o sentimento de embaraço, de perplexidade, de extravio: “A filosofia, tal como usamos esta palavra, é uma luta contra a fascinação que as formas de expressão exercem sobre nós”.⁵⁸

O *Livro Azul* nos oferece uma síntese dos principais aspectos até então abordados quanto a esse tópico em uma passagem na página 35, que está no contexto da discussão sobre o que é o objeto do pensamento:

⁵⁵ Estou me guiando aqui pelas ocorrências da expressão “ciência” e seus derivados. Essa seria, se estou contando bem, a quarta ocorrência da expressão ao longo do *Livro Azul*. Algumas delas não serão discutidas. A quinta ocorrência, por exemplo, é essa: “Os filósofos falam, muito frequentemente, sobre investigar, analisar, o significado das palavras. Mas não vamos esquecer que uma palavra não tem um significado que lhe tenha sido dado, por assim dizer, por um poder independente de nós, de tal modo que pudesse haver uma investigação científica sobre o que a palavra *realmente* significa.” (*Blue Book*, p. 28) Ao todo, identifiquei seis ocorrências na primeira parte do texto.

⁵⁶ *Blue Book*, p. 25-6.

⁵⁷ *Blue Book*, p. 26.

⁵⁸ *Blue Book*, p. 27.

A questão, tal como a apresentamos, já é a expressão de muitas confusões. Isso é mostrado pelo mero fato que ela praticamente soa como uma pergunta de física, como perguntar: “Quais são os constituintes últimos da matéria” (É uma questão tipicamente metafísica; a característica de uma pergunta metafísica é que expressamos uma falta de clareza sobre a gramática das palavras na *forma* de uma pergunta científica.)⁵⁹

Terminam aqui as alusões e referências à ciência na primeira parte do *Livro Azul*. A esta altura do texto, o leitor do ditado está suficientemente advertido que não deve confundir o procedimento científico com o procedimento filosófico: à ciência corresponde o papel de formular hipóteses, que podem ter como objeto o funcionamento da mente; a tarefa do outro procedimento é a de descrever acontecimentos mentais conscientes.⁶⁰ Não é fácil manter-se atento a essa distinção, pois a nossa linguagem cotidiana absorve todo tipo de hipóteses e representações sobre o funcionamento de nossa mente.⁶¹ Cabe lembrar aqui o tema que abriu o ditado: as perguntas filosóficas tradicionais provocam em nós câimbras e sofrimentos mentais⁶² e nos induzem a perguntar por substâncias que poderiam corresponder aos substantivos que nos intrigam ou a ações que corresponderiam à verbos como “pensar”; caímos na tentação de procurar por alguma sombra ou processo oculto que corresponda a esses substantivos. Esse é um tema recorrente na primeira parte do livro, que culmina com a afirmação de Wittgenstein, que ele esteve todo o tempo tentando remover a tentação de pensar que deve haver esse tipo de objeto obscuro: o que devemos fazer é abandonar a idéia da filosofia como uma ciência que procede por meio da postulação de entidades e/ou processos não-aparentes. Ele nos oferece, para o combate dessas tentações, um princípio básico que tem a forma de conselho para uma prática:

⁵⁹ *Blue Book*, p. 35.

⁶⁰ *Blue Book*, p. 40.

⁶¹ Nessa passagem, a expressão usada é “hypotheses or pictures of the working of our mind are embodied in many of the forms of expression of our everyday language” (*Blue Book*, p. 40); pouco antes, a formulação é esta: “the idea that that which we wish to happen must be present as a shadow in our wish is deeply rooted in our form of expression.” (*Blue Book*, p. 37) Os sublinhados são meus.

⁶² Além de “mental cramp”, ele usa a expressão “mental discomfort” (*Blue Book*, p. 26).

Se você estiver intrigado acerca da natureza do pensamento, da crença, do conhecimento, e coisas afins, substitua o pensamento pela expressão do pensamento.⁶³

Com essa sugestão a primeira parte do *Livro Azul* encaminha-se para o final. Ele procura responder algumas objeções que podem ser feitas a essa sugestão e logo a seguir oferece um resumo daquilo que ditou, que mencionei no início desse trabalho. Estamos agora diante do trecho que quero destacar.

1.3. A filosofia como paciência consigo mesmo

O início da segunda parte do livro, como vimos, promete a abordagem do tema “experiência pessoal”. O ponto de partida é o fato que possuímos uma variedade de noções comuns sobre algo que podemos chamar de “objetos de nossa experiência”; essas noções, chamadas por ele de “*commonsense notions*”, podem ser abaladas no decurso de nossas reflexões sobre o tópico da experiência pessoal e por essa razão era preciso cumprir o percurso da primeira parte. Procurei mostrar que ali Wittgenstein deixa clara sua preocupação com a *nossa* preocupação com a ciência, em especial com as projeções indiscriminadas que fazemos do método científico. Em especial, ele indica a “situação que constantemente surge entre o cientista e o filósofo”, a saber, o cientista pode vir a ser uma fonte de perplexidades e de tartamudez para o filósofo, com suas afirmações sobre “descobertas formidáveis”.⁶⁴ As outras passagens estão em harmonia com essa: filosofamos comparando nossos usos das palavras com os usos da ciência, como se pudéssemos, na linguagem cotidiana, nos adaptar aos padrões de exatidão da ciência; as palavras da linguagem comum não comportam investigações científicas sobre um significado verdadeiro; tomamos emprestada a forma dos problemas científicos para expressar nossas incertezas gramaticais; enfim, nos deixamos obcecar pelo método da ciência e o projetamos indevidamente na região das perguntas filosóficas. O exemplo dado para esse tipo de projeção inadequada foi a pergunta: “Existem os dados dos sentidos?”.

⁶³ *Blue Book*, p. 42.

⁶⁴ Refiro-me aqui ao trecho sobre a dor de dentes inconsciente, onde ocorre a terceira menção sobre a ciência.

Tendo em mente a importância desse tópico na primeira parte do livro, o estado de perplexidade filosófica diante dos resultados genuínos da ciência, que induzem a filosofia a buscar resultados análogos, iniciamos a leitura da segunda parte. O passo seguinte do texto é a mencionada metáfora da arrumação da biblioteca e dos ganhos que temos já com a arrumação provisória da mesma: os livros que foram reunidos corretamente podem mudar de lugar na estante, na arrumação final; fazer filosofia é um exercício de paciência consigo mesmo.

Quais são as tentações que nos rondam nesse novo tópico, a saber, “a relação entre os objetos que nos rodeiam e nossas experiências pessoais deles”? O que somos tentados a dizer sobre isso? Por vezes somos “tentados a dizer que essas experiências pessoais são o material do qual consiste a realidade”.⁶⁵ A essa altura do texto o leitor do *Livro Azul*, levando em conta o que foi dito sobre as hipóteses e imagens que se enraízam em nossas formas comuns de expressão, pode se perguntar quais são as hipóteses que estão “profundamente enraizadas” e que eventualmente nos mantêm cativos no caso do tópico da experiência pessoal.

Recordo o ponto em que estamos. Quando filosofamos temos a impressão, por vezes, de fazer uma estranha descoberta: o chão em que pisamos é inseguro; essa descoberta pode nos conduzir a um estado de incerteza *geral* e se mantém até que regressemos até o ponto de vista do senso comum, quando ela desaparece. Pisamos, portanto, no solo do senso comum? Em que sentido isso faz sentido? Penso que uma forma de qualificação dessa possível defesa do senso comum – do homem do senso comum – pode ser encontrada se vamos adiante na linha de leitura do *Livro Azul* que proponho aqui. O parágrafo que segue nos traz os personagens que podem ajudar a esclarecer os termos dessa defesa. Esses personagens estiveram presentes ao longo da primeira parte, mas só agora serão caracterizados com mais precisão. A passagem está na página 45, e se segue àquela da defesa do senso comum, já citada na primeira parte deste trabalho:

⁶⁵ *Blue Book*, p. 45.

Esta estranha situação pode ser esclarecida de algum modo mediante o exame de um exemplo; na realidade, trata-se de uma espécie de parábola que ilustra a dificuldade em que nos encontramos e que nos mostra também o caminho para sair dessa dificuldade; certos cientistas populares nos dizem que o chão sobre o qual nos encontramos (*the floor on which we stand*) não é sólido, como parece ao senso comum, dado que se descobriu que a madeira consiste de partículas tão escassamente distribuídas no espaço, que este poderia praticamente ser chamado de vazio. Isto pode nos deixar perplexos, visto que, de certo modo, sabemos que o chão é sólido, ou que, se não é sólido, isso pode dever-se ao fato da madeira estar apodrecida, mas não ao fato dela ser composta de elétrons. Dizer, baseado nisso, que o chão não é sólido, é usar incorretamente a linguagem (*is to misuse language*). Pois mesmo que as partículas fossem tão grandes quanto grãos de areia, e estivessem tão próximas umas das outras como acontece em um monte de areia, o chão não seria sólido se fosse composto por elas no sentido em que o monte de areia é composto por grãos. Nossa perplexidade estava baseada em uma má compreensão; a descrição do espaço escassamente preenchido foi *aplicada* erradamente. Pois essa descrição da estrutura da matéria tinha em vista explicar o próprio fenômeno da solidez.⁶⁶

Em primeiro lugar, Wittgenstein diz que vai nos oferecer um exemplo; ele acrescenta, “na realidade, é uma espécie de parábola ilustrativa”, uma “espécie de parábola”. Como veremos, trata-se de um exemplo em dois sentidos possíveis: de um lado, há um caso exemplar, paradigmático, modelar; de outro, trata-se de apenas uma mostra, um gato retirado ao acaso do saco dos gatos; acima disso, trata-se de uma espécie de parábola duplamente ilustrativa: ilumina a dificuldade em que nos encontramos e aponta o caminho que nos leva para fora do labirinto. Precisamos estar preparados para algo notável. Até aqui, caminhamos com o *Livro Azul*. Tentaremos agora reunir alguns elementos para compreender algumas características do ambiente acadêmico no qual ele foi elaborado.

Antes de passar à próxima seção, escrevo um parágrafo de ficção.

⁶⁶ *Blue Book*, p. 45.

Você acaba de ser contratado como professor de filosofia em Cambridge e está tomando conhecimento de detalhes da vida profissional em sua universidade. Alguém lhe recomenda ouvir a palestra de um eminente professor da casa que abordará, entre outros temas, as relações entre ciência e filosofia e lá vai você para a palestra. O conferencista anuncia sua idéia principal. Ele diz que há uma convicção muito difundida nos dias de hoje, que os novos ensinamentos da astronomia e da ciência física estão destinados a produzir uma imensa mudança em nossa percepção do universo como um todo e em nossas concepções sobre o significado da vida humana. A questão em pauta merece, em última análise, uma discussão filosófica, mas antes que os filósofos tenham o direito de falar a ciência deve ser consultada para dizer tudo o que pode sobre os fatos apurados e as hipóteses provisórias. Então, e somente então, a discussão pode passar para o âmbito da filosofia.⁶⁷ O palestrante cita a famosa passagem do mito da caverna, de Platão, enfatizando que a verdade é apenas a sombra das imagens. O palestrante é Sir James Jeans, e a palestra que causa desgosto no recém contratado professor é logo publicada em forma de livro, *The Mysterious Universe*, em 1932.

Nessa época, em Cambridge, os filósofos são convidados a ceder o passo aos cientistas. Wittgenstein teria ficado indiferente a esse ambiente? A hipótese que sigo nesse trabalho – e que pode ser comprovada, como tentarei mostrar, no *Livro Azul* - é que ele reagiu a isso.

1.4. A “Gramática da Ciência”

Alguns temas que estavam em circulação no final do século dezenove, através da obra de filósofos como Russell e Moore, sugerem a existência de uma relação de trocas conceituais entre alguns filósofos e cientistas de carreira. Um dos temas que atraiu a atenção de filósofos e cientistas foi o processo da percepção humana. Entre os cientistas que participaram dessas trocas encontra-se Karl Pearson, com o livro intitulado *The*

⁶⁷ No original: “There is a widespread conviction that the new teachings of astronomy and physical science are destined to produce an immense change on our outlook on the universe as a whole, and on our views as to the significance of human life. The question at issue is ultimately one for philosophic discussion, but before the philosophers have a right to speak, science ought first to be asked to tell all she can as to ascertained facts and provisional hypotheses. Then, and then only, may discussion legitimately pass into the realms of philosophy.” O trecho é de James Jeans, *The Mysterious Universe*, p. vii.

Grammar of Science, publicado em 1892, e que tinha como objetivo “investigar os conceitos radicais da física (...).”⁶⁸ Este não foi o primeiro livro que usou no título a fórmula “the Grammar of ...”. Em 1870, o Cardeal Newman (John Henry Cardinal Newman) publicou seu *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*.⁶⁹ A noção de “gramática filosófica” foi apresentada por Bertrand Russell no livro *The Principles of Mathematics*, de 1903, no capítulo intitulado “Nomes Próprios, Adjetivos e Verbos”:

46. In the present chapter, certain questions are to be discussed belonging to what may be called philosophical grammar. The study of grammar, in my opinion, is capable of throwing far more light on philosophical questions than is commonly supposed by philosophers.⁷⁰

Diante desses fatos, poderíamos pensar que Wittgenstein, quando fez uso de expressões como “gramática de uma expressão”, “gramática filosófica”, estava dentro de uma certa tradição. A *Gramática da Ciência* escrita por Karl Pearson traz uma ampla caracterização da ciência, de seus métodos – opostos ao métodos da filosofia – de seu objeto, limites, principais conceitos, da relação da ciência com a vida cotidiana, da posição da ciência no contexto dos conhecimentos e práticas humanas. Uma das caracterizações da *Gramática* é particularmente interessante:

“O primeiro ramo [das Ciências Abstratas que se ocupam de relações gerais de discriminações qualitativas] é chamado de *Lógica*, e discute as leis gerais mediante as quais identificamos e discriminamos as coisas, ou o que é frequentemente chamado as leis do pensamento. Uma parte fundamental da lógica é o estudo do uso correto da linguagem (*the right use of language*), a definição clara e, se necessário, a invenção de termos, *Ortologia*. O objeto da presente *Gramática* tem sido principalmente mostrar como um desejo de definição clara levou às obscuridades metafísicas da ciência moderna.⁷¹

⁶⁸ Pearson, 1892, p. 388.

⁶⁹ Longmans, Green and Co, London and New York.

⁷⁰ Russell, Bertrand. *The Principles of Mathematics*. W. W. Norton & Company. New York, 1903, p. 42.

⁷¹ Pearson, op. cit., p. 454. O sublinhado é meu.

O livro teve outras edições, sempre com acréscimos, em 1900, 1911, 1937.⁷² Karl Pearson fez sua carreira no University College de Londres. Entre os méritos do livro, segundo alguns de seus comentadores, estava a antecipação de algumas das ideias da teoria da relatividade. O que nos importa aqui é o fato do livro cobrir uma ampla variedade de temas sobre a influência da ciência, e de apresentar algumas ideias no campo específico da epistemologia, como se verá, que fazem parte de alguns dos alvos da filosofia da linguagem comum. O livro fazia, originalmente, parte de uma série de títulos dedicados à divulgação da ciência, dirigida por Havelock Ellis. Passmore (1981) dedicou duas páginas a Pearson e destacou a influência de sua *Grammar*, no livro *100 Years of Philosophy*: “sua importância se pode deduzir, de certa forma, do fato que tenha sido reeditada na *Everyman’s Library*.” Charles Peirce, no entanto, fez uma resenha desfavorável da *Grammar*.⁷³

Penso que é possível apresentar o livro de Karl Pearson como um caso no qual um cientista, reconhecido em seu campo de trabalho, se dedica a escrever para a popularização da ciência; creio que Pearson poderia se encaixar como representativo das críticas que Wittgenstein vai oferecer a outros divulgadores da ciência. Eu disse “poderia” pois não há nenhuma menção a Pearson na obra de Wittgenstein e a única razão para incluí-lo aqui é a semelhança que este caso pode ter com outros posteriores, como pretendo mostrar.

Como devemos julgar o livro de Pearson? Os lugares comuns vigentes dizem que estamos diante de uma obra típica do positivismo do final do século dezenove, o que, por si mesmo, nos coloca diante de uma dificuldade: de qual positivismo se trata? O livro de Pearson tem como epígrafe uma frase de Victor Cousin, “La critique est la vie de la science”, de um lado, e de outro coloca-se junto a Ernst Mach.

Pearson apresenta a filosofia como sendo baseada em “cogitações internas” que levam a um incontável número de sistemas contraditórios; a ciência, ao contrário, por

⁷² Em 1991 foi feita uma edição, pela Thoemes Press, que reproduziu a edição original de 1892.

⁷³ A resenha, publicada na *Popular Science Monthly*, em janeiro de 1901, entre outras críticas feitas a Pearson (um certo cientismo, por exemplo), Peirce atacou a teoria do conhecimento baseado em impressões dos sentidos.

estar baseada na “classificação de fatos” pode chegar a uma unanimidade de juízos. E diante disso ele conclui que “a ciência, e não a filosofia, oferece o melhor treinamento para a cidadania moderna”.⁷⁴ Deixarei de lado, no entanto, a discussão sobre a natureza do positivismo de Pearson para me concentrar em sua epistemologia e, mais precisamente, em seu vocabulário sobre a percepção humana, porque estamos diante de alguém que diz que “o progresso da ciência se reduz a uma mais e mais completa análise da faculdade da percepção.”⁷⁵

O primeiro capítulo do livro apresenta o método científico como sendo baseado na classificação de fatos, que podem ser ou físicos ou mentais.⁷⁶ O segundo capítulo traz uma reflexão sobre a natureza desses fatos e nele vemos o início de uma curiosa fenomenologia. Começamos nossa investigação, diz Pearson, com um objeto aparentemente simples, um quadro-negro: trata-se de um objeto retangular, com um certo peso, espessura, largura, resistência, temperatura. Provavelmente é feito de madeira, é dotado de um marco retangular de cor marrom que envolve uma superfície lisa pintada de preto. Trata-se de um simples quadro-negro escolar. Mas, diz Pearson,

Quando começarmos a examinar o assunto cuidadosamente descobriremos que ele não é tão simples como parece. Para começar recebo certas impressões de tamanho e forma e cor por meio de meus órgãos de visão e esses me permitem declarar com uma certeza muito considerável que o objeto é um quadro-negro feito em madeira e coberto com tinta, mesmo antes que eu o tenha tocado. Eu *infero* que ele será duro e pesado, que poderei serrá-lo, se quiser, e que encontrarei nele várias outras propriedades que aprendi a *associar* com madeira e tinta. Essas *inferências* e associações são coisas que *acrescento* às impressões-de-visão. (...) As impressões sensoriais que determinam a realidade do objeto

⁷⁴ Pearson, 1892, p. 23. Creio que não seria demais demorar-se nesse tipo de slogan de Pearson, “a ciência como treinamento para a cidadania moderna”. Décadas de críticas filosóficas superficiais ao positivismo e neo-positivismo nos dificultam escutar a natureza, digamos, revolucionária, dessas palavras de ordem. Mas isso seria uma outra tarefa.

⁷⁵ Pearson, 1892, p. 132. Ou ainda: “as leis, no sentido científico, apenas descrevem numa estenografia mental as sequências de nossas percepções.” (p. 136).

⁷⁶ “... o método científico consiste na classificação ordenada de fatos seguida pelo reconhecimento de suas relações e sequências recorrentes.” Pearson, 1892, p. 22. Segundo Pearson, a primeira pretensão da ciência moderna é a seguinte: “A ciência moderna, como um treinamento da mente para uma análise exata e imparcial de fatos, é uma educação especialmente adequada para promover uma sólida cidadania”. (p. 11)

externo podem ser bem poucas, na verdade, o objeto pode ser em sua maior parte construído por inferências e associações, mas *alguma* impressão sensorial precisa existir, se chamo algo de objeto real, e não um produto meramente de minha imaginação.⁷⁷

Começamos com um quadro-negro e terminamos com impressões sensoriais. Ou o contrário: na epistemologia de Pearson as impressões sensoriais são os tijolos usados para a construção dos objetos externos: “é necessário manter isso em mente: um objeto externo é, em geral, um construto – isto é, uma combinação de impressões sensoriais imediatas ou passadas ou estocadas. A realidade de uma coisa depende da possibilidade de que ela ocorra como um grupo de impressões sensoriais imediatas.”⁷⁸ Isso traz, de imediato, um problema no que diz respeito à percepção de outras consciências, pois como poderíamos perceber diretamente a consciência de outros homens por meio de impressões dos sentidos? Segundo Pearson, essa impossibilidade é meramente contingente. Podemos imaginar um avanço em nossos conhecimentos fisiológicos e cirúrgicos tal que seria possível para cada um de nós ter consciência dos sentimentos dos outros, reconhecendo a consciência do outro como uma impressão sensorial direta. Isso seria feito mediante a conexão do *córtex* de duas pessoas. “A possibilidade da verificação física da consciência do outro não parece ser mais remota do que uma viagem a uma estrela fixa.”⁷⁹ De passo em passo Pearson vai desenhando a nova imagem que devemos ter de *nós* mesmos, os cidadãos científicos, na qual, ao fim e ao cabo, o mundo exterior, ou, como ele diz, “este suposto mundo exterior”, está tão próximo a nós quanto alguém com que conversamos ao telefone. Para esclarecer seu ponto de vista, ele usa uma comparação: nosso cérebro, e isso equivale a dizer, nossa mente, nossa consciência é comparado ao escritório de uma central telefônica:

Somos como o funcionário da central telefônica, que não pode se aproximar mais de seus usuários do que a ponta dos cabos da central. Estamos, na verdade, em

⁷⁷ Pearson, 1892, p. 48/9. Os itálicos são do texto original.

⁷⁸ Pearson, 1892, p. 50.

⁷⁹ Pearson, 1892, p. 60. Essas existências – como a consciência-do-outro – que são apenas inferidas, não são chamadas de “objetos”, e sim de *ejetos*. O termo é atribuído por Pearson a W. K. Clifford, “On the Nature of Things in Themselves”, *Lectures and Essays*, vol. ii, p. 72.

uma situação pior que a do funcionário, pois, para levar a analogia adiante adequadamente, devemos supor que ele *nunca esteve fora da central de telefones, nunca viu um usuário ou alguém parecido aos usuários – em resumo, nunca, exceto através do cabo telefônico, teve contato com o universo lá fora.*⁸⁰

O “mundo exterior” ou a “realidade”, de acordo com esse esquema, é algo que em parte está baseado nas impressões imediatas dos sentidos e em parte depende de impressões dos sentidos que estão armazenadas. O que devemos chamar de “mundo real” (*real world*) é, na verdade, um “construto” (*construct*). Assim,

para a ciência e para nós, a realidade do mundo exterior consiste em formas e cores e tato (...) Estamos encaixotados e confinados neste mundo de impressões sensoriais, como o funcionário da telefônica em seu mundo de sons, e não há um passo que possamos dar além.⁸¹

Em apoio a essas ideias que tornam problemática a distinção entre aquilo que estaria “fora” e o que estaria “dentro” de nós, pois isso dependeria apenas da quantidade de impressões dos sentidos imediatas, Pearson invoca Ernst Mach e reproduz em seu livro a figura que Mach inclui no livro *Analysis of Sensation*. O texto de Mach, também reproduzido por Pearson, é o seguinte:

Em um quadro formado pela borda da minha sobrancelha, por meu nariz, e por meu bigode, aparece uma parte de meu corpo, tanto quanto é visível, e também as coisas e o espaço ao redor... Se observo um elemento, A, dentro de meu campo visual, e investigo sua conexão com outro elemento, B, dentro do mesmo campo,

⁸⁰ Pearson, p. 74. Os itálicos são dele. A consciência, diz ele, sem um sistema nervoso, é como um cavalo sem barriga, uma quimera. Alguém escreveu que uma das misérias dos estudos sobre a mente é a recorrência de um certo modelo para as metáforas que alimentam esses estudos. O modelo consiste basicamente na adaptação do vocabulário da tecnologia mais recente para explicar o funcionamento da mente; hoje, por exemplo, somos tentados a usar o vocabulário oriundo da computação eletrônica. No tempo de Pearson, a novidade era o telefone. O autor que Pearson invoca nesse contexto é Ernst Mach, “The Analysis of Sensations – Anti-metaphysical”. *The Monist*, vol. I, p. 59. Esse tipo de compreensão antecipa a doutrina russeliana da construção lógica, na forma como ela será exposta por Bertrand Russell em livros como *Our Knowledge of the External World*. Em tempo: a sugestão sobre conceber a mente de acordo com o modelo da tecnologia mais avançada é de Peter Hacker, no livro *Natureza Humana*, Porto Alegre: Ed. Artmed, 2010, p. 240.

⁸¹ Pearson, 1892, p. 76. O mesmo tipo de comparação será feito anos mais tarde por Eddington, no livro *The Nature of the Physical World*. Em vez de “central telephone exchange”, Eddington falará em “central clearing station”. Ver, mais adiante, a passagem na íntegra.

eu saio do domínio da física para o da fisiologia ou psicologia, se B, para usar a expressão adaptada que um amigo meu usou depois de ver esse desenho, passa através de minha pele.⁸²

Na verdade a própria idéia de um “si mesmo” começa a desvanecer. Na medida em que a nossa percepção do mundo exterior deve ser reduzida – o verbo *reduzir* é de Pearson – às impressões sensoriais simples, a distinção entre um “dentro” e um “fora” de nós parece ser apenas de ordem pragmática. O grupo de impressões sensoriais que forma aquilo que chamamos de “eu” é apenas uma pequena subdivisão de um mundo mais vasto de impressões sensoriais. A realidade, quer seja do eu, do quadro-negro, de uma sólida mesa de carvalho, consiste para nós apenas no agrupamento permanente de certas impressões sensoriais. Fora disso, a realidade desaparece, diz Pearson. Restam, no entanto, as considerações para “propósitos práticos”, um ponto que haverá de comum, como veremos mais adiante, com as posições de Eddington. Para a conveniência da vida diária, por exemplo, podemos adotar certos critérios de identificação e reidentificação de particulares que não são os da ciência. De um ponto de vista científico, cujo antônimo, para antecipar, é o senso comum, a realidade de, digamos, um amigo nosso, consiste apenas na

persistência da maior parte do grupo de impressões sensoriais mediante os quais o identificamos. Estamos acostumados a falar, para propósitos práticos, do rapaz e do adulto como o mesmo indivíduo, mas o corpo e a mente mudaram tanto que o adulto consideraria o rapaz um perfeito estranho, se fosse colocado em sua presença.⁸³

“Para propósitos práticos”: a expressão é familiar, desde Descartes. Mas sem um Deus para nos garantir o bom resultado final, cabe perguntar sobre de qual mundo falamos, na medida em que este vai se reduzindo a superfícies e agrupamentos de

⁸² No texto original Pearson reproduz a figura, que foi discutida por Wittgenstein, nas *Observações Filosóficas*, § 213. Temos assim ao menos um ponto de referência partilhado pelos dois.

⁸³ Pearson, 1892, p. 86. Nessa altura do livro, a partir da página 79, o contraste entre as considerações que fazemos para “propósitos práticos” (“conveniência prática cotidiana”, “vida prática”) e, de outro lado, para os “propósitos científicos” passa a ser essencial na argumentação do autor. Sem ela, o problema da identidade dos objetos ficaria sem solução. Por vezes, o contraste é feito entre “practical purposes” e “an accurate conception”, como na página 84.

impressões? As descrições de objetos, na vida cotidiana, como vimos, são feitas, para propósitos práticos, a partir do “senso comum”. A noção comum de distância, por exemplo, que usamos para falar da distância entre Londres e Cambridge, pode ser “um método prático para descrever as impressões sensoriais de uma viagem de um lugar para outro, (...) mas o que isso quer dizer?” A conclusão de Pearson é que a idéia de distância é inestimável para classificar nossas experiências, “mas não corresponde acuradamente a uma realidade perceptiva”. Assim, nossas conversas sobre esse mundo comum, que falam sobre amigos, mãos, mesas, quadros-negros, são parafraseadas por Pearson de uma forma que torna irreconhecível o mundo cotidiano.⁸⁴ Para começar, Pearson pensa que o “senso comum é frequentemente um nome para a apatia intelectual.”⁸⁵ O senso comum, que nos permite falar da dureza ou da impenetrabilidade de um corpo, pode ser adequado para as tarefas do cotidiano mas é totalmente equivocado sob o ponto de vista da ciência. Há, naturalmente, uma visão do senso comum sobre os corpos como sendo impenetráveis e duros:

O leitor pode sentir-se inclinado, com base em sua experiência diária, a afirmar que (estamos) discutindo sobre palavras, que podemos descrever suficientemente a matéria dizendo que ela é *impenetrável* e *dura*. Ora, esses termos descrevem classes importantes de impressões dos sentidos, e as impressões dos sentidos de impenetrabilidade e dureza são muito frequentemente fatores daquilo que chamamos grupos de impressões dos sentidos. (...) Quando dizemos que uma coisa é impenetrável, somente podemos querer dizer que uma outra coisa não vai passar através dela, ou que existem dois grupos de impressões dos sentidos que, em nossa experiência perceptiva, temos sido sempre capazes de distinguir sob o modo espaço.⁸⁶

⁸⁴ Pearson também escreve sobre mãos, na página 297: “I move my hand; my power to realize this motion depends on my conceiving my hand bounded by a continuous surface. If the physicist tells me that my hand is an aggregation of discrete molecules...”

⁸⁵ Pearson, 1892, p. 290: “Alguns dos meus leitores podem sentir-se inclinados a considerar que nesta discussão estamos abandonando completamente o plano do senso comum. O que se move? Porque, corpos naturais se movem, eles dirão, é a resposta do senso comum. Mas o senso comum é frequentemente o nome para a apatia intelectual.”

⁸⁶ Pearson, p. 301. Os sublinhados são meus.

Aqui estamos diante do tema que nos intrigou no início da segunda parte do *Livro Azul*, a solidez dos objetos do cotidiano: “certos cientistas populares nos dizem que o chão sobre o qual nos encontramos não é sólido...”. A passagem que transcrevo a seguir, do livro de Pearson, reúne motivos que, como veremos, serão muito caros a Eddington, que é o outro autor que nos importa nesse contexto. Eu a introduzo aqui não para sugerir alguma afiliação entre eles mas para mostrar uma convergência que pode ter sido assustadora no que implica como resultado desse tipo de descrição do cotidiano:

Sombra e realidade. O leitor que chega até esses problemas pela primeira vez pode se sentir inclinado a afirmar que, se este mundo de impressões dos sentidos é o mundo do conhecimento científico, então a ciência está lidando com um mundo de sombras e não de substâncias reais. E ainda, se um tal leitor pensar sobre o que acontece quando ele bate o seu cotovelo contra a mesa, penso que ele concordará que se trata da impressão dos sentidos de dureza, e talvez de dor, que são para ele as realidades, enquanto que a mesa, como uma ‘fonte dessas impressões dos sentidos’ é a sombra. E se ele retorquir, impacientemente: ‘Eu vejo a mesa – quatro pés, polida à mão, com a parte superior de carvalho escuro luzindo sob a gordura dos cotovelos de uma geração passada – aí está a realidade’, deixe-o um momento em paz, para perguntar se sua realidade não é um construto a partir de impressões imediatas dos sentidos, armazenadas, que tem exatamente a mesma natureza que as impressões sensoriais prévias, de dureza. Ele logo se convencerá que a mesa *real* consiste, para ele, na associação permanente de um certo grupo de impressões sensoriais, e que a mesa de sombra é o que poderia restar, se esse grupo fosse abstraído.⁸⁷

Aquilo que um leitor é capaz de afirmar “com base em sua experiência diária faz com que ele se sinta “inclinado a afirmar” coisas que entram em conflito com a maneira da ciência descrever as experiências cotidianas mais simples. Essa fórmula é usada por Pearson para sugerir um conflito entre a vida cotidiana, que é desqualificada, pois se trata, como vimos, de uma vida na apatia intelectual, e o ponto de vista da ciência, aquele que é capaz de oferecer a melhor formação para o homem moderno. A superação do

⁸⁷ Pearson, 1982, p. 83. O mesmo motivo - a ciência ocupada com um mundo de sombras - será também retomado por Eddington, no livro já referido.

mundo do senso comum – quando nos confinamos no campo daquilo que podemos inferir logicamente, nos permite “ver no universo, não a matéria em movimento, mas impressões sensoriais e mudanças de impressões sensoriais, coexistência e sequência, correlação e rotina.”⁸⁸ O mundo dos fenômenos é um mundo de agrupamentos de impressões sensoriais, e o papel da ciência é o descrever as rotinas de nossas experiências perceptivas. Aqui é preciso lembrar que Pearson atribui à ciência o papel de descrição conceitual e não de explicação. Nesse contexto do livro não se trata de uma discussão sobre a validade das explicações nomológico-dedutivas. Pearson está pensando no combate aos aspectos metafísicos e teleológicos de algumas concepções científicas, em especial no campo da Biologia.⁸⁹ Mas nessa luta do divulgador da ciência contra aquilo que ele considera ser o atraso no pensamento científico, quem sai perdendo é o homem comum, o pretense portador do “senso comum”. Pearson, ansioso para combater o que ele considerava ser o resquício de metafísica ainda presente na ciência, misturará no mesmo pote de sua crítica seus colegas cientistas, que quer superar com a descrição oferecida na *Gramática*, e o homem comum, que está alheio às controvérsias teóricas e metodológicas da academia.

O livro de Pearson termina com um forte apelo por uma disciplina de comedimento científico. O cientista tem um dever muito simples e óbvio diante de si, diz ele.

Precisamos fazer ouvidos moucos para todos aqueles que sugeririam que podemos entrar na fortaleza da ciência escavando na superstição ou escalando suas muralhas com a escada da metafísica. Precisamos realizar uma tarefa muito

⁸⁸ Pearson, 1982, p. 311. Quando Pearson discute a posição da ciência diante da teologia natural e da metafísica, que são qualificadas como “pseudo-ciências”, ele assim expõe a natureza da mente, diante de coisas como a beleza e a benevolência: “A mente está absolutamente confinada dentro de sua comutação de nervos; para além dos muros das impressões dos sentidos, ela não pode inferir nada. Ordem e razão, beleza e benevolência, são características e concepções que encontramos unicamente associadas com a mente do homem, com este lado das impressões dos sentidos.”(*The Grammar of Science*, p. 130)

⁸⁹ “Tanto nas teorias de Darwin como nas de Weismann um elemento metafísico parece ser admitido devido a uma interpretação equivocada dos conceitos da física. Apenas quando houver um completo reconhecimento que a ciência física é apenas uma descrição conceitual, que a matéria, como aquilo que se move, e a força, como o porque de seu movimento, são desprovidos de sentido (*meaningless*), este reconhecimento começará a reagir sobre as concepções fundamentais da biologia”. Pearson, 1892, p. 399. O sublinhado é meu.

mais difícil para muitas mentes do que ousar conhecer. Precisamos ousar ser ignorantes. *Ignoramus, laborandum est.*⁹⁰

1.5. A “ciência popular”

Voltemos ao texto de Wittgenstein. Quem são os “cientistas populares” visados no *Livro Azul*?⁹¹ E por que Wittgenstein deve se preocupar com a influência deles? A primeira pergunta pode ser respondida com alguma facilidade mas não é esse o caso da segunda. Minha referência a Pearson teve como finalidade sugerir um caminho para a compreensão da importância que Wittgenstein pode ter concedido ao trabalho de crítica aos livros de divulgação científica. Como vimos, esses livros, escritos por cientistas de renome, não hesitam em abrir espaço para a nova ciência às custas da desqualificação daquilo que na época se apresentava como filosofia (seja em suas formas clássicas ou na forma de seus resquícios na própria ciência), e do senso comum do leitor leigo, constantemente interpelado a se dar conta que o mundo no qual ele imagina estar vivendo e percebendo é outro.

1.5.1. “A Análise da Matéria”

Os “cientistas populares” que estão em jogo no *Livro Azul* podem ser ao menos dois: Arthur Eddington e James Jeans. No ambiente filosófico inglês nos anos vinte a presença deles (e de outros tantos) nas páginas dos livros de filosofia era considerada natural, como procurarei mostrar através de ao menos um caso exemplar da literatura da época. É possível indicar algumas evidências que mostram que Wittgenstein conhecia a obra de Eddington. Quanto a Jeans, os indícios disponíveis são fracos, mas há mais do que Arthur Eddington e James Jeans no ambiente acadêmico inglês dos anos vinte.

Um dos exemplos invocados por Norman Malcolm, em seu primeiro trabalho de defesa da filosofia da linguagem comum – a sexta afirmação paradoxal, a ser refutada pelo método de Moore, que dizia que tudo o que podemos ver quando olhamos para uma coisa é parte de nosso próprio cérebro – foi retirado de um livro que pode ser considerado

⁹⁰ Pearson, 1892, p. 312. A passagem mereceria, talvez, um destaque especial, pela presença nela, de forma simultânea, da “escada da metafísica” e a sugestão do silêncio, na forma da ignorância ativa.

⁹¹ Essa expressão é usada duas vezes no início da segunda parte do *Livro Azul*.

um parente próximo do livro de Pearson, pelo tema e pelos objetivos. Eu me refiro a *The Analysis of Matter*, de Bertrand Russell, publicado em 1927. *A Análise da Matéria* é um exemplo notável desse comércio conceitual entre cientistas e filósofos, iniciado pelo mesmo Russell desde *The Problems of Philosophy*, em 1912.⁹² Há uma relação muito rica entre Russell e Eddington, que gira em torno da *Análise*, pois o livro faz muitas citações de obras e ideias de Eddington, e este, por sua vez, um ano depois, ao publicar *The Nature of the Physical World*, retribui, citando-o mais de uma vez. Entre as passagens citadas por Eddington está o trecho invocado por Malcolm sobre o fisiólogo que, ao examinar um cérebro, vê seu próprio cérebro.

O livro de Russell é o resultado da elaboração de palestras dele sobre filosofia da ciência, no Trinity College, em Cambridge, em 1926.⁹³ *A Análise da Matéria* tem trinta e oito capítulos, agrupados em três partes: análise lógica da física; física e percepção e a estrutura do mundo físico. O objetivo do livro é “descobrir as consequências filosóficas da física moderna”.⁹⁴ O que mais nos interessa aqui é a segunda parte, dedicada à percepção.

⁹² Os escritos de Russell desse período, reunidos nos livros *The Problems of Philosophy* (1912), *Our Knowledge of the External World* (1914), *Mysticism and Logic* (1917) podem ser considerados como correspondendo a um novo passo no desenvolvimento da ideia da filosofia como análise lógica e linguística, agora aplicada aos problemas do conhecimento do mundo exterior. A observação é de Soames (2003), que acrescenta que Russell recebeu o impulso para esse tema de Moore: “De acordo com Moore, nós sabemos que existem objetos materiais, e a evidência na qual esse conhecimento se baseia vem da percepção. No entanto, Moore reconheceu uma lacuna entre esta evidência e o conhecimento que vem dela. Os objetos materiais que conhecemos são públicos, no sentido de que podem ser percebidos por diferentes pessoas, e são independentes de nós no sentido de que podem existir sem serem percebidos. Nossas impressões sensoriais, por outro lado, eram pensadas por Moore como sendo conceitualmente privadas para nós, e existindo apenas quando fossem percebidas. O problema consistia em explicar como preencher essa lacuna.” Soames, 2003, Vol. 1, p. 166. O ponto se presta a uma discussão sobre os motivos e objetivos mais profundos de Russell e de Moore, nesse particular. A minha hipótese é que os motivos de Russell para discutir nosso conhecimento do mundo exterior não são os mesmos motivos de Moore. O problema de Russell era levar adiante sua revolução filosófica, e um passo importante para ele era conciliar a nova ciência física com a filosofia, ou, como ele diria, conciliar física e percepção. Moore não se sente desafiado pela ciência, e sim pelos próprios filósofos. Esse ponto deveria ser demonstrado por meio de uma avaliação do papel desempenhado pelo tema dos “dados dos sentidos” nos dois filósofos; a meu ver, algumas semelhanças são meras coincidências. Russell apropria-se do tema dos dados dos sentidos para dar conta da base verificacionista que a nova física necessitava. Moore passa ao largo dessa discussão.

⁹³ As “Tanner Lectures on the Philosophy of the Sciences.”

⁹⁴ *The Analysis of Matter*, prefácio.

Na primeira parte do livro Russell trata da história da física antes do advento da teoria da relatividade e expõe as novas entidades: elétrons, prótons, a teoria dos quanta, a teoria da relatividade; no final da primeira parte, as primeiras consequências filosóficas começam a ser retiradas; elas são devastadoras. Há um capítulo dedicado à natureza abstrata da nova física, que encerra a primeira parte do livro, no qual Russell argumenta que a física começou com coisas que parecem muito concretas, como alavancas e polias, tempo, espaço, luz e matéria, mas que progressivamente tornou-se extremamente abstrata, ao ponto que suas noções afastaram-se completamente de nosso senso comum. O livro – que retoma alguns argumentos de Russell já apresentados na primeira década do século vinte – é francamente hostil ao estilo de filosofia oxfordiana que estava surgindo, por três razões. Russell defende um certo tipo de supremacia da física sobre todas as disciplinas científicas e isso inclui a tarefa de elaborar uma “metafísica da matéria” adequada à nova monarquia; a nova física exige outra compreensão da percepção humana, que toma o nome, no livro, de “teoria causal da percepção”; o objetivo dessa teoria é fornecer à nova física uma base epistemológica mais segura. Essa teoria causal era necessária para Russell com base no seguinte argumento: o conhecimento científico é de natureza empírica, e por essa razão deriva seus fatos da percepção humana; ocorre que o desenvolvimento da física atual tornou duvidosa a validade da percepção humana na forma como é explicada pela tradição filosófica; assim, é preciso oferecer uma elucidação da percepção que esteja em dia com uma fisiologia e uma psicologia à altura da nova física. Ainda, Russell elabora uma crítica do senso comum, como um quadro geral onde situa essas novas teorias; essa teoria, como veremos, destitui o senso comum de qualquer importância para a nova filosofia.

O primeiro ponto é o afastamento da nova física em relação ao “mundo cotidiano”. Russell invoca a autoridade de Eddington para apoiar seus argumentos sobre o progressivo afastamento “entre física e percepção”. A fórmula usada por ele é essa mesma, “física e percepção”, e nesse contexto a segunda palavra é um sinônimo para “o mundo do senso comum”. O senso comum nos diz que

vemos os objetos no espaço, que podemos sentir suas formas com nossos dedos; sabemos o que é caminhar até uma cidadezinha nas vizinhanças ou viajar até um país vizinho. Tudo isso faz com que o ‘espaço’ nos pareça algo familiar e

tranquilo, até que, no decorrer da educação, nós aprendamos os enigmas aos quais ele dá lugar. (...) A física tem sido gradualmente retirada desta alegre familiaridade com o mundo cotidiano (*everyday world*), por seus próprios triunfos, como um monarca que se tornou grandioso demais para conversar com seus súditos.⁹⁵

O que torna possível essa curiosa antonímia entre física e percepção? Ela surge, diz Russell, porque os maiores avanços da nova física ocorrem exatamente no campo da luz e portanto dizem respeito à percepção visual. A luz, por certo, é “uma fonte de nosso conhecimento do mundo exterior”; e se a nossa compreensão do funcionamento da mesma muda, da forma como a pensamos no mundo cotidiano, para o modo como ela é descrita pela nova física, isso pode afetar a forma como devemos compreender o que é *ver* um objeto. Russell garante que

é impossível exagerar a importância dessa segmentação, ao separar-se o mundo da física do mundo do senso comum. (...) Quando ‘vemos’ um objeto, *parece* que temos um conhecimento imediato de algo externo ao nosso corpo próprio. Mas a física diz que um processo complicado começa a partir do objeto externo, viaja pela região separadora e finalmente alcança o olho. (...) é evidente que aquilo que o cientista tem a dizer é destrutivo para a noção de ‘ver’ do senso comum.⁹⁶

Condensam-se aqui alguns tópicos centrais da filosofia inglesa daqueles anos e dos seguintes, especialmente as discussões sobre os dados dos sentidos e a teoria causal da percepção. Junto com isso parece aqui se fixar uma atitude de desqualificação das descrições das experiências de percepção do cotidiano. Para que possamos dar conta da aparente falta de sentido desse tipo de comparação, entre “nós”, que vemos os objetos comuns do mundo comum, e aquilo que a física diz sobre o “processo complicado” da percepção humana, precisamos reconstruir alguns dos argumentos de Russell sobre as relações entre “nós”, os homens comuns, e a física.

⁹⁵ *The Analysis of Matter*, p. 131. Nesse momento, para dar suporte a essa caracterização da relação entre o “everyday world” e a física Russell cita Eddington: “‘Espaço e tempo’, diz Eddington, ‘são apenas concepções aproximadas, que devem, em última análise, dar lugar a uma concepção mais geral de ordenamento dos fatos na natureza (...)’”.

⁹⁶ *The Analysis of Matter*, p. 133.

É ‘evidente’, diz Russell, que os cientistas destroem a noção comum de ‘ver’. Mas é igualmente evidente que isso somente pode ter algum sentido se há uma competição entre a suposta descrição do ‘ver’ do homem do senso comum, e a descrição científica do ‘ver’, feita pelos novos físicos. Se o homem comum não está disputando com o cientista, resta a hipótese contrária; que o cientista deve, por alguma razão, disputar com o homem do senso comum sobre o que é, afinal de contas, ver algo.

Para ser justo com Russell, no entanto, é preciso admitir que as posições dele sobre as relações entre o conhecimento científico, no caso, da física, e o senso comum comportam alguma ambiguidade. Podemos dizer isso porque no mesmo contexto em que ele pensa essa relação como sendo a de destruição de um pelo outro, como se vê na passagem acima, ele termina por dizer que se trata de uma questão de dificuldade de conciliação ou mesmo de abandono:

A suposição do senso comum e do realismo ingênuo, que nós vemos o objeto físico real, é muito difícil de reconciliar com a concepção científica que nossa percepção ocorre um pouco mais tarde do que a emissão da luz pelo objeto; e esta dificuldade não é superada pelo fato que o tempo envolvido é muito pouco. Não podemos portanto argumentar, a partir do sucesso prático do senso comum, em favor de sua acuracidade teórica, mas apenas de uma certa correspondência aproximada entre suas inferências mais comuns e aquelas permitidas por uma teoria correta. Se a física tem de abandonar o senso comum, isto não é uma razão para se atribuir erro à física.⁹⁷

É possível encontrar uma solução para esse estranho conflito na forma como Russell caracteriza o senso comum e sua gênese. Russell aborda esse tema a partir de uma perspectiva histórica.⁹⁸ Ele entende o senso comum dentro de um quadro de desenvolvimento histórico segundo o qual haveria um estado epistemológico de percepção primitiva, pré-científica, que se desenvolveria até chegar ao senso comum. Isso ocorreria tanto do ponto de vista filogenético quanto do ponto de vista ontogenético. Para

⁹⁷ *The Analysis of Matter*, p. 155.

⁹⁸ O título do capítulo (XV) que aborda o tema já diz alguma coisa: “Da percepção primitiva ao senso comum”.

defender essa posição ele apresenta ao leitor algumas páginas de psicologia do desenvolvimento humano sobre a construção da noção de “objeto”; tal noção seria dependente da noção de permanência, de sensações, da memória, do reconhecimento, da experiência. O progressivo desenvolvimento desse arsenal de conceitos nos levaria do senso comum para a física.

Russell tem uma posição ambígua sobre as relações entre senso comum e ciência. Por vezes ele sustenta que “não há uma linha divisória clara entre a ciência e o senso comum”,⁹⁹ e, em outras passagens, ele insiste que a ambas correspondem “metafísicas” muito diferentes, em especial quando a ciência é seriamente considerada:

Quando a ciência teórica é considerada seriamente descobre-se que isso envolve uma metafísica muito diferente, cuja relação com aquela do senso comum exige uma investigação.¹⁰⁰

O senso comum é definido como um “conjunto de crenças, ou pelo menos de hábitos que funcionam bem na prática, exceto em situações que raramente ocorrem”.¹⁰¹ Os exemplos oferecidos são reveladores: um selvagem intrigado por uma caixa que tem um giroscópio escondido, ou pelos trilhos que conduzem eletricidade; diz Russell que “o senso comum não o preparou para coisas estranhas desse tipo”.¹⁰² Bastará proporcionar ao selvagem um pouco de familiaridade com essas coisas para que elas se encaixem em seu mundo de senso comum. O que fica claro com esse exemplo, é que Russell tem uma concepção do senso comum como um conjunto de informações gerais sobre o mundo, sustentadas por uma metafísica ingenuamente realista. O senso comum, para Russell, é um ponto de vista, uma visão de mundo, quase que se poderia dizer:

⁹⁹ *The Analysis of Matter*, p. 142. Na página 193, essa vizinhança entre ambas é colocada da seguinte forma: “Assim, a ciência tem tido um crescimento histórico, e assumiu, em cada momento, um pano de fundo mais ou menos vago de teoria, derivado do senso comum.”

¹⁰⁰ *The Analysis of Matter*, p. 142. Esse “tomar seriamente a ciência” consiste, certamente, em tirar as consequências filosóficas adequadas da física contemporânea, que é a finalidade do livro. Há passagens no livro em que Russell fala em “oposição” entre ciência e senso comum.

¹⁰¹ *The Analysis of Matter*, p. 142.

¹⁰² *The Analysis of Matter*, p. 142.

O senso comum é, na maioria de seus aspectos, ingenuamente realista: ele acredita que, em regra, nossas percepções nos mostram os objetos como eles realmente são. Ele é capaz de sustentar essa concepção por causa da massa de experiências que, em cada indivíduo, precede o ponto de vista do senso comum (*the common-sense outlook*). Nós não pensamos que uma pessoa que está longe é menor do que uma que está próxima; nós não pensamos que um objeto circular, quando visto de lado, é elíptico; e assim por diante.¹⁰³

Evidentemente a noção de “mundo” aqui está impregnada de forma decisiva pela história. Trata-se, literalmente, do mundo das “comunidades pré-industriais”: “O senso comum se sai suficientemente bem diante da maioria das necessidades de uma comunidade pré-industrial, mas não diante da construção de um dínamo ou de uma estação sem fios.”¹⁰⁴ O mundo da física relativista - industrial - é dificilmente reconciliável com o senso comum, pois nos compromete com uma teoria da percepção que não inclui “mesas, cadeiras, livros, pessoas, o sol, a lua e estrelas.”¹⁰⁵ A mudança de quadro de referência, diz Russell, vem do século dezessete, época na qual “o ponto de vista científico, por oposição ao do senso comum, tornou-se pela primeira vez importante”.¹⁰⁶

Como se vê, Russell continua pensando, como Pearson, em uma oposição entre o senso comum, atrasado, ingênuo, eivado de metafísica, e o pensamento científico, representado pela nova física. Para introduzir a sua caracterização do conhecimento científico, Russell precisa mostrar de que maneira o “conhecimento” empírico é dependente da “percepção”.

¹⁰³ *The Analysis of Matter*, p. 149.

¹⁰⁴ *The Analysis of Matter*, p. 155.

¹⁰⁵ *The Analysis of Matter*, p. 181. No livro *The Problems of Philosophy* (1912), quando Russell trata dos *sense data*, o exemplo favorecido é o da mesa.

¹⁰⁶ *The Analysis of Matter*, p. 156. “It was in the seventeenth century the scientific outlook, as opposed to that of common sense, first became important”. Trata-se aqui, ele acrescenta, do divórcio ocorrido entre percepção e matéria. Russell mistura, para seu proveito, eventos de natureza diferente, ocorridos em momentos diferentes; de um lado, os acontecimentos da história da filosofia, “de Descartes a Berkeley”, que levam à negação da matéria; de outro, a descrição da percepção que deveria corresponder à física de seu tempo.

Dizemos que o conhecimento é *a priori* quando ele pode ser adquirido sem a exigência de algum fato da experiência como premissa; caso contrário, diz-se que é empírico. Um poucas palavras são necessárias para tornar essa distinção clara. Há um processo mediante o qual adquirimos conhecimento de eventos datados em momentos quase contíguos a eles; este é o processo chamado ‘percepção’ ou ‘introspecção’, de acordo com a natureza do evento a que diz respeito. Não há dúvida que se faz necessária muita discussão sobre a natureza desse processo, e ainda mais sobre a natureza do conhecimento a ser derivado dele; mas não pode haver dúvidas sobre o fato genérico que adquirimos conhecimento dessa forma. Acordamos e descobrimos que é dia, ou que ainda é noite; ouvimos o barulho do despertador; vemos uma estrela cadente; lemos o jornal, e assim por diante. Em todos esses casos adquirimos conhecimento de eventos, e o momento no qual adquirimos o conhecimento é o mesmo ou quase o mesmo no qual o evento ocorre. Chamarei esse processo ‘percepção’, e por conveniência, incluirei a introspecção – se isso é realmente diferente daquilo que é usualmente chamado ‘percepção’. Um fato da ‘experiência’ é aquele que não poderíamos ter conhecido sem a ajuda da percepção.¹⁰⁷

O aspecto curioso que surge nessa descrição é que Russell considera inteiramente razoável dizer que ouvimos o barulho do despertador e não certos ruídos, a partir dos quais haverá uma inferência. Algumas páginas depois ele apresenta uma distinção crucial para sua descrição. Russell entende que é necessário separar em nossos conhecimentos empíricos os elementos primitivos e os elementos inferidos. Há uma parte primitiva no conhecimento que é composta por formas coloridas que se movem, ruídos, cheiros, sensações corporais; esses elementos primitivos do conhecimento comportam relações entre si tais como relações temporais. Há também o fenômeno das lembranças de algumas dessas coisas. Nesse nível primitivo do conhecimento, como se vê, não existem coisas como mesas e cadeiras:

Antigamente, meu aparato de conhecimento não-inferencial incluía mesas, cadeiras, livros, pessoas, o sol, a lua e as estrelas. Passei a ver essas coisas como inferências. Não quero dizer com isso que as infiro formalmente, ou que as outras

¹⁰⁷ *The Analysis of Matter*, p. 174.

peças o fazem. Concedo inteiramente que não as infiro. Mas agora, como resultado de um argumento, tornei-me incapaz de aceitar o conhecimento dessas coisas como um conhecimento válido, exceto na medida em que ele pode ser inferido do tal conhecimento que considero como epistemologicamente primitivo.¹⁰⁸

Essa profissão de fé de Russell ao dizer que não infere formalmente certas coisas como mesas e pessoas e que sua crença inferencialista diz respeito apenas ao interesse na validade do conhecimento não parece ser muito completa; algumas linhas depois de ter escrito a passagem ele volta a falar sobre o senso comum, acusando-o de também cometer inferências sobre entidades não percebidas. O senso comum acredita, por exemplo, que outras pessoas têm coisas como “mentes”. A dor-de-dentes de alguém não pode ser percebida por nós. Podemos apenas inferir, a partir do comportamento das pessoas, que elas têm coisas como dores-de-dente.

Sua descrição do conhecimento científico mostra-se dependente da teoria causal da percepção que espasa: “uma percepção razoavelmente acurada somente é possível quando há uma cadeia causal, levando do objeto ao órgão do sentido (...)”¹⁰⁹ Isso nos remete a uma caracterização de uma peculiar teoria causal da percepção, tarefa com que Russell se ocupa no capítulo XX de *The Analysis of Matter*. Eis o início do capítulo:

O senso comum sustenta – embora não muito explicitamente – que a percepção revela os objetos externos a nós diretamente: quando ‘vemos o sol’, é o sol que nós vemos. A ciência adotou uma visão diferente, muito embora nem sempre se dando conta de suas implicações. A ciência sustenta que quando ‘vemos o sol’ há um processo, que começa a partir do sol, atravessa o espaço entre o sol e o olho, mudando de natureza quando ele alcança o olho, mudando sua natureza novamente no nervo ótico e no cérebro, e finalmente produzindo o evento que chamamos ‘ver o sol’. Nosso conhecimento do sol torna-se então inferencial;

¹⁰⁸ *The Analysis of Matter*, p. 181. A mesa de Bertrand Russell não difere muito das duas mesas de Eddington, no sentido que ambos cometem o mesmo tipo de erro. Sobre isso, mais adiante, quando for caracterizado o chamado “erro de Eddington”.

¹⁰⁹ *The Analysis of Matter*, p. 164. Russell afirma, na página 165, que a teoria causal da percepção *deve* ser aceita: “Se aceitamos a teoria causal da percepção usual – como eu penso que devemos – a causa física proximal das ocorrências fisiológicas que levam a uma percepção visual não é algo que acontece no objeto que nós dizemos que vemos, mas algo que acontece na superfície do olho.”

nosso conhecimento direto é de um evento que está, em algum sentido, ‘em nós’.¹¹⁰

Os defensores das teorias causais da percepção parecem partilhar a mesma crença sobre as relações entre a ciência e a filosofia: a primeira deve fornecer algum tipo de material empírico substantivo para as elaborações da segunda.¹¹¹ Nos textos em pauta aqui, a ciência oferece uma certa descrição da fisiologia humana e de sua matéria, bem como do modo como a matéria pode atingir os nossos órgãos sensoriais, o cérebro e, finalmente, a consciência. A filosofia, nessa descrição, não é capaz de tomar conta de si mesma. Ela disputa com a ciência e deve ceder o passo a ela e muitos temas. Esse quadro de referência permanecerá inalterado e não-questionado na filosofia inglesa até os anos trinta.

1.5.2 A crise da meia idade: o caso Eddington

O interesse de Wittgenstein por Eddington pode ser indicado de três maneiras: em primeiro lugar pelo fato de tê-lo nomeado em duas passagens, nas *Observações Filosóficas* e nos textos reunidos por Von Wright em *Vermischt Bemerkungen/Culture and Value*; em segundo lugar, pelo testemunho de amigos como Drury; em terceiro, pelo tema abordado em algumas passagens no *Livro Azul* e na *Gramática Filosófica*. Vamos aos detalhes de cada um desses casos.

Wittgenstein refere-se explicitamente a Eddington em uma passagem nas *Observações Filosóficas*, sobre a natureza da proposição como hipótese. Ele escreve:

As concepções dos físicos modernos (Eddington) concordam completamente com a minha, quando eles dizem que os signos, em suas equações, não têm mais ‘significados’, e que a física não pode chegar a tais significados, e sim deve ater-se aos signos. Mas eles não vêem que esses signos têm significado na medida em

¹¹⁰ *The Analysis of Matter*, p. 197.

¹¹¹ Faço esta observação visando os autores mencionados até aqui. Como bem observou o Prof. Jonadas Techio, na avaliação de qualificação de tese, temos, em Strawson, um contra-exemplo.

que – e apenas na medida em que – fenômenos imediatamente observáveis (tais como pontos de luz) correspondem ou não a eles.¹¹²

Se no trecho acima Wittgenstein nomeia Eddington, o mesmo não acontece quando ele expõe o mesmo ponto usando praticamente as mesmas palavras, na *Gramática Filosófica*:

Estou em concordância com as opiniões dos físicos contemporâneos quando dizem que os signos em suas equações não têm mais ‘significados’ e que a física não pode chegar a tais significados, mas deve contentar-se com os signos. Mas eles não percebem que os signos têm significado na medida – e apenas na medida – em que os fenômenos observáveis correspondem ou não a eles, por mais enviesada que seja a maneira.¹¹³

Ficamos autorizados a crer, a partir dessas duas passagens, que Wittgenstein acreditava ter uma boa noção das “concepções dos físicos modernos”. Caso contrário ele não estaria fazendo a comparação delas com suas próprias ideias, ao menos sobre esse aspecto fundamental, que diz respeito ao modo como esses físicos modernos estão usando expressões como signo, significado, representação, etc.

A outra passagem na qual Eddington é nomeado está em uma anotação de 1931, publicada em *Cultura e Valor*:

O que Eddington diz sobre a “direção do tempo” e a lei da entropia resume-se ao seguinte: o tempo modificaria a sua direção se os homens comessem um dia a

¹¹² *Philosophical Remarks*, p. 282/3. “The view of modern physicists (Eddington) tally with mine completely, when they say that the signs in their equations no longer have ‘meanings’, and that physics cannot attain to such meanings but must stay put at the signs. But they don’t see that these signs have meaning in as much – and only in as much as – immediately observable phenomena (such as points of light) do or do not correspond to them.”

¹¹³ *Gramática Filosófica*. Trad. de Luis Carlos Borges. Em inglês: “I am in agreement with the opinions of contemporary physicists when they say that the signs in their equations no longer have any “meanings” and that physics cannot attain to any such meanings, but must stay put at the signs. But they don’t see that the signs have meaning in as much – and only in as much as – observable phenomena do or do not correspond to them, in however circuitous a manner.” No apêndice intitulado “A natureza das hipóteses”, Wittgenstein usa a “física contemporânea” como referência para sua exposição. É nesse contexto que se encontra a frase que sugere uma crítica a Eddington sem que o mesmo seja nomeado. No caso de Eddington, a compreensão que ele apresenta para os avanços da física moderna enfatiza a perda de qualquer aspecto metafísico por parte da mesma *como consequência* dessa nova compreensão da ciência. Wittgenstein não pode aceitar isso, como vimos na discussão do *Livro Azul*.

andar para trás. É claro que se pode fazer tal afirmação, se se quiser; mas então deveria ser claro que nada mais se disse do que isto: as pessoas mudaram a direção em que andavam.¹¹⁴

Além dessas três passagens quero indicar outras situações que servem de apoio para a hipótese que Wittgenstein importava-se com o espaço que esses autores ocupavam na cena intelectual. Isso está claro na introdução da *Lecture on Ethics*¹¹⁵, de 1929, na qual há uma passagem em que fica evidente a moldura geral das críticas aos divulgadores da ciência. Wittgenstein inicia sua fala indicando algumas dificuldades que enfrenta naquele momento; ele explica que evitou falar sobre lógica pois a natureza científica da mesma exigiria muito mais tempo do que aquele disponível em uma conferência. Uma alternativa a isso teria sido

apresentar uma conferência que se denomina de divulgação científica, isto é, uma conferência que pretendesse fazer vocês acreditarem que entendem algo que realmente não entendem e satisfazer assim o que considero um dos mais baixos desejos do homem moderno, a saber, a curiosidade superficial sobre as últimas descobertas da ciência.¹¹⁶

Uma outra evidência pode ser encontrada no livro de M. O’C Drury, *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*.¹¹⁷ Em “Fact and Hypothesis”, um artigo de 1974 no qual Drury reage a algumas críticas que seu trabalho sofrera, ele escreve:

Dois livros: um deles Wittgenstein frequentemente elogiava, e outro ele ridicularizava. O primeiro era de Faraday, *História Natural de uma Vela*. O segundo, o de Jeans, *O Universo Misterioso*. Qual é a diferença gritante entre

¹¹⁴ *Cultura e Valor*. Trad. de Jorge Mendes. A anotação de Wittgenstein é de 1931. O tema da direção do tempo e da entropia é abordado por Eddington no terceiro e quarto capítulos do livro, “Tempo” e “A exaustão do Universo”. Mais precisamente, o tópico da “direção do tempo” aludido por Wittgenstein é tratado nas seções “A flecha do tempo” e “Coincidências”. “O universo pode desenvolver-se para trás, isto é, desenvolver-se para a direção oposta ao nosso sistema?” (Eddington, op. cit., p. 76). Na página 84, Eddington aborda precisamente o tópico da volta para o passado: “Travelling backwards into the past we find a world with more and more organization”.

¹¹⁵ A *Lecture on Ethics*. In: Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Occasions 1912-1951*. Ed. James C. Klagge and Alfred Nordmann. Indianapolis & Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993.

¹¹⁶ *Philosophical Occasions*, p. 37. Os sublinhados são meus.

¹¹⁷ Drury, M. O. C. *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*. Thoemes Press, 1966.

esses dois livros? Sempre que Faraday usa uma linguagem hipotética, ele imediatamente vai em frente, descrevendo em detalhes os experimentos efetivos nos quais a hipótese está baseada (e nas palestras originais demonstrou os experimentos diante dos olhos da platéia) Mas Jeans, por outro lado, faz observações impressionantes sobre a natureza do universo (O universo é como uma bolha de sabão que se expande rapidamente) mas nunca nos diz o que é que o Astrônomo de fato *faz* e *observa*. São as habilidades e técnicas que os cientistas usam que constituem a própria alma de cada ciência particular.¹¹⁸

A próxima indicação, ainda no livro de Drury, está nas “Conversas com Wittgenstein”. Essas conversas cobrem o período de 1929 até 1951. O trecho a seguir é datado de 1931:

Caminhada com Wittgenstein até Madingley e de volta. Mencionei o livro de Jeans, *The Mysterious Universe*. WITTGENSTEIN: Esses livros que tentam popularizar a ciência são uma abominação. Eles exploram a curiosidade das pessoas de serem excitadas pelas maravilhas da ciência, sem precisar ter de fazer nada do trabalho realmente duro que está envolvido em se compreender do que trata a ciência. Em troca, um bom livro é como o de Faraday, *A História Química de uma Vela*. Faraday parte de um fenômeno simples, uma vela acesa, e mostra como o processo é realmente complicado. Todo o tempo ele demonstra o que está dizendo com experimentos detalhados. Hoje em dia há uma tendência, entre os cientistas, quando eles alcançam a meia idade, a ficarem aborrecidos com seu trabalho real, se lançam em absurdas especulações populares semi-filosóficas. Eddington é um exemplo disso. Da mesma forma o interesse de Broad na pesquisa psíquica. Broad acha que seu interesse é puramente científico, mas é óbvio que ele está excitado com especulações e experimentos nesse sentido.¹¹⁹

¹¹⁸ Drury, M. O. C., op. cit, p. 136. O sublinhado em “frequentemente” é meu. Há uma evidência importante para a hipótese que Wittgenstein tenha lido Jeans. Os editores do texto de Drury fazem o seguinte comentário sobre o livro de Jeans: “Sir James Jeans, Cambridge, 1930. A cópia de Wittgenstein tem uns poucos comentários a lápis nas margens; o último está na p. 53.” Na página 53, Jeans conclui o capítulo II do livro, com afirmações como essa: “começamos a suspeitar que nós vivemos em um universo de ondas, e nada a não ser ondas”.

¹¹⁹ Drury, M. O. C., op. cit, p. 117. Repare que Drury faz uma pequena alteração no título do livro de Faraday. Na nota sobre a passagem anterior somos informados pelos editores que se trata de *A Course of Six Lectures on The Chemical History of a Candle* (London, 1861), e que o texto corresponde às palestras dadas por Faraday em 1861. O sublinhado é meu. O Broad referido no texto é Charles Dumbard Broad, cujo

Há pelo menos uma passagem, em *Cultura e Valor*, que referenda precisamente um dos aspectos mais importantes dessa conversação com Drury, a saber, os comentários irônicos de Wittgenstein sobre a forma como certos cientistas populares lidam com a crise da meia-idade. Trata-se de uma anotação de 1942:

Os livros científicos populares dos nossos cientistas não são fruto de um trabalho árduo, mas sim do repouso nos louros obtidos.¹²⁰

Continuando por um momento mais nesta linha de depoimentos quero lembrar um texto de Henry Lee, que conviveu com Wittgenstein durante os anos 29-30. Ele escreve:

Ele raramente falava sobre religião. Ele a via como um assunto sério, que deveria ser distinguido da ‘superstição’, da religião falsa, que ele abominava. E ele odiava os pronunciamentos sobre o universo que se tornaram moda entre cientistas notáveis durante os anos vinte e trinta (Eddington e Jeans são os exemplos mais bem conhecidos). Ele dizia que eles ‘pontificavam’, querendo dizer com isso, eu acho, que se colocavam sob as vestes do sacerdócio, tentando conferir a si mesmos um status semi-religioso, que Wittgenstein considerava como inteiramente falso.¹²¹

A lista dos “cientistas populares” que pode ser elaborada a partir do registro feito por Drury inclui Faraday (o único elogiado), James Jeans, Eddington e Broad; mas outros nomes podem ser acrescentados a ela. Por exemplo, Ernst Mach, que não é precisamente um “cientista popular”, é criticado duas vezes, nas *Observações Filosóficas*, em contextos nos quais, precisamente, estão presentes observações sobre as relações entre

livro mais conhecido é *The Mind and its Place in Nature*, de 1925. No entanto, para os efeitos das discussões sobre filosofia da percepção e psiquismo, bem como para a caracterização dessas relações de conflito entre o cientista e o filósofo, o livro de Broad a ser considerado inicialmente deve ser *Scientific Thought*, publicado em 1923. A maior parte do livro trata de filosofia da percepção. No prefácio, Broad coloca-se ao lado daqueles que desejam que a filosofia consiga superar sua aparente condenação a vagar em círculos, sem objetivos, deixando de tratar de futilidades. Essa visão da filosofia, ocupada com futilidades (*moonshine*) parece ser um dos fantasmas dos anos vinte, a julgar pelas observações de Broad, repercutidas vinte anos depois por Morris Lazerowitz em sua apresentação do paradoxo de Moore. Veja, sobre isso, o texto de Lazerowitz, que comentarei na terceira parte desse trabalho.

¹²⁰ *Cultura e Valor*. Trad. de Jorge Mendes, p. 67.

¹²¹ O texto de Lee (Henry Desmond Pritchard Lee) está no arquivo www.royalinstitutephilosophy.org/articles (acessado por mim em 11 de maio de 2004). Lee participou do círculo de convivência com Wittgenstein desde o início de 1929 até o verão de 1931. Ele acrescenta que Wittgenstein não gostava dos livros populares de Bertrand Russell. O sublinhado é meu.

física e filosofia. No primeiro trecho do livro Wittgenstein caracteriza seu modo de proceder, ali ainda designado como “fenomenologia”, por comparação com o da física:

A física é diferente da fenomenologia, pois ela ocupa-se em estabelecer leis. A fenomenologia apenas estabelece as possibilidades. Assim, a fenomenologia seria a gramática da descrição daqueles fatos sobre os quais a física constrói suas teorias. (...) O que Mach chama de um experimento de pensamento obviamente não é um experimento. No máximo é uma investigação gramatical.¹²²

Novamente no parágrafo 213 ele volta a uma comparação entre as descrições da filosofia e da física, claramente em desacordo com as confusões que surgem nas obras em voga na época:

Um dos exemplos mais claros da confusão entre a linguagem fenomenológica e linguagem física é o desenho que Mach faz de seu campo visual, no qual a assim-chamada falta de foco das figuras próximas aos limites do campo era reproduzida por uma falta de foco (em um sentido muito diferente) no desenho. Não, você não pode fazer uma descrição visual de nossa imagem visual.¹²³

Na lista de cientistas populares nos interessa sobretudo Eddington, por ter o seu nome mencionado por Wittgenstein em contextos de crítica à popularização mal-feita da ciência. As duas referências a Eddington remetem para alguns tópicos importantes do livro *The Nature of the Physical World*. Na primeira delas, que Wittgenstein repete na *Gramática* e nas *Observações*, trata-se das “concepções dos físicos modernos”, que “concordam completamente” com a dele, Wittgenstein, quando “dizem que os signos, em suas equações, não têm mais ‘significados’, e que a física não pode chegar a tais significados, e sim deve ater-se aos signos.” Ora, essa concepção é um dos cavalos de batalha de Eddington, ao longo de todo o livro. Ele a expõe na introdução e não se cansará em repeti-la. Antes de chegar a ela, lembremos o início do livro, que, como se sabe, começa com a história das duas mesas. Eis o início da introdução:

¹²² *Philosophical Remarks*, p. 51/2. O livro de Mach é *Erkenntnis und Irrtum*, de 1906.

¹²³ *Philosophical Remarks*, parágrafo 213, p. 267. A figura discutida por Wittgenstein está no primeiro capítulo de *Analysis of Sensations*, de Mach. Repare que Wittgenstein tem como alvo aqui o mesmo autor (e figura) elogiado por Pearson, em *The Grammar of Science*. As observações de Mach sobre o campo visual e as críticas de Wittgenstein a ele foram retomadas recentemente por Alva Noe, em seus livros sobre percepção.

Comecei a tarefa de escrever essas palestras e levei minhas cadeiras até minhas duas mesas. Duas mesas! Sim; existem duplicações de todos os objetos próximos a mim: duas mesas, duas cadeiras, duas canetas.

Este não é um começo muito profundo para um curso que deve alcançar níveis transcendentais de filosofia científica. Mas não podemos tocar o alicerce [*touch the bedrock*] imediatamente; precisamos raspar um pouco a superfície das coisas primeiro. E sempre que começo a raspar, a primeira coisa que eu toco é – minhas duas mesas.

Uma delas me é familiar já faz muitos anos. Trata-se de um objeto comum [*a commonplace object*] daquele ambiente que chamo o mundo. Como devo descrevê-la? Ela tem extensão; é comparativamente permanente; é colorida; acima de tudo, ela é substancial; por substancial não quero apenas dizer que ela não se desmonta quando me apoio nela; quero dizer que ela é constituída de ‘substância’ e com essa palavra estou tentando transmitir a vocês alguma concepção de sua natureza intrínseca. Ela é uma *coisa*; não como o espaço, que é mera negação; não como o tempo, que é – sabe Deus o quê! Mas isso não vai ajudar vocês a entenderem o que quero dizer, porque é o traço distintivo de uma ‘coisa’ ter essa substancialidade e não penso que a substancialidade possa ser melhor descrita que dizendo que é o tipo de natureza exemplificada por uma mesa comum. E assim vamos em círculos. Afinal, se você é um simples homem do senso comum [*a plain commonsense man*], não muito preocupado com escrúpulos científicos, você confiará que compreende a natureza de uma mesa comum. Eu ouvi mesmo falar de homens simples que tiveram a idéia que poderiam compreender melhor o mistério da natureza deles se os cientistas pudessem descobrir uma maneira de explicá-la nos termos da natureza facilmente compreensível de uma mesa.

A mesa No. 2 é a minha mesa científica. Minha relação com ela é mais recente e ainda não me sinto muito familiarizado com ela. Ela não pertence ao mundo previamente mencionado – aquele mundo que aparece espontaneamente ao meu redor quando abro meus olhos (...). Minha mesa científica é, em sua maior parte, vacuidade. Espalhadas esparsamente naquela vacuidade existem numerosas cargas elétricas girando com grande velocidade; mas o volume delas, combinado, não chega a mais do que um bilionésimo do volume da própria mesa. Apesar de

sua estranha construção, ela revela-se, no final das contas, uma mesa eficiente. Ela sustenta meus papéis tão satisfatoriamente quanto a mesa No. 1.”¹²⁴

As duas mesas¹²⁵ voltam no último capítulo, “Ciência e Misticismo” e conferem uma unidade ao livro como um todo, funcionando como um dispositivo de provocação ao leitor, interpelado como “um simples (*plain*) homem do senso comum” que confia que compreende algo sobre a natureza de uma simples mesa, mas que, já a partir do primeiro parágrafo do livro, será convidado a raspar a superfície das coisas para descobrir fatos surpreendentes; os “alicerces” (*bedrock*) do mundo estão mais distantes de nós do que costumamos pensar; talvez o mundo não tenha alicerces. Eddington convida o leitor para uma jornada na qual o ponto de partida é o mundo que vemos “espontaneamente, quando abrimos os olhos” e o ponto de chegada é o mundo cotidiano. Veja essa passagem na introdução:

É verdade que a investigação científica como um todo começa a partir do mundo familiar e no final ela precisa retornar ao mundo familiar; mas aquela parte da jornada que está sob a responsabilidade do físico ocorre em território estrangeiro.¹²⁶

Assim, a mesa No. 2, que é “em sua maior parte, vacuidade”, na qual apoio meu cotovelo No. 2, sem que ele a atravesse, não é apenas um aspecto ou interpretação de uma mesma realidade. São, efetivamente, dois mundos. E o que essa jornada ao estrangeiro nos proporciona? O mundo da mesa científica - o território estrangeiro, nas

¹²⁴ Eddington, A. S. *The Nature of the Physical World*. New York, The MacMillan Company, 1947, p. ix-x. O livro traz as Gifford Lectures de 1927.

¹²⁵ As duas mesas de Eddington poderiam ser uma continuação da mesa de Bertrand Russell que aparece na página 181 da *Análise da Matéria*: “Antigamente, meu aparato de conhecimento não-inferencial incluía mesas...”. Por sua vez, a mesa de Russell e as de Eddington poderiam ser uma retomada da mesa de Pearson. Também não podemos esquecer a mesa de Wittgenstein, no parágrafo 36 das *Observações Filosóficas*, “A mesa visual não é composta de elétrons.” Lembre que Pearson sugeriu essa caracterização da ciência como concernida com um mundo de sombras, e que ela foi retomada por Eddington. Veja uma mostra, entre dezenas: “A conclusão honesta, que a ciência física diz respeito a um mundo de sombras, é um dos mais significativos dos recentes avanços.” (Eddington, op. cit., p. xv). O debate sobre a harmonia entre as concepções do senso comum e as concepções científicas, com a apresentação do caso da solidez de uma mesa como exemplo teve continuidade com Searle, no primeiro capítulo de *Mente, Cérebro e Ciência*. Antes de Searle, o contraste entre o senso comum e a concepção científica do mundo foi um tema central de Wilfrid Sellars, em particular no ensaio de 1962, “Philosophy and the Scientific Image of Man”. Agradeço a Paulo Faria a lembrança desse último aspecto.

¹²⁶ Eddington, p. xiii.

palavras de Eddington - no entanto, parece projetar sobre nosso mundo familiar uma sombra, a sombra da ciência, e a verdade sobre os resultados de nossa jornada do familiar até o estrangeiro e volta é bastante dura:

Não preciso dizer a vocês que a física moderna assegura, mediante testes delicados e uma lógica sem remorsos, que a minha segunda mesa é a única que está realmente aí – onde quer que esteja este ‘aí’. Por outro lado, não preciso dizer que a física moderna jamais conseguirá exorcisar aquela primeira mesa – o estranho composto de natureza externa, imagens mentais e preconceitos herdados – que jaz, visível aos meus olhos e tangível ao meu toque. Precisamos dar adeus a ela no momento, pois estamos prestes a passar, do mundo familiar para o mundo científico revelado pela física.¹²⁷

Quais são os efeitos dessa despedida em nossa vida cotidiana? E o que devemos pensar sobre essa caracterização da mesa como um “estranho composto de natureza externa, imagens mentais e preconceitos herdados”? Essa distinção entre o familiar e o científico pode, para os efeitos práticos da vida cotidiana, “para propósitos comuns”, ser considerada inteiramente desprovida de importância.¹²⁸ *O familiar e o simples* não devem ser confundidos.

Acostumamo-nos a ver o mundo – o mundo que dura – como estratificado em uma sucessão de estados instantâneos. Mas um observador, numa outra estrela, faria a estratificação ir em uma direção diferente da nossa. Deveremos ver mais claramente o mecanismo real do mundo físico, se queremos livrar nossas mentes desta ilusão de estratificação. O mundo que então fica revelado, embora

¹²⁷ Eddington, p. xii. Alan Musgrave discutiu as ideias de Eddington sobre as ‘duas mesas’, em dois trabalhos. O primeiro é “Realism, Truth and Objectivity” (in R.S.Cohen et al, eds, *Realism and Antirealism in the Philosophy of Science*, Kluwer 1996, pp. 19-44); o outro é “Metaphysical realism versus word-magic” (in D. Aleksandrowicz & H.G. Russ, eds, *Realismus, Disziplin Interdisziplinaritat*, Rodopi, 2001, 29-54). Segundo ele o “problema de Eddington” ou “o erro de Eddington” consiste em sugerir que as explicações que a ciência - no caso, a física - nos oferece para a solidez de um objeto do cotidiano, como uma mesa, implicam na redução desses objetos e suas propriedades a uma situação de ilusão ou na eliminação da propriedade em questão. Musgrave escreve sobre isso: “um certo número de pretensos choques frontais ocorridos entre a ciência e o senso comum (mas não todos) provém do erro de Eddington (1929) (*explicar a solidez da mesa nos termos do comportamento de coisas que não são sólidas, é eliminar a solidez mediante uma explicação*)”.

¹²⁸ “Não há nada a escolher, entre as duas mesas, para propósitos comuns; mas quando circunstâncias anormais acontecem, então minha mesa científica mostra sua vantagem”. Eddington, op. cit., p. xii.

estranhamente não-familiar, é, na verdade, muito simples. Há uma diferença entre simplicidade e familiaridade. Um porco pode nos ser mais familiar na forma de costeletas, mas o porco não-estratificado é um objeto mais simples para o biólogo que quer compreender como o animal funciona.¹²⁹

Até este momento estou apresentando o projeto de Eddington em um formato que pode lembrar o procedimento filosófico tradicional de estranhamento ou distanciamento do cotidiano. No entanto, quando Eddington explicita as vantagens da descoberta da segunda mesa, o que se começa a entrever é a continuidade de um programa conceitual dentro do qual certos conceitos cotidianos ficam, no mínimo, embaçados. Russell dizia que era impossível exagerar a importância da separação entre o mundo da física e o mundo do senso comum. Eddington vai opor, com argumentos pretensamente científicos, o mundo familiar ao mundo científico, não sem invocar benefícios filosóficos para essa oposição. A vantagem da mesa científica aparece quando, diante do incêndio de nossa mesa familiar, deixamos de dizer que assistimos a uma “metamorfose de sua natureza substantiva”; afinal, a fumaça científica da segunda mesa se dissolve sem deixar resíduos metafísicos. Quando passamos a ver as coisas como cargas elétricas podemos abandonar a metafísica: as “coisas” deixam de ser “substâncias”. Em tom triunfante, Eddington sugere que devemos dar adeus à mesa do cotidiano pois vamos entrar em um mundo que pode prescindir das noções metafísicas que entravam a ciência, como a de “substância”:

O mundo exterior da física tornou-se assim um mundo de sombras. Ao remover nossas ilusões, removemos a substância, pois afinal vimos que a substância é uma de nossas maiores ilusões. Talvez mais adiante possamos investigar se em nosso zelo ao cortar fora tudo o que não é real não tenhamos usado a faca de modo demasiadamente grosseiro. Talvez, na verdade, a realidade seja uma criança que não pode sobreviver sem as ilusões que a alimentam. Mas se é assim, isso tem pouco a ver com o cientista, que tem boas e suficientes razões para ir adiante em suas investigações no mundo das sombras e está contente em deixar para o filósofo a determinação do seu status exato em relação à realidade. No mundo da física vemos um desempenho espectrográfico do drama da vida

¹²⁹ Eddington, *NPW*, p. 47. O porco é um exemplo parco na história da filosofia. Apesar dessa parcidade, ele volta em grande forma em *Sense and Sensibilia*, de John Austin.

familiar. A sombra do meu cotovelo repousa na mesa de sombra, enquanto a tinta de sombra escorre sobre o papel de sombras. Tudo é simbólico, e é como simbólico que o cientista o deixa. Depois, vem a Mente alquimista, que transmuta os símbolos.¹³⁰

Tudo é simbólico, no mundo da física, e o mundo familiar é um espectrograma. Eddington conclui seu argumento, linhas adiante, dizendo que é muito difícil habituar-se a tratar o mundo físico como um mundo puramente simbólico pois estamos sempre nos descuidando e misturando, com os símbolos, as concepções incongruentes tomadas do mundo da consciência.

Wittgenstein dizia concordar com Eddington que “os signos em suas equações não têm mais ‘significados’ e que a física não pode chegar a tais significados, mas deve contentar-se com os signos.” Mas os cientistas, talvez deslumbrados por suas descobertas, parecem esquecer a gramática do simbolismo; no mundo da física, um signo terá significado na medida em que “fenômenos observáveis correspondem ou não a eles, por mais enviesada que seja a maneira.”¹³¹ Eddington (e antes dele, Pearson e tantos outros) parecem se atrapalhar nesse ponto, pois as duas mesas, na maior parte das passagens, correspondem a dois *mundos*. O porco do biólogo, em um sentido relevante, nada tem a ver com as costeletas que Eddington aprecia.

O que Eddington pensa disso?

É necessário continuar lembrando-nos que todo o conhecimento do ambiente a partir do qual o mundo da física é construído, entrou sob a forma de mensagens transmitidas ao longo dos nervos até a sede da consciência. Obviamente as mensagens viajam em código. Quando as mensagens relacionadas a uma mesa estão viajando nos nervos, a perturbação nos nervos não se assemelha em nada, quer à mesa exterior que origina as impressões mentais ou à concepção da mesa que surge na consciência. Na estação central [*central clearing station*] as

¹³⁰ Eddington, op. cit., p. xiv, xv. Max Born, no livro *The Restless Universe* (Dover Publications, 1951) dá sequência à impugnação do vocabulário usual sobre a percepção do mundo cotidiano. “A luz é o mensageiro mais importante, que nos traz as notícias do mundo do lado de fora. O que é que ela nos traz? Pensamos que *vemos* as coisas, seus perfis e cores”. (p. 106)

¹³¹ *Gramática Filosófica*, p. 171/2. Tradução de Luis Carlos Borges. O sublinhado é meu. Há diversas outras referências à Física na *Gramática*, no parágrafo 36 e ao redor da passagem citada acima.

mensagens que entram são distribuídas e decodificadas, parcialmente pela construção de imagens instintivas, herdadas a partir da experiência de nossos ancestrais, parcialmente pela comparação e raciocínio científico. Toda a nossa suposta familiaridade com o mundo e nossas teorias sobre um mundo fora de nós têm sido construídas mediante esta inferência muito indireta e hipotética. Estamos familiarizados com um mundo exterior porque suas fibras correm para nossa consciência; é apenas o nosso próprio término das fibras o que conhecemos; a partir desses terminais reconstruímos o resto, com maior ou menor sucesso, como um paleontólogo reconstrói um monstro extinto a partir de suas pegadas.¹³²

1.6. Susan Stebbing

O que acontecerá se pensarmos que o mundo simbólico da física “é completo em si mesmo, isolado do processo mediante o qual o físico foi levado a construí-lo”? No mínimo será necessário um golpe de força para se encontrar o vínculo entre o mundo da física e o mundo familiar. Essa observação é de Susan Stebbing. Ela é, provavelmente, a única estudiosa que dedicou todo um livro ao exame das obras de divulgação científicas de Eddington e Jeans.¹³³ É de Stebbing uma das perguntas demolidoras desse tipo de passagem: afinal, o que é esse “nós” que reconstrói, que conhece?¹³⁴

¹³² Eddington, p. 277. Esse mesmo tipo de comparação, como já adiantei, foi feito por Pearson. A natureza inferencial do conhecimento, portanto, é um dos princípios de Pearson que Eddington preserva: “Nosso conhecimento das relações espaciais é indireto, como o é praticamente todo o nosso conhecimento do mundo exterior – uma questão de inferência e interpretação das impressões que nos alcançam por meio de nossos órgãos dos sentidos.” Eddington, p. 51. O sublinhado é meu.

¹³³ Quine, em *Palavra e Objeto*, ainda tem presente a polêmica iniciada por Stebbing contra Eddington e o nomeia, quando escreve sobre o tema: “Considere-se ainda outro paralelo, a teoria molecular. Repudia tal teoria os nossos sólidos familiares, declarando-se a favor de enxames de moléculas em vez deles, ou mantém os sólidos, explicando-os em termos de enxames subvisíveis de moléculas. Eddington seguiu a primeira linha nos seus parágrafos iniciais; o senso comum, tendo a Srta. Stebbing como porta-voz, seguiu a última.” Usei aqui a tradução de Sofia Inês Albornoz Stein e Desidério Murcho.

¹³⁴ O livro de Stebbing, de 1937, na medida em que está fortemente centrado no tema da relação entre o o “mundo da ciência” e o mundo familiar e suas condições de sentido, poderia perfeitamente bem ser considerado o primeiro trabalho a antecipar certos temas do famoso escrito de Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, dos anos sessenta. Infelizmente, as raríssimas referências a esse trabalho o relegam a uma defesa do senso comum, como o fez, entre outros, Quine. Por outro lado o livro tem um pequeno e importante grupo de fãs. Mary Warnock disse que “*Sense and Sensibilia* is the funniest philosophical book in existence (with the possible exception of Susan Stebbing’s *Philosophy and the Physicists*)”. E John Wisdom, no obituário que escreveu para a revista *Mind*, em 1944, disse que

O livro de Stebbing, *Philosophy and the Physicists*,¹³⁵ foi escrito em um clima de opinião que levava em conta algumas das ideias que Wittgenstein que estamos discutindo, em especial o contexto que fica sugerido pela pergunta do *Livro Azul*: como podemos falar em “experiência pessoal” em um ambiente no qual esses conceitos estão dissolvidos em uma pretensa descrição espectrográfica do mundo cotidiano? De um ponto de vista metodológico, ela pratica, por vezes, os procedimentos de consideração de usos linguísticos. De outro lado, Stebbing pensava que Wittgenstein e Moore partilhavam certas convicções metodológicas. Há uma passagem na qual ela procura explicitar a forma como Moore discute problemas filosóficos. De acordo com Stebbing, Moore dá muita ênfase para a consideração do significado comum das palavras e com isso consegue mostrar que alguns problemas que intrigam os filósofos são apenas perguntas absurdas:

A aplicação cuidadosa desse método, que envolve a constante procura de *exemplos* dos usos em questão, de fato resulta num extraordinário esclarecimento de problemas. Esse procedimento tem sido desenvolvido, sem dúvida, pelo Professor Wittgenstein, muito embora seus únicos trabalhos publicados sejam prejudicados pelo fato de ter aceito a concepção de Moore e Russell de fatos absolutamente específicos.¹³⁶

A menção a Wittgenstein é laudatória e nela podemos três encontrar três coisas: uma linha de resumo do método de Wittgenstein, a crença numa relação de parentesco entre Wittgenstein e Moore, e, o que mais nos importa no momento, a revelação que ela conhece as ideias ainda não divulgadas de Wittgenstein.

A Filosofia e os Físicos é um livro inteiramente dedicado ao exame dos “livros populares escritos por cientistas” para o esclarecimento do “leitor comum”. Os dois expositores mais populares são os mesmos alvos de Wittgenstein. Ela escreve:

“*Philosophy and the Physicist* shows up the meretricious philosophical writings of Jeans and Eddington. But it does more than perform an intellectual service.”

¹³⁵ Stebbing, L. Susan. *Philosophy and the Physicists*. Dover Publications, NY, 1958. A primeira edição do livro é de 1937. Uma boa avaliação do lugar de “Lizzie” Susan Stebbing na filosofia da primeira metade do século vinte está por ser feita.

¹³⁶ Stebbing, S. “Moore’s Influence”. Schilpp, p. 529.

Os dois que são mais amplamente lidos neste país são Sir Arthur Eddington e Sir James Jeans. Eles nem sempre são guias confiáveis. A influência deles tem sido considerável sobre o público leitor, sobre teólogos e pregadores; eles têm até mesmo indicado o caminho errado para filósofos, que deveriam ter-se dado conta disso. Por isso, pareceu-me que vale a pena examinar com algum detalhe as concepções filosóficas que apresentaram e criticar os fundamentos sobre os quais essas concepções se baseiam.¹³⁷

Na opinião de Passmore, a guerra de Stebbing – uma discípula de Moore, quanto à defesa do senso comum, na opinião de Hacker¹³⁸ contra Eddington e Jeans foi feita “em nome do senso comum”.¹³⁹ Afirmações como essa, de Passmore e Hacker, não fazem justiça a esse magnífico texto pois ali não se encontra uma defesa do senso comum. Aquilo que Stebbing qualifica como “examinar com algum detalhe” as opiniões desses filósofos em nenhum momento inclui uma defesa do senso comum. O máximo que pode ser encontrado é uma sinonímia ambígua, que, à primeira vista, pode ser usada para o tipo de qualificação feita por Passmore. No caso de Jeans, o autor de *The Mysterious Universe*, as críticas de Stebbing procuram mostrar o absurdo das conclusões que ele pretende tirar da “nova ciência”, em especial suas crenças antropomórficas que o universo foi projetado de forma consciente por um “Grande Arquiteto”. No caso de Eddington, discutido por ela a partir do capítulo três, “O Mobiliário do Mundo”, há um contexto no qual ela aborda o tema da relação da mesa familiar com a mesa científica. Stebbing usa o recurso de examinar o funcionamento de palavras como “real” e “ilusório” a partir de situações cotidianas para depois sugerir que Eddington pratica um uso de linguagem gravemente enganador. Nesse contexto encontramos expressões como estas: “a linguagem do senso comum não é apropriada para a descrição de tais fenômenos” ; o cientista “expressa sua negação na linguagem do senso comum”,¹⁴⁰ “o

¹³⁷ Stebbing, ix. O sublinhado é meu.

¹³⁸ Peter Hacker, em seu livro *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy*, p. 74, diz que em 1942, no ensaio que ela escreve sobre Moore, para o livro de Schilpp, ela “continuava a aderir à defesa do senso comum de Moore”. Hacker, como se vê, retoma a opinião simplificadora de Quine sobre as ideias de Stebbing.

¹³⁹ Passmore, J. *A Hundred Years of Philosophy*, p. 579.

¹⁴⁰ Stebbing, op. cit., p. 51.

vocabulário da linguagem do senso comum”.¹⁴¹ Essas três ocorrências – as únicas, em todo o livro – da expressão “linguagem do senso comum” não implicam uma defesa do senso comum porque nesses contextos essa expressão é um sinônimo para “uso comum de linguagem” (*common usage of language*), como se pode ver a seguir. Veja a afirmação:

consequentemente, a linguagem do senso comum não é apropriada para a descrição de um fenômeno como esse. (...) O perigo surge quando o cientista usa a descrição para a finalidade de tornar explícitas as negações, e expressa essas negações na linguagem do senso comum usada de tal forma que fica desprovida de sentido.¹⁴²

Logo a seguir Stebbing inicia a discussão da expressão “solidez”. Quando Eddington diz que a tábua (*plank*) não tem solidez, como devemos entender “solidez”? Ele supõe que sabemos o que é solidez; por exemplo, as tábuas de madeira que usamos para fazer assoalhos são objetos sólidos; nesse caso, entendemos o que quer dizer a palavra porque podemos, com ela, dizer que uma coisa como uma tábua do assoalho é sólida. Mas é exatamente um caso típico de solidez que é usado por ele para negar a solidez de um objeto tipicamente sólido. Em que confusão Eddington nos mete? Nos parágrafos que se seguem, ela deixa de falar em “linguagem do senso comum” e passa a falar sobre as formas nas quais usamos expressões como “sólido”, “vazio”, “oco”, “poroso”, “líquido”, “gasoso”. Há usos figurados, equivocados, vagos, da palavra “sólido”, diz ela, mas apenas na medida em que existem usos corretos e literais.

O ponto é que o uso comum da linguagem (*the common usage of language*) nos permite atribuir um significado à frase “uma tábua sólida”; mas não há uso comum de linguagem que forneça um significado para a palavra “sólido” no qual fizesse sentido dizer que o assoalho onde estou não é *sólido*.¹⁴³

Se o assoalho não é sólido, então o que “sólido” quer dizer? Se dizemos que o chão em que pisamos, digamos, um chão de concreto, não é sólido, como podemos pretender

¹⁴¹ Stebbing, op. cit., p. 53.

¹⁴² Stebbing, op. cit., p. 51. Sublinhados meus.

¹⁴³ Stebbing, op. cit., p. 52.

que a expressão “não-sólido” tem sentido? Ela volta, então, a falar em linguagem do senso comum:

Os pares de palavras – sólido-vazio, sólido-oco, sólido-poroso, pertencem ao vocabulário da linguagem do senso-comum; no caso de cada par, se um dos dois é desprovido de sentido, o outro também o é.¹⁴⁴

Se afirmar isso é defender o senso comum, nesse caso ela o defende, mas essa defesa não tem nenhum compromisso para além da questão dos sentidos da linguagem comum. Voltemos brevemente a James Jeans.

Algumas páginas atrás eu sugeri um momento ficcional neste trabalho, no qual imaginamos que estamos começando a trabalhar em Cambridge, no início dos anos trinta, como professores de filosofia. Vamos assistir à palestra de um eminente professor, que abordará as relações entre física e filosofia. As palavras do professor são essas:

Há uma convicção muito difundida que os novos ensinamentos da astronomia e da ciência física estão destinados a produzir uma imensa mudança em nossa percepção do universo como um todo, e em nossas concepções sobre o significado da vida humana. A questão em pauta presta-se, em última análise, para uma discussão filosófica, mas antes que os filósofos tenham o direito de falar, a ciência deveria primeiramente ser consultada para dizer tudo o que pode sobre os fatos apurados e as hipóteses provisórias. Então, e somente então, a discussão pode legitimamente passar para o âmbito da filosofia.¹⁴⁵

É esse o começo do livro de Jeans, que expõe seu convencimento que as descobertas do “novo mundo da física moderna” – as restrições ao princípio da causalidade, o indeterminismo etc. – provocam uma revolução conceitual na qual os filósofos devem repensar alguns de seus problemas centrais, em especial a liberdade humana, a responsabilidade, a natureza do deus filosófico. Em nossas novas descrições do universo “em nenhuma medida o conceito de causação estrita tem lugar”.¹⁴⁶ Disso se

¹⁴⁴ Stebbing, op. cit., p. 53.

¹⁴⁵ Jeans, James. *The Mysterious Universe*, p. vii. O sublinhado é meu.

¹⁴⁶ Jeans, James, p. 35.

segue que a nova física oferece mais espaço para a vida, para a consciência e para a liberdade. Sendo assim o filósofo deve escutar melhor o físico.

Stebbing não se impressiona muito com as restrições de Jeans ao direito de falar dos filósofos. Ela entende que existem filósofos que precisam ser lembrados sobre o espaço adequado da ciência e da filosofia. Mas a ciência não pode ser tratada, como Jeans parece sugerir, como uma corte de apelo final e o cientista deve cuidar para não misturar em seus juízos os significados emocionais que ele enxerga nos fatos, de forma nada científica. No caso de Jeans, já no primeiro capítulo de *O Universo Misterioso*, descobrimos que ele não é o guia que precisamos, diz Stebbing. Jeans começa o livro com a comparação da Terra com um grão de areia, no qual estamos nós, tentando descobrir a natureza e o propósito do universo; nossas primeiras impressões são de horror pois nos damos conta das vastas distâncias do universo, de nossa extrema solidão, de nossa insignificância, e, acima de tudo, da indiferença do universo à nossa presença. Nossa vida aqui na Terra certamente deve-se a algum acidente. Stebbing procura mostrar o quanto esse tipo de descrição depende de afirmações desprovidas de sentido. Jeans escreve que “nossa primeira impressão é algo parecida ao terror. Consideramos o universo aterrorizante por causa de suas vastas distâncias desprovidas de sentido”.¹⁴⁷ Stebbing conclui, ironicamente, que diante disso deveríamos pensar que as pequenas distâncias fazem sentido! É um absurdo pensar que uma distância em si mesma pode ter ou não sentido. As críticas a Jeans, no entanto, não se resumem à identificação de frases desse tipo. O alvo principal de Stebbing é a caracterização da crença de Jeans na racionalidade da existência de um Grande Arquiteto do Universo,¹⁴⁸ um matemático puro cujo pensamento é o universo. Na verdade, os sentimentos de terror que podemos sentir diante das distâncias absurdas desaparecerão quando descobrirmos que, em certo sentido, essas estruturas gigantescas são nossa própria criação, amparada, por certo, pelo Grande Arquiteto. As especulações de alguns cientistas populares visam mostrar que o antigo conflito entre ciência e religião poderá desaparecer pois a nova física pode nos oferecer novos argumentos para a existência de um Deus e para a comprovação da natureza

¹⁴⁷ Jeans, James. *The Mysterious Universe*, p. 3.

¹⁴⁸ A expressão “the Great Architect of the universe” é usada por Jeans desde o primeiro capítulo.

espiritual do universo. Argumentos nesse sentido podem ser encontrados em Jeans. Stebbing assim resume a estranha situação:

... a mente do leitor comum está preparada [por Jeans] para aceitar certas conclusões agradáveis. Ele será persuadido que existe um Deus que criou o mundo, que projetou o homem como a coroa de sua criação, e que não o deixará sem conforto; que a Realidade é espiritual; finalmente, que os seres humanos podem determinar seu próprio destino. Surpreendentemente, pouca atenção tem sido prestada ao significado do fato que essas conclusões estupendas supostamente são estabelecidas por meio de especulações baseadas nos desenvolvimentos recentes nas ciências físicas.¹⁴⁹

Há, no entanto, uma diferença entre Jeans e Eddington. No caso de Jeans, os argumentos que nos levam até a idéia do grande matemático e arquiteto do universo oferecem uma saída para o terror gerado por nossa insignificância. O terror e a insignificância são caracterizados no início do livro e curados no final, no capítulo intitulado “Into the deep waters”, no qual Jeans nos conforta dizendo que descobrimos que o universo mostra indícios da existência de um poder de desígnio ou controle que tem algo em comum com nossas mentes individuais, no sentido de um poder de pensar matematicamente: “o universo começa a parecer mais um grande pensamento do que uma grande máquina.”¹⁵⁰ Em Eddington somos dispensados desse sentimento inicial de terror, pois

para ele, o argumento em favor de uma Mente Universal está inextricavelmente ligado a sua concepção sobre a natureza do mundo físico que inclui estrelas, cérebros humanos e mesas. Mas ele não deseja basear nenhuma crença religiosa sobre descobertas científicas.¹⁵¹

Drury, como vimos anteriormente, dizia que Wittgenstein costumava ridicularizar o livro de Jeans, *The Mysterious Universe*. Stebbing, por seu lado, dedica a ele apenas dois

¹⁴⁹ Stebbing, p. 19. O trecho acima é o início do segundo capítulo, intitulado “The Escape of Sir James Jeans”, que tem a seguinte epígrafe: “Todo mundo é como Deus o fez, e, muito frequentemente, pior.” A frase é de Cervantes.

¹⁵⁰ Jeans, p. 186.

¹⁵¹ Stebbing, p. 21.

de doze capítulos de seu livro. A maior parte de seu livro é dedicada a examinar as ideias de Eddington. Para não alongar esse ponto quero apenas mostrar que os dois comentários que Wittgenstein fez sobre Eddington também são contemplados na abordagem de Stebbing. E, em especial, a aparente dissolução do conceito de “solidez” – que foi objeto da atenção de Wittgenstein no *Livro Azul* – também é longamente tratada por Stebbing, como já indiquei.

O primeiro capítulo dedicado a Eddington chama-se “O mobiliário do mundo”. Stebbing começa a crítica de Eddington de uma forma notável:

Entro no meu escritório e vejo as cortinas azuis agitando-se com a brisa, pois as janelas estão abertas. Percebo que há um vaso com rosas na mesa; ele não estava lá quando eu saí. Desajeitadamente, tropeço na mesa, machucando minha perna contra sua dura quina; é uma mesa pesada e pouco se move sob o impacto de meu peso. Pego uma rosa do vaso, pressiono-a contra minha face, sinto a suavidade das pétalas, e cheiro seu perfume característico. Aprecio a beleza do sombreado de suas pétalas carmesins. Resumindo: estou em uma sala familiar, vendo, tocando, cheirando coisas familiares, pensando pensamentos familiares, experimentando emoções familiares. Qualquer leitor comum poderia descrever suas experiências de uma forma parecida a essa, no mundo familiar que ele habita.¹⁵²

Na sequência dessa passagem Stebbing segue fazendo-nos pensar sobre situações familiares semelhantes a essa; a seguir convida-nos a imaginar uma cena na qual alguém nos alcança um prato com maçãs, de onde tiramos uma. Logo nos damos conta que fomos enganados pois a maçã que pegamos é muito dura e não tem o peso correspondente a uma verdadeira maçã; batemos nela com os dedos e ela não soa como uma verdadeira maçã; descobrimos, assim, que fomos enganados por uma imitação muito bem feita. Por meio de mais alguns exemplos Stebbing nos faz pensar sobre o fato que palavras como “real”, “realmente”, são palavras familiares, que são usadas em nossa fala cotidiana de uma forma não-ambígua. No cotidiano não temos problemas em compreender a oposição entre um objeto real e sua imitação, entre um objeto real e sua

¹⁵² Stebbing, p. 45.

sombra, em ver realmente um homem e ter uma ilusão de ver alguém. Na vida cotidiana os usos dessas expressões ocorrem em contextos determinados e pouco se prestam para confusões. Mas, diz ela, nada, a não ser confusão pode resultar se,

em uma mesma frase, misturamos a linguagem usada apropriadamente para o mobiliário do mundo e para as nossas lidas cotidianas com ele, com a linguagem que é usada para o propósito da discussão filosófica e científica.¹⁵³

Se o leitor quiser um bom exemplo dessa mistura linguística será suficiente ler algumas passagens de Eddington, diz ela. O exemplo que ela nos oferece é muito importante. Ela transcreve um dos textos mais engraçados que podem ser encontrados em *The Nature of the Physical World*, no qual Eddington narra os trabalhos que ele enfrenta quando decide entrar em uma sala, talvez em um escritório semelhante àquele descrito por Stebbing. Veja a passagem, que, por sinal, é o trecho de encerramento do último capítulo do livro:

Estou em pé na soleira da porta, preste a entrar em uma sala. É uma coisa muito complicada. Em primeiro lugar, preciso me impulsionar contra uma atmosfera que pressiona com uma força de quatorze libras cada polegada quadrada de meu corpo. Preciso me assegurar de pousar em uma tábua que viaja a vinte milhas por segundo ao redor do sol – uma fração de segundo mais cedo ou mais tarde, a tábua estará milhas adiante. Preciso fazer isso enquanto estou suspenso em um planeta arredondado, com minha cabeça em direção ao espaço, e com um vento de éter soprando a não sei quantas milhas por segundo através de cada interstício de meu corpo. A tábua não tem a solidez de uma substância. Pisar nela é como pisar em um enxame de moscas. Será que não escorregarei através dela? Não, se tiver sorte, uma das moscas vai me atingir e me dar um empurrão de volta; caio novamente e novamente sou levantado por outra mosca; e assim por diante. Posso ter a esperança que o resultado final será que permanecerei estável; mas se, desafortunadamente, eu escorregasse através do chão ou fosse impulsionado violentamente até o teto, esta ocorrência seria, não uma violação das leis da Natureza, mas uma rara coincidência. Essas são algumas das menores

¹⁵³ Stebbing, p. 47.

dificuldades. (...) Na verdade, é mais fácil para um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um cientista passar por uma porta.¹⁵⁴

Ocorre aqui, diz ela, “uma absurda negação da solidez”, baseada em uma mistura de linguagens, em uma mistura de contextos de usos;¹⁵⁵ o truque é recorrentemente usado pelos divulgadores da ciência, como ela sugere indicando um livro de Ernst Zimmer, de 1936: Ele escreve:

Uma mesa, um pedaço de papel, não mais possui aquela realidade sólida que aparentam possuir; eles são ambos porosos e consistem de partículas muito pequenas, eletricamente carregadas, dispostas de uma forma muito peculiar.¹⁵⁶

Eddington e Zimmer oferecem essas afirmações como sendo as novas descobertas da física. Eles parecem ter feito uma descoberta que podem nos descrever mediante uma linguagem de parábolas que nos diz que o chão em que pisamos e que nos parece ser firme e confiável é, na verdade, inseguro. Os divulgadores, chegados à meia-idade, estão filosofando. Uma das críticas possíveis a eles é fazê-los voltar ao ponto de partida que todos temos em comum, a linguagem comum. Com esse tipo de procedimento – essa era a afirmação de Wittgenstein no *Livro Azul*, a “incerteza geral desaparece”. Isso não quer dizer que podemos criticá-los apenas mediante algum tipo de análise da linguagem. Stebbing explora com mestria as confusões linguísticas de Eddington mas suas críticas não ocorrem apenas nesse nível:

Quero enfatizar que não estou cedendo à tentação (*indulging*) de uma crítica vazia e sem propósito de um uso descuidado da linguagem. Tampouco esqueço da dificuldade de ‘dizer exatamente o que queremos dizer’. (...) Nem suponho que alguma crítica frutífera de uma teoria pode ser centralmente baseada em considerações que digam respeito à falta de cuidado com a qual ela foi expressa.

¹⁵⁴ Eddington, p. 342. O sublinhado é meu. Engraçado ou trágico?

¹⁵⁵ O ponto em questão não passou despercebido a um outro importante (e esquecido) olhar. Friedrich Waissmann, em *Verifiability*, um texto de 1936, faz uma crítica radical e humorada ao fenomenalismo e ao seu cavalo de batalha, os dados dos sentidos. Nesse país, diz ele, as tentativas de analisar cadeiras e mesas em padrões dos dados dos sentidos tornaram-se uma espécie de esporte nacional. Este programa, no entanto, está condenado ao fracasso, ele acrescenta, afirmando após que as conclusões filosóficas sobre enunciados como “o chão não é sólido” surgem devido à descon sideração quanto aos diferentes estratos da linguagem a que pertencem. Abordo um pouco mais a obra de Waissmann mais adiante.

¹⁵⁶ Zimmer, Ernst. *The Revolution in Physics*, 1936, *apud* Stebbing.

Minha crítica a Eddington é que ele é confuso em seu pensamento, e que, como consequência dessa confusão, usa expressões muito diferentes sem que ele mesmo saiba até que ponto elas são, se é que são, usadas como sinônimos.¹⁵⁷

Stebbing não pretende mover-se apenas no campo de considerações sobre usos linguísticos do senso comum. Isso pode ser visto quando da discussão do tópico sobre a gramática da representação. Transcrevo novamente a passagem de Wittgenstein das *Observações Filosóficas* na qual encontramos a menção a Eddington:

As concepções dos físicos modernos (Eddington) concordam completamente com a minha, quando eles dizem que os signos, em suas equações, não têm mais ‘significados’, e que a física não pode chegar a tais significados, e sim deve ater-se aos signos. Mas eles não vêem que esses signos têm significado na medida em que – e apenas na medida em que – fenômenos imediatamente observáveis (tais como pontos de luz) correspondem ou não a eles.¹⁵⁸

É possível que essa afirmação de Wittgenstein esteja relacionada com o fato de Eddington pensar que a ciência visa à elaboração de um mundo que é completamente “simbólico” em relação ao mundo da experiência cotidiana.¹⁵⁹ Uma das consequências dessa atitude é que dela resultam perguntas sobre o modo como o mundo científico da física se relaciona com mundo familiar. A relação entre esses mundos é, em todos os casos, muito remota. Há momentos nos quais Eddington enfatiza o abismo (*gulf*) entre o mundo científico e o mundo da experiência cotidiana. Veja um exemplo:

A influência seletiva da mente. Isto nos traz muito próximo ao problema de construir uma ponte sobre o abismo entre o mundo científico e o mundo da experiência cotidiana. Os elementos mais simples do mundo científico não têm contrapartidas imediatas na experiência cotidiana; nós os usamos para construir coisas que têm contrapartidas. Energia, momento e pressão, no mundo científico,

¹⁵⁷ Stebbing, p. 111.

¹⁵⁸ *Philosophical Remarks*, p. 282/3.

¹⁵⁹ Conforme o prefácio de *The Nature of the Physical World.*, p. xv. “Science aims at constructing a world which shall be symbolic of the world of commonplace experience.” O que é “ser simbólico de”? Uma das soluções de Eddington consiste em sugerir que existe uma mesa científica que é paralela à mesa familiar. Isso, diz Stebbing, nos levaria concluir, absurdamente, que existe um elétron, um quantum e um potencial familiar também.

jogam sombra sobre traços bem conhecidos do mundo familiar. Sinto *stress* em meus músculos; uma forma de *energia* me dá a sensação de aquecimento; a razão do *momentum* para massa é velocidade, que geralmente entra em minha experiência como mudança de posição de objetos. Quando digo que sinto essas coisas, não posso esquecer que o sentimento, na medida em que está localizado no mundo físico, não está nas próprias coisas, mas em um certo lugar do meu cérebro. De fato, a mente também inventou uma arte de construir mundos; seu mundo familiar é construído não a partir da distribuição de relacionados e relações, mas por sua própria e peculiar interpretação das mensagens em código transmitidas por meio dos nervos até seu lugar particular (*sanctum*).¹⁶⁰

Essa passagem exemplifica as confusões na exposição feita por Eddington: o “eu” (ou o “nós”) é alternado com o cérebro e com a mente, que se transforma em uma narradora de histórias criadas a partir de interpretação de mensagens enviadas por entidades do mundo físico. Meu ponto, aqui, no entanto, é a insistência de Eddington no argumento que diz que “nosso conhecimento dos objetos tratados na física consiste apenas da leitura de ponteiros e outros indicadores”; esse fato

transformou nossa concepção do status do conhecimento físico de uma forma fundamental. Até recentemente, era dado por certo que nós tínhamos conhecimento de uma forma muito mais próxima (*intimate*) das entidades do mundo exterior.¹⁶¹

A ciência consiste, em última análise, em leitura de ponteiros que nos guiam dentro do mundo de sombras. Existem três alternativas para as relações entre o mundo familiar e o mundo científico: a construção é uma imitação do mundo familiar, a construção é mais real ou verdadeira do que o mundo familiar, e, terceiro, a construção tem como finalidade correlacionar certos elementos selecionados no mundo familiar. Eddington parece escolher as duas primeiras alternativas, segundo Stebbing:

A suposição básica sobre a qual repousa sua concepção da natureza da ciência é que o ‘mundo exterior’ é inferido de ‘uma história imaginária’ baseada em ‘um

¹⁶⁰ Eddington, *The Nature of the Physical World*, p. 240.

¹⁶¹ *The Nature of the Physical World*, p. 258.

conjunto de sinais que passam ao longo de nossos nervos'. O processo de inferência é visto como o processo de decodificar um criptograma. Ao desenvolver essa noção, Eddington precipita-se em metáforas e absurdos.¹⁶²

A confusão que Eddington cria em torno do conceito de “mundo exterior” é uma das preocupações centrais na análise feita por Stebbing. De um lado, o “mundo exterior” é uma fonte de mensagens em código e contém entidades que enviam mensagens por meio de fibras nervosas; essas fibras estão no mundo exterior, ainda que os terminais de cada uma delas estejam ligados à nossa consciência; as entidades enviam suas mensagens e a mente faz o resto, isto é, constrói um mundo familiar; o mundo exterior é, pois, uma inferência, uma sombra.¹⁶³ Eddington mistura os usos de “mundo exterior”, “mundo físico”, “mundo da física” – mundos que são contrastados com o “mundo familiar”; esses usos, amalgamados em expressões como “o mundo exterior da física”, nos levam a ver o mundo da ciência física como um mundo de sombras, lido por meio de indicadores, pois a ciência, como vimos, é leitura de ponteiros. Stebbing, apontando para o mesmo alvo de Wittgenstein, extrai uma grave consequência dessas posições de Eddington:

Não é possível desenvolver uma *teoria da mensuração* na base de uma completa separação (*severance*) da teoria de sua aplicação. A mensuração física é logicamente dependente da observação de dados-dos-sentidos. Uma mensuração indica uma relação entre o que é medido e o instrumento de mensuração. Um instrumento de medida é uma entidade física. Uma teoria física diz respeito às relações observáveis nas quais entidades perceptíveis são representadas por outras. Se a teoria for completamente separada da aplicação às entidades observáveis, então a física matemática é substituída pela matemática. (...) O conhecimento físico não pode ser confinado à leitura de ponteiros; ele é ao menos um conhecimento sobre a ordem de repetições sensoriais.¹⁶⁴

¹⁶² Stebbing, p. 77. Outro exemplo da forma como Eddington apresenta a natureza do problema do mundo exterior: “O interior de sua cabeça deve ser algo semelhante ao escritório de um jornal. Ele está conectado com o lado de fora por meio de nervos que desempenham o papel de fios de telégrafo. As mensagens do mundo exterior chegam em código através desses fios; todo o substrato dos fatos está contido nessas mensagens em código. ...” (*N. PSc.*, 4, apud SS, p. 102).”

¹⁶³ O “mundo familiar” é construído por um “nós”. Quem é, nesse contexto, o “nós” que constrói um mundo familiar? Stebbing desenvolve esse ponto.

¹⁶⁴ Stebbing, p. 97.

Por certo Eddington não acredita que a física tenha-se transformado em matemática. Ele nos oferece outra explicação para essas transformações do conhecimento físico, na qual ele defende que entidades como o átomo, por exemplo, têm uma natureza intrínseca que permanece sempre desconhecida para nós. Nas palavras dele:

Há sempre a tríplice correspondência:

- (a) uma imagem mental, que está em nossas mentes e não no mundo exterior;
- (b) algum tipo de contrapartida no mundo exterior, que tem uma natureza inescrutável;
- (c) um conjunto de leituras de indicadores, que a ciência exata pode estudar e ligar com outras leituras de indicadores.¹⁶⁵

Em (a), temos o mundo familiar, e (c) é o mundo simbólico da física. (b) é o inescrutável que, de alguma forma, é invocado por Eddington para suplementar (c). O simbolismo da ciência nos conecta ao “inescrutável”.

A outra passagem na qual Wittgenstein fala sobre Eddington aborda o tema da entropia. O tema é tratado por Stebbing no capítulo XI, “Entropy and Becoming”. Volto a citar a passagem que está em *Cultura e Valor*:

O que Eddington diz sobre a “direção do tempo” e a lei da entropia resume-se ao seguinte: o tempo modificaria a sua direção se os homens começassem um dia a andar para trás. É claro que se pode fazer tal afirmação, se se quiser; mas então deveria ser claro que nada mais se disse do que isto: as pessoas mudaram a direção em que andavam.¹⁶⁶

Como já indiquei antes, os dois temas, a direção do tempo e a lei da entropia foram abordados por Eddington em *The Nature of the Physical World*. O tópico da “direção do tempo” foi tratado nas seções “A flecha do tempo” e “Coincidências”, onde encontramos a seguinte pergunta: “O universo pode desenvolver-se para trás, isto é, desenvolver-se na direção oposta ao nosso sistema?” Na página 84, Eddington aborda o tema da volta ao passado: “Viajando de volta ao passado encontramos um mundo com mais e mais

¹⁶⁵ Eddington, *The Nature of the Physical World*, p. 254.

¹⁶⁶ *Cultura e Valor*. Trad. de Jorge Mendes.

organização.” A lei da entropia é considerada por Eddington como a maior contribuição do século dezanove ao pensamento científico, porque, diz ele, ela tirou nossa atenção da “análise microscópica” e voltou-a para “qualidades possuídas pelo sistema como um todo”.¹⁶⁷ O comentário de Wittgenstein visa deflacionar as consequências que Eddington quer extrair desses temas. A principal delas é ver, na entropia, um processo que caracteriza, no mundo físico, o conceito metafísico de “vir-a-ser”.

Aqui, mais do que em outros lugares, fica evidente o conhecimento que Wittgenstein tinha das exposições feitas por Eddington na pele do “cientista popular” indicado claramente duas vezes no *Livro Azul*. A forma como Stebbing abordou o tema, ainda nos anos trinta, retoma o tipo de crítica sugerida por Wittgenstein, como vimos. Vale lembrar aqui, para concluir, que no início da segunda parte do *Livro Azul* Wittgenstein dá a entender que seu grande adversário é o “cientista popular”. Vimos isso na passagem da página 45; até este momento não mencionei o outro trecho, três páginas adiante, que pode servir como evidência para mostrar a preocupação dele com o tópico abordado aqui, a saber, a contraposição entre o mundo descrito pela ciência e o mundo familiar, com a consequente perda de sentido de qualquer reflexão filosófica que não estivesse baseada no primeiro. Refiro-me à seguinte passagem:

Quando consideramos tudo o que sabemos e podemos dizer sobre o mundo como se tivesse por base a experiência pessoal, então o que conhecemos parece perder uma grande parte do seu valor, confiabilidade e solidez. Sentimo-nos, então, inclinados a dizer que tudo é ‘subjetivo’ e a palavra ‘subjetivo’ é usada com sentido depreciativo, como quando dizemos que uma opinião é *meramente* subjetiva, é uma questão de gosto pessoal. Ora, o fato desse aspecto parecer abalar a autoridade da experiência e do conhecimento, aponta para o fato que aqui nossa linguagem nos induz a uma analogia enganadora. Isto deveria lembrar-nos do caso em que o cientista parecia ter-nos mostrado que o chão sobre o qual nos encontramos não é realmente sólido, porque é constituído por elétrons.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Eddington, op. cit., p. 103.

¹⁶⁸ *The Blue Book*, p. 48.

Arthur Eddington foi um dos maiores cientistas da Inglaterra e pontificou na divulgação das novas conquistas do conhecimento físico e astronômico; ele conseguiu fazer passar como boa a comparação do chão em que pisamos com um enxame de moscas e com isso pensou oferecer o melhor alimento possível para o pensamento filosófico, como afirmou no prefácio de seu mais famoso livro. De outro lado, Wittgenstein foi um filósofo algo excêntrico, que aceitou o desafio de atacar os fundamentos desses devaneios que despertavam reverências em filósofos respeitados como Russell. O comum, o cotidiano, o familiar, não diziam respeito à filosofia. Não se sabia o que fazer com essa dimensão da vida. Wittgenstein começou a mostrar um caminho. O fato de que sua má vontade contra os cientistas populares tenha passado praticamente despercebida até hoje é apenas mais uma indicação da importância dela.

Capítulo 2

Um lugar para a linguagem comum

2.1 “Um considerável debate após a guerra”

Muito embora a filosofia da linguagem comum seja corretamente identificada com um certo estilo de trabalho praticado a partir dos anos quarenta na Inglaterra, especialmente em Oxford, seu surgimento ainda carece de uma identificação mais precisa. Em especial não parece estar bem estabelecido como devem ser compreendidas as relações entre as ideias de Wittgenstein que começaram a ser mais divulgadas a partir do *Livro Azul* e os primeiros argumentos em favor de uma filosofia a partir da linguagem comum. A rigor não podemos sequer afirmar que essas relações existiram. O objetivo deste capítulo é a apresentação da primeira polêmica relevante sobre a filosofia da linguagem comum para obter uma melhor compreensão sobre a formação desse movimento nos anos quarenta e alguns dos seus aspectos nos anos cinquenta.

O personagem principal aqui é Norman Malcolm. Minha suspeita é que o encorajamento dele em fazer uma defesa da FLC veio de uma familiaridade muito grande com as elaborações de Wittgenstein. Para conferir isso vou examinar aqui as primeiras apresentações e defesas de argumentos típicos da FLC feitas por ele, bem como algumas das reações que se seguiram.

Para delimitar o período, os autores e os textos que vão me interessar, levei em conta uma observação feita por Peter Hacker, no livro *O lugar de Wittgenstein na Filosofia Analítica do Século XX*. Ela me servirá como um ponto de partida:

Seria interessante saber quem empregou pela primeira vez a expressão “Filosofia da Linguagem Comum” como um rótulo. Ela não era usada, tanto quanto sei, pelas figuras principais de Oxford, tais como Ryle, Austin e Strawson. O rótulo não se origina com, mas pode ter surgido do ensaio de Norman Malcolm de 1942, “Moore e a linguagem comum”, no volume *A Filosofia de G. E. Moore*, ed. P. A. Schilpp, (Northwestern University, Evanston, Ill., and Chicago, 1942). Malcolm concluiu o artigo com a observação “o maior papel histórico de Moore consiste no fato que ele foi, talvez, o primeiro filósofo a ter a percepção que qualquer afirmação filosófica que viola a linguagem comum é falsa, e a ter consistentemente defendido a

linguagem comum contra seus violadores filosóficos.” (Moore não concordou com essa caracterização de seu trabalho.) O artigo deu lugar a um considerável debate após a guerra. Mas é digno de nota que nem Chisholm, em sua crítica, intitulada “Os filósofos e a linguagem comum” (*Philosophical Review*, 60 (1951), pp. 317-28), nem Malcolm, em sua resposta e em seu recuo parcial (*Philosophical Review*, 60 (1951), pp. 329-40), usaram o rótulo ‘Filosofia da Linguagem Comum’. Pela metade dos anos cinquenta, entretanto, o termo havia se tornado usual. Benson Mates, em seu artigo de 1958, “Sobre a verificação dos enunciados sobre a linguagem comum” (republicado em *Philosophy and Linguistics*, ed. C. Lyas (Macmillan, London, 1971)) refere-se aos ‘assim chamados filósofos da “linguagem comum” (p. 121).¹⁶⁹

Vou reconstituir alguns aspectos das defesas e das críticas que Malcolm fez e sofreu no período mencionado, entre 1942 e 1958. Os demais autores envolvidos nessa reconstituição serão aqueles mencionados ou implicados na passagem. Será inevitável fazer alguma referência aos autores que foram canonizados como pertencentes a esse movimento e com alguma sorte poderemos descortinar novos aspectos do surgimento, da natureza e da importância do referido programa.¹⁷⁰

Segundo Hacker, a expressão “filosofia da linguagem comum” transformou-se em moeda corrente na primeira metade dos anos cinquenta, depois de um lento trabalho de preparação e difusão a partir de Oxford. Hacker deixa claro que o estudo da origem da FLC deve incluir a vida filosófica em Oxford e Cambridge.

Começarei em Cambridge, com Norman Malcolm, que foi lá para estudar com G. E. Moore. O texto de Hacker que citei acima indica uma conexão entre Norman Malcolm e Moore no que diz respeito ao surgimento de uma posição de defesa da linguagem comum, mas lembra também o fato de Moore não se reconhecer entre os benfeitores dessa posição. Hacker tem o mérito de propor uma genealogia ligeiramente diferente

¹⁶⁹ Hacker, Peter. *Wittgensteins's Place in Twentieth Analytical Philosophy*. London: Blackwell, 1996, p. 307. Há uma ocorrência da expressão que antecede esta indicada por Hacker. Em 1957, em *A Hundred Years of Philosophy*, Passmore usou a expressão “ordinary language philosophers” no contexto de uma exposição sobre Waismann. Voltarei a isso mais adiante.

¹⁷⁰ Para me referir à “filosofia da linguagem comum”, usarei, indiferentemente, as expressões “programa” e “movimento”. Entre outras razões para isso, levo em conta um artigo de Roderick M. Chisholm, de 1951, no qual ele se refere a Malcolm como representante de “one of the most significant *movements* in contemporary philosophy”; mais adiante ele se refere ao “success of the *program* we are discussing”. Ver Chisholm, 1951. Voltarei a esse problema do rótulo.

daquela que vem sendo canonizada por alguns estudiosos do tema. Podemos trazer como exemplo de uma outra forma de se contar a história da FLC o livro de Oswald Hanfling, *Philosophy and Ordinary Language*.¹⁷¹ Ali Norman Malcolm ganhou apenas cinco linhas, que parecem ser mais do que suficientes para informar o leitor que ele era um adepto do “ostensive teaching argument”.¹⁷² A sorte de G. E. Moore nas mãos de Hanfling não é nem um pouco melhor, pois ele é considerado apenas digno da transcrição de uma pequena frase do *Principia Ethica*, usada como epígrafe para um dos capítulos.¹⁷³ O leitor de Hanfling fica autorizado a pensar que Malcolm e Moore não precisam ser lembrados quando se conta essa história.

Meu primeiro passo será apresentar a defesa que Malcolm faz das posições de Moore e as críticas de Chisholm a Malcolm. Essa reconstrução de argumentos visa identificar os principais aspectos da primeira polêmica (Chisholm *versus* Malcolm) acerca dos procedimentos metodológicos da filosofia da linguagem comum e de seus possíveis direitos. Moore será tratado em uma outra seção desse trabalho.¹⁷⁴ Essa opção metodológica deixará de fora do cenário de constituição da FLC dois escritos anteriores de Malcolm, a saber, “The Nature of Entailment” e “Are necessary propositions really verbal?”, ambos de 1940.¹⁷⁵ O segundo trabalho tem um papel especial na história das realizações e tragédias da FLC. As críticas de Friedrich Waismman aos “ordinary-use

¹⁷¹ Hanfling, Oswald. *Philosophy and Ordinary Language. The Bent and Genius of our Tongue*. Routledge, 2000.

¹⁷² Hanfling, O., p. 76-77. São essas as cinco linhas: “Não é possível, argumentava Malcolm, ‘ensinar a uma pessoa o significado’ de palavras como ‘certo’, ‘provável’ e outras, sem ‘mostrar a ele instâncias da correta aplicação’ dessas palavras; e desde que a maioria das pessoas aprendeu o significado dessas palavras, deve haver muitas situações do tipo que elas descrevem’.” Esse trecho é tudo o que Hanfling dedica a Malcolm nessa história.

¹⁷³ Ao menos o trecho foi bem escolhido: “Buscar ‘unidade’ e ‘sistema’ às custas da verdade, não é, penso eu, a tarefa adequada para a filosofia, embora possa ter sido a prática dos filósofos” (*Principia Ethica*, 222). Hanfling, p. 94.

¹⁷⁴ Não é fácil chegar a uma boa compreensão do lugar de Moore na filosofia do século vinte. Por outro lado, a exclusão dele deixaria uma lacuna nessa história. Assim, uma pequena avaliação do lugar de Moore na história da filosofia da linguagem comum será feita mais adiante.

¹⁷⁵ A repercussão do texto “Are necessary propositions really verbal”, nos anos que se seguem, é aparentemente pequena, quando comparada com a dos demais textos que examinaremos. No entanto, veremos que esse trabalho será objeto de uma das mais intrigantes avaliações a que foi submetida esse grupo de filósofos. Em 1951, onze anos depois de sua publicação, o texto de Malcolm estará, como alvo, no coração das críticas de Friedrich Waismann aos simpatizantes de Wittgenstein. Abordarei os textos de Waismann mais adiante neste trabalho.

philosophers” terão como alvo, entre outros, esse escrito. Malcolm apresenta ali a surpreendente sugestão que as proposições necessárias e contingentes não constituem classes fechadas, que têm suas identidades estampadas na face; essas proposições, ele argumenta, são o que são a partir da forma como as usamos. Malcolm vai ainda mais longe, dizendo que o aprendizado de verdades necessárias é também função de nossa exposição ao uso delas. As teses que Malcolm ali apresenta antecipam em muitos anos as críticas ao dogma da distinção analítico-sintético e situam-se numa região semelhante àquela que é mapeada por Wittgenstein em *Sobre a Certeza*. Por outro lado, o artigo dele permite pensar que as elaborações de Wittgenstein sobre as relações entre significado e uso que encontramos no *Livro Azul* eram francamente familiares a Malcolm; não parece ser outra a base para as ideias surpreendentes que ele ali apresenta.¹⁷⁶

2. 2. Norman Malcolm¹⁷⁷

O escrito de Malcolm, “Moore e a linguagem comum”,¹⁷⁸ publicado em 1942, é o trabalho pioneiro na apresentação e defesa da noção de linguagem comum como uma pedra-de-toque. Em seu segundo escrito de 1940 algumas das ideias do escrito de 1942 já haviam sido antecipadas mas tiveram pouca repercussão naquele momento. O mesmo não se passou com “Moore e a linguagem comum”. Esse texto, depois de figurar com destaque no volume dedicado a Moore na *Library of Living Philosophers*, cumpriu por muitos anos o papel de representante dos argumentos de defesa do novo movimento. Esse

¹⁷⁶ O primeiro escrito de Malcolm foi publicado em *Mind*, 1940, Vol. 49 (194):189-203; o segundo igualmente em *Mind*, em 1940, Vol. 49 (195):333-342.

¹⁷⁷ Norman Malcolm (1911-1990) graduou-se em filosofia em Nebraska, EUA, onde foi aluno de Bouwsma. Estudou depois em Harvard e foi bolsista em Cambridge para estudar com G. E. Moore, seu orientador de doutoramento. Permaneceu em Cambridge de 1938 até 1940 e tornou-se amigo de Wittgenstein. Em sua primeira publicação, “Are necessary propositions really verbal?” (*Mind*, 1940), ele anota no rodapé da página 200: “... my discussion is based largely on things I have learned from Wittgenstein and Wisdom...”. Durante a guerra, Malcolm manteve correspondência assídua com Wittgenstein. Em 1942, deixou o posto de instrutor de filosofia em Princeton e entrou na Marinha. Depois da guerra, voltou para um ano de estudos em Cambridge e novamente assistiu aulas de Wittgenstein. Em 1949 Wittgenstein aceitou o convite de Malcolm para visitá-lo nos EUA, em Cornell. Entre os debates que Malcolm conta ter feito com Wittgenstein durante essa visita estão as discussões dedicada aos temas de G. E. Moore, expostos em “Prova de um Mundo Exterior” e “Defesa do Senso Comum”.

¹⁷⁸ Esse escrito foi publicado originalmente em Schilpp, P. A., Ed. *The Philosophy of G. E. Moore*. The Library of Living Philosophers, Vol. IV. La Salle, Illinois, 1942. O segundo escrito que discutirei, “Defesa do Senso Comum”, foi publicado em *The Philosophical Review*, Vol. 58, n. 3, Maio, 1949.

texto foi escolhido por Vere Chappel para abrir a antologia dedicada ao tema, *Ordinary Language*, publicada em 1964. Norman Malcolm era considerado representante do grupo de filósofos que haviam recebido uma influência direta do próprio Wittgenstein, como, entre outros, John Wisdom, Friedrich Waismann, Elizabeth Anscombe, O. K. Bouwsma e Morris Lazerowitz. Chappel disse que o artigo de Malcolm “é valioso por sua clara apresentação e sua defesa plausível da concepção wittgensteiniana que os problemas filosóficos são de caráter linguístico.”¹⁷⁹ Essa afirmação sugere uma razão adicional para se apreciar a importância desses escritos de Malcolm; os argumentos ali apresentados, a sua proclamada filiação wittgensteiniana e o entusiasmo de Malcolm pelos argumentos de Moore, tornam inevitável a pergunta sobre as relações entre a filosofia wittgensteiniana, a filosofia da linguagem comum e o tema do senso comum.¹⁸⁰ Esse tema pode ser desdobrado em três outros: qual a natureza da contribuição de Moore para a filosofia contemporânea? Como compreender as observações de Wittgenstein sobre Moore? Qual o papel do “senso comum” na filosofia da linguagem comum? Tendo em vista a amplitude desses temas, a minha leitura de Malcolm – e de Moore – terá como objetivo apenas oferecer uma perspectiva que nos permita compreender melhor como essas questões surgiram na primeira metade do século vinte.

2.2.1. “Moore e a linguagem comum”

Apenas publicado, o artigo de Malcolm

foi atacado por todos os lados.¹⁸¹ (...) O que se atacava não eram tanto os resultados específicos dos filósofos da linguagem comum, quanto as concepções

¹⁷⁹ Chappell, V. C., Ed. *Ordinary Language. Essays in Philosophical Method*. New York, Dover Publications, Inc., 1964, p. 2.

¹⁸⁰ A expressão é de Francis Jacques: “Sens Commun, Lieu Commun, Sens Communicable”. In: *Revue Internationale de Philosophie*. 158. 1986, fasc. 3, p. 207.

¹⁸¹ Entre os detratores do artigo estará o próprio autor, Norman Malcolm. Poderia ser escrita uma micro-história das opiniões de Malcolm sobre seu próprio trabalho. Em 1951 Chisholm criticou duramente esse artigo. Malcolm, em sua defesa, referiu-se a seu próprio trabalho como contendo “dubious remarks” e “a most extravagant generalization”. Ao invés de defender-se ele ofereceu contra Chisholm “a fresh view of the subject” (Malcolm, 1951). Em 1963, quando da republicação do artigo na antologia de Vere Chappell, disse que deixou de gostar do “tom juvenilmente confiado” do artigo e que suas “observações sobre os enunciados filosóficos ‘paradoxais’ são desnecessariamente paradoxais; o que digo aqui sobre a *certeza* é certamente insatisfatório e não acredito mais que seja preciso entender que Moore apresenta *paradigmas* de percepção, conhecimento, etc...” (Chappell, 1964). Malcolm voltou ao tema em outros escritos, como, por

subjacentes destes sobre a filosofia e a linguagem – a concepção linguística da filosofia e o conceito de linguagem comum como pedra de toque filosófica.¹⁸²

O artigo começa com uma louvação a Moore. Malcolm afirma que a compreensão adequada do “método de Moore” permitirá perceber “o grande papel histórico” do mesmo e seu pioneirismo na defesa da linguagem comum contra seus violadores.¹⁸³ Na primeira parte do escrito Malcolm apresenta uma lista de proposições sustentadas por filósofos que são recusadas por Moore como falsas; a seguir ele explicita as razões que Moore tem para contestá-las; na segunda parte temos o exame das objeções feitas à linguagem comum, a defesa do que é o “comum” e uma discussão sobre o aprendizado de expressões; é nessa parte que encontramos o “ostensive teaching argument”; na terceira parte Malcolm defende a afirmação que “linguagem comum é linguagem correta”. Nesse texto Malcolm considerou dois escritos de Moore, a “Prova do Mundo Exterior” (dos *Philosophical Papers*, de 1939) e “A Concepção da Realidade” (dos *Philosophical Studies*, de 1922). Ele inicia em um tom confiante, dizendo que vai abordar uma “característica importante do método filosófico de Moore, em particular de seu modo de refutar um certo tipo de afirmação filosófica.” Trata-se de um “método de prova” cujo esclarecimento pode trazer “muita luz sobre a natureza da filosofia e pode explicar, igualmente, a importância de Moore na história da filosofia”.¹⁸⁴ Depois disso Malcolm

exemplo, em “George Edward Moore”, publicado em *Knowledge and Certainty*, de 1963. Retornarei ao assunto. Entre os autores que prestaram atenção a esse artigo estão Jacques Bouveresse (*Le Mythe de L'Interiorité*, p. 596), Francis Jacques (Sens Commun, Lieu Commun, Sens Communicable. *Revue Internationale de Philosophie*. (1986) 158 – fasc. 3, intitulado “Sens Commun Common Sense”), Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford, 1984), Vere Chappell (também e principalmente no artigo “Malcolm on Moore, Mind, 1961) e Thomas Baldwin, que diz que Malcolm defende que Moore refuta o cético por meio de casos paradigmáticos de conhecimento” (Baldwin, *Moore*, p. 283).

¹⁸² Chappell, op. cit., p. 3. O artigo de Malcolm foi republicado três vezes: no volume de Schilpp dedicado a Moore, na antologia de Rorty, *The Linguistic Turn* e mais adiante no volume organizado por Chappell, no qual Malcolm acrescentou uma nota de esclarecimento com a brevíssima autocrítica que indiquei na nota anterior, a qual remete o leitor para seu outro artigo dedicado a Moore, no volume *Knowledge and Certainty*.

¹⁸³ Transcrevo a passagem: “O grande papel histórico de Moore reside em que talvez ele tenha sido o primeiro filósofo que percebeu que qualquer afirmação filosófica que viola a linguagem comum é falsa, e, conseqüentemente, defendeu a linguagem comum contra seus violadores filosóficos.” Schilpp, op. cit., p. 368.

¹⁸⁴ Malcolm, N. “Moore and Ordinary Language” In: Schilpp, P. A. *The Philosophy of G. E. Moore*. London. Cambridge University Press, p. 345.

apresenta uma lista de doze afirmações filosóficas que ele atribui ao Filósofo, a saber, a nenhum filósofo em particular, muito embora ele indique alguns na sequência do texto: o próprio Moore, Russell, Ayer, C. I. Lewis.

As afirmações são as seguintes:

1. Não existem objetos materiais.
2. O tempo não é real.
3. O espaço não é real.
4. Ninguém percebe coisas materiais.
5. Os objetos materiais não existem desapercebidos.
6. Tudo o que alguém vê quando olha para algo é parte de seu próprio cérebro.
7. Não existem outras mentes – minhas sensações são as únicas que existem.
8. Não podemos ter *certeza* acerca da existência de outras mentes.
9. Não podemos ter *certeza* que o mundo não foi criado cinco minutos atrás.
10. Não podemos ter *certeza* sobre a verdade de qualquer proposição sobre objetos materiais.
11. Todas as proposições empíricas são hipóteses.
12. Todas as proposições *a priori* são regras gramaticais.

Para cada uma das afirmações do Filósofo haverá uma provável resposta de Moore com um argumento contrário. O Filósofo diz, por exemplo, que não há coisas materiais e o hipotético Moore rebate: “Você está certamente equivocado, pois aqui temos uma mão e aqui outra; de modo que temos, pelo menos, dois objetos materiais”.¹⁸⁵ Malcolm repete esse procedimento com as doze afirmações. Sua estratégia consiste na elaboração de uma outra lista de doze proposições que descrevem situações particulares que desmentem, uma por uma, as afirmações do Filósofo. Assim, se o Filósofo diz que não percebemos coisas materiais, a segunda lista conterà a afirmação “Eis aqui uma mesa diante de nós”, e dessa forma a afirmação filosófica entrará em conflito com o que costumamos dizer no cotidiano.

¹⁸⁵ In Schilpp, op. cit. p. 346.

No final da série de refutações das doze afirmações Malcolm introduz um personagem essencial para sua argumentação: trata-se da “pessoa desprovida de sofisticação filosófica”;¹⁸⁶ essa pessoa tem o papel de tomar uma posição de abalo e surpresa diante das afirmações do Filósofo, e dirá que as afirmações do Filósofo vão contra o senso comum.¹⁸⁷ A existência de pessoas comuns¹⁸⁸ desprovidas de filosofia, dotadas apenas de “senso comum”, que são surpreendidas por “afirmações paradoxais”, diz Malcolm, tem um papel importante na explicação dos ataques de Moore: “uma característica comum a todas as afirmações filosóficas de nossa lista é que elas são *paradoxais*” para quem não é filósofo.¹⁸⁹ Com isso Malcolm está querendo mostrar que há algo mais do que um conflito do filósofo com o senso comum, pois se o Filósofo está correto, as afirmações da lista do cotidiano seriam auto-contraditórias, geradoras de paradoxos.

Vejam os um quadro demonstrativo:

<i>As afirmações do Filósofo</i>	<i>As respostas de Moore, cf. NM</i>	<i>As consequências das afirmações filosóficas no cotidiano:</i>
----------------------------------	--------------------------------------	--

¹⁸⁶ Em inglês, *philosophically unsophisticated person*. Em 1938 a expressão “an ordinary or unsophisticated person” (e seus sinônimos “plain man”, “ordinary man”) foi usada por John Wisdom para caracterizar os conflitos entre os metafísicos e os usos comuns da linguagem, no artigo “Metaphysics and Verification” (*Mind*, Vol. XLVII). Segundo Flew houve uma linha de continuidade entre o “plain man” e a “ênfase nos usos comuns das palavras”. Veja-se essa curiosa afirmação dele: “O discurso, principalmente derivado de Moore, sobre o Homem Raso e seu Senso Comum, agora foi amplamente substituído pela ênfase nos usos comuns das palavras”. Foi nesse contexto que ele disse que a “a chave para tudo agora (the clue to the whole business) está no domínio do que recentemente foi utilmente chamado de Argumento do Caso Paradigmático”. Nesse momento ele atribui a cunhagem da expressão a Urmsom, num texto que mencionarei no terceiro capítulo desse trabalho. O texto de Flew está em ‘Philosophy and Language’ no volume *Essays in Conceptual Analysis* (New York: St. Martin Press, 1966), p. 19.

¹⁸⁷ “Common sense”. Essa afirmação, combinada com a que Malcolm faz em outro lugar (na p. 349), sobre ir contra a linguagem comum será usada por alguns críticos para dizer que há uma confusão entre senso comum e linguagem comum. Alan White, em seu livro sobre Moore, contribuiu para consolidar essa ideia. Ele atribuiu a Malcolm alguma responsabilidade no surgimento da confusão entre senso comum e linguagem comum, como se vê nessa passagem: “Um bom exemplo da confusão e assimilação dos dois apelos é oferecido por um bem conhecido seguidor de Moore, a saber, Norman Malcolm.” O ponto é discutido por White no segundo capítulo de seu livro *G. E. Moore. A Critical Exposition*. Oxford: Basil Blackwell, 1958. Eu não explorei esse texto aqui porque minha escolha metodológica foi a de me ater a textos publicados até 1953, aproximadamente.

¹⁸⁸ Essa caracterização, “pessoa desprovida de sofisticação filosófica” é apenas uma das tantas descrições que povoam a literatura filosófica da época. A versão mais famosa talvez seja o *plain man*.

¹⁸⁹ Schilpp, p. 348. Não estaria sendo considerado aqui o tipo de ambiente filosófico criticado por Wittgenstein que procurei indicar no capítulo anterior?

1. Não existem coisas materiais	Equívoco: eis aqui uma mão e aqui outra...	Esta mão que vejo não existe.
2. O tempo não é real	<i>Se queres dizer</i> que nenhum acontecimento segue ou precede outro, equivoca-se; depois de comer fui passear e depois tomei banho e depois bebi um chá.	Simultaneamente eu estava em Santa Maria e Porto Alegre
3. O espaço não é real	<i>Se queres dizer</i> que nada está a direita, a esquerda, em cima ou debaixo de outra coisa, o tinteiro está a esquerda da caneta...	O tinteiro não está em nenhum lugar.
4. Ninguém percebe coisas materiais	<i>Se por 'perceber' queres dizer 'ouvir', 'ver, etc, vejo e toco este pedaço de giz.</i>	Percebo uma coisa que não posso perceber.
5. Os objetos materiais não existem sem ser percebidos.	Absurdo! Ninguém via meu quarto enquanto eu dormia ontem e ele não deixou de existir.	Vi um objeto que não existe.
6. Tudo o que alguém vê quando olha para algo é parte de seu próprio cérebro.	Este escritório onde estamos não é parte de meu cérebro; eu nunca vi uma parte do meu cérebro.	O fisiologista não viu o fígado que dissecou.
7. Não existem outras mentes; minhas sensações são as únicas que existem.	Estás está me vendo e ouvindo agora e minha mulher está com dor de dentes.	A dor de dentes de minha mulher é minha.
8. Não podemos ter certeza sobre a existência de outras mentes.	É absolutamente certo que estás me vendo e ouvindo e que minha mulher tem dor de dentes.	Nunca posso saber que minha mulher sente a dor de dentes que sente.
9. Não podemos ter certeza que o mundo não foi criado cinco minutos atrás.	É absurdo negar que eu vivi e muitas outras pessoas já vivemos por muitos anos.	Tenho sessenta anos e o mundo foi criado ontem.
10. Não podemos ter certeza sobre a verdade de qualquer afirmação sobre objetos materiais.	Neste quarto existem várias cadeiras e seria absurdo sugerir que não sabemos isso.	Vejo chover chuva choverando e não sei isso.
11. Todas as proposições empíricas são hipóteses.	Eu tomei café faz uma hora e seria ridículo dizer que isso é uma hipótese.	Tomei café faz uma hora mas talvez não tenha tomado.
12. Todas as proposições a priori são regras gramaticais.	Nove vezes seis é cinquenta e quatro e seria um equívoco dizer que isso é uma regra de gramática.	Quando digo 'Está chovendo', não estou falando sobre o tempo que está fazendo; apenas recomendo que se fale de certa maneira.

A terceira coluna na tabela acima procura tirar as consequências para o cotidiano da afirmações do filósofo. Com isso quero ressaltar a característica comum que Malcolm atribui a elas: são *paradoxais*, e aqui acrescento, para facilitar a argumentação a seguir: elas geram autocontradições. Antes de entrar nesse ponto vamos recordar a avaliação que Malcolm faz das respostas de Moore:

(...) o que Moore diz como resposta às proposições filosóficas de nossa lista é em cada caso perfeitamente verdadeiro.¹⁹⁰

¹⁹⁰ In: Schillp, op. cit. 349.

Vamos ver mais de perto a sexta afirmação, que se situa em um campo vinculado a um dos temas que surgiu no primeiro capítulo, a filosofia da percepção. Ela diz que tudo o que podemos ver quando olhamos para algo é uma parte de nosso próprio cérebro. A refutação que Malcolm imagina na voz de Moore, que está investido no papel das pessoas desprovidas de sofisticação filosófica, é esta: “Este escritório que estamos vendo agora certamente não faz parte do meu cérebro e, na realidade, nunca vi uma parte de meu cérebro.”¹⁹¹ É surpreendente dizer que tudo o que vemos é parte de nosso cérebro; essa afirmação do filósofo soa paradoxal aos olhos do “senso comum”. O que pode ser dito sobre essa pretensa refutação de Moore, de resto idêntica às demais? Podemos ter a impressão que ela apenas contorna o problema, que ela foge da dificuldade, que ela parece “uma má refutação”, como diz Malcolm. Afinal, um filósofo como Russell não poderia querer dizer que sempre que um fisiólogo acreditou estar examinando o cérebro de outra pessoa, na verdade estava enganado. Por outro lado, Russell não poderia estar falando de um fisiólogo em particular ou de alguns; ele não estava fazendo uma afirmação empírica como aquela que fazemos quando dizemos que o carteiro está chegando em nossa casa. Se Russell estivesse conversando conosco, no jardim de nossa casa, certamente concordaria que o carteiro está chegando na sua hora habitual. Estaríamos vendo na calçada, à luz do dia, a figura familiar do funcionário da empresa de correios e telégrafos, com seu carrinho de cartas e o uniforme típico.

(...) e mesmo assim Russell ainda diria que o que ele realmente viu não foi o carteiro, mas seu próprio cérebro. Parece então que o desacordo não versa sobre fatos empíricos, mas sobre a *linguagem* que deve ser usada para descrever esses fatos. Russell estava dizendo que é, de fato, *um modo mais correto de falar* dizer que você vê uma parte do próprio cérebro do que dizer que você vê o carteiro.¹⁹²

A alarmante afirmação de Russell pode agora perder um pouco de seu impacto, sem deixar de ser paradoxal, pois ela não fala sobre um fato empírico e sim parece tratar-se de uma indicação sobre um modo mais correto de falar sobre as percepções humanas. Estão

¹⁹¹ O exemplo se refere a uma afirmação de Bertrand Russell, em *The Analysis of Matter*, p. 383: “Eu diria que o que o fisiólogo vê quando olha um cérebro é parte de seu próprio cérebro, não parte do cérebro que está examinando.”

¹⁹² Malcolm, N. In: Schilpp, op. cit. 350.

aqui em disputa duas formas de falar; de um lado parece estar uma forma de falar de tipo filosófico-paradoxal, e de outro a linguagem comum. Na forma de falar filosófica de Russell podemos dizer coisas como “tudo o que sempre vemos quando vemos uma coisa é uma parte de nosso cérebro”. Isso quer dizer que “sempre que olhamos para coisas, usamos uma linguagem mais correta se dizemos que estamos vendo nosso próprio cérebro, ao invés de dizer que estamos vendo a coisa em questão.”¹⁹³ Trata-se, portanto, de um conflito entre duas formas de falar. A primeira delas, aquela do filósofo, quando é levada a sério pela fala cotidiana, parece ter como consequência a produção de enunciados auto-contraditórios. Moore (o Moore de Malcolm, naturalmente) diante dessa linguagem filosófica peculiar, retruca na linguagem comum, por meio da caracterização de situações particulares: “Esta mesa que estamos vendo não é parte de meu cérebro”. O significado dessa resposta de Moore, isto é, a interpretação que Malcolm propõe para ela, é o seguinte:

Trata-se de linguagem correta dizer que o que estamos vendo agora é uma mesa, e não é linguagem correta dizer que o que fazemos agora é ver parte de nossos cérebros.¹⁹⁴

Cabe perguntar então o que é essa “linguagem correta” que o filósofo da linguagem comum tem presente?

A expressão “linguagem correta” transforma-se aqui no cavalo de batalha de Malcolm. Essa expressão foi, em certo sentido, autorizada por Wittgenstein no ditado do *Livro Azul*. Eu digo “em certo sentido” porque ela não aparece ali de forma expressa. No entanto, ela se apresenta em fórmulas assemelhadas, em especial na passagem sobre o pensamento como uma operação com signos. Ali Wittgenstein fala que “é correto dizer que pensar é uma atividade de nossa mão que escreve”.¹⁹⁵ Ele também diz, nas passagens dedicadas à crítica aos cientistas, que examinamos no primeiro capítulo:

¹⁹³ Malcolm, N. In: Schilpp, op. cit. 350.

¹⁹⁴ Malcolm, N. In: Schilpp, op. cit. 350.

¹⁹⁵ *Blue Book*, p. 16. Agradeço ao Prof. Jonadas Techio ter me chamado a atenção, no exame de qualificação, para o fato que a posição de Wittgenstein é mais complexa do que fica sugerido aqui. A frase “pensar com as mãos” é correta, mas não é “comum”.

estamos usando as palavras ‘fluxo’ e ‘vagueza’ erroneamente, de uma forma tipicamente metafísica, a saber, sem uma antítese; ao passo que no seu uso correto e cotidiano a vagueza é oposta à clareza.¹⁹⁶

Ele emprega outras variantes ligadas a essa expressão, como ‘uso mistificador’, ‘uso equivocado’, ‘uso estranho’, ‘uso diferente’, ‘haver algo de errado com o uso’, etc. O mais importante parece ser o fato dele pensar o *Livro Azul* como um todo sob o signo dessa afirmação:

É um erro pensar que em filosofia consideramos uma linguagem ideal como oposta à nossa linguagem comum. Pois isso faz parecer como se pensássemos poder melhorar a linguagem comum. Mas a linguagem comum está muito bem.¹⁹⁷

Se a linguagem comum está *muito bem*, Malcolm sente-se autorizado a dizer que “linguagem comum é linguagem correta”, seguindo a lição do *Livro Azul* que ensina que o exame minucioso dos usos comuns que fazemos de certas palavras (*significado, pensamento, sentido, desejo*, etc) é um caminho metodológico que pode ser percorrido para que elas sejam reconduzidas, de seus extravios metafísicos, de volta à terra.¹⁹⁸ E se tal procedimento metodológico está centrado na nossa atenção para com o modo como as palavras são efetivamente usadas na linguagem cotidiana, nada mais correto do que

¹⁹⁶ *Blue Book*, p. 46.

¹⁹⁷ *Blue Book*, p. 28: “It is wrong to say that in philosophy we consider an ideal language as opposed to our ordinary one. For this makes it appear as though we thought we could improve on ordinary language. But ordinary language is all right”. Uma prova inequívoca do impacto das elaborações de Wittgenstein sobre as relações entre uso e significado que constam do *Livro Azul* pode ser vista no escrito de John Wisdom, “Philosophical Perplexity” (publicado em 1936). O artigo traz uma nota de agradecimento a Wittgenstein: “Wittgenstein não leu esse artigo demasiadamente condensado e eu alerto as pessoas para que não suponham que se trate de uma imitação mais próxima de Wittgenstein do que de fato é. Por outro lado, dificilmente eu poderia exagerar a dívida que tenho para com ele e quanto do que há de bom nesse trabalho é ele – não apenas no tratamento desta ou daquela dificuldade filosófica, mas na questão de como fazer filosofia. Tanto quanto possível coloquei um W nos exemplos que devo a ele. Não se deve supor que eles são usados de uma forma que ele aprovaria”. A mesmíssima nota foi colocada em “Metaphysics and Verification”, publicado em *Mind*, em 1938. Mas o que importa aqui é que no corpo do artigo Wisdom opera todo o tempo com o tema da relação entre uso e significado, atacando as formas “extraordinárias” com as quais certos filósofos usam palavras como “saber”, “probabilidade”, “certeza”; essas formas desprezam os usos comuns, dando a entender que os filósofos fazem “descobertas” sobre o significado que passaram despercebidas aos seres humanos comuns. O tema de Wisdom – as “descobertas” dos filósofos será desenvolvido por Stanley Cavell em *The Claim of Reason*.

¹⁹⁸ Mas não exclusivamente. O Prof. Jônadas Techio lembrou, corretamente, que a invenção de usos, (a criação de exemplos), é outro recurso essencial nesse contexto.

afirmar, como Malcolm, que a linguagem comum é linguagem correta. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

Vimos que as afirmações que os filósofos fazem nas doze situações criadas por Malcolm sempre têm como contraponto uma afirmação *mooreana*, feita desde o ponto de vista de uma pessoa comum, em circunstâncias comuns e de tal modo que cada uma delas pode ser vista como um paradigma de visão ou de certeza absoluta. Ao fazer isso Malcolm está começando a caracterização do que chama de “a técnica de Moore”:

A essência da técnica de Moore para refutar afirmações filosóficas consiste em assinalar que essas afirmações *vão contra a linguagem comum*.¹⁹⁹

É evidente que as afirmações filosóficas não violam as regras da gramática normativa de uma língua natural; por essa razão, dizer que elas vão contra a linguagem comum coloca um grande peso na caracterização da mesma. Malcolm deve mostrar de que modo as afirmações dos filósofos vão contra a linguagem comum, e as razões pelas quais o fato de mostrar que uma afirmação filosófica vai contra ela consiste em uma refutação da mesma. Antes de examinar mais de perto essa afirmação vamos lembrar mais uma das afirmações da lista.

A décima afirmação filosófica é a seguinte: “Não podemos ter por certa a verdade de nenhuma proposição sobre objetos materiais.”²⁰⁰ Trata-se, diz Malcolm, de uma afirmação muito popular entre os filósofos e nesse caso ele indica alguns: C. I. Lewis, Bertrand Russell e A. J. Ayer. Esses filósofos dispararam um cerrado fogo de barragem contra a noção usual de certeza, desde o início do século XX.

Malcolm traz para a discussão uma passagem exemplar de Ayer:

Deve ser admitido então que há um sentido no qual é verdadeiro dizer que nunca podemos estar seguros, com relação a uma proposição que implique a existência de uma coisa material, que não nos enganamos; mas ao mesmo tempo alguém pode objetar a essa afirmação dizendo que ela é enganosa. Ela é enganosa porque ela sugere que o estado de ‘estar certo’ é um estado do qual podemos conceber a

¹⁹⁹ Malcolm, N. In: Schilpp, op. cit. p. 349. No original, “... these statements *go against ordinary language*”.

²⁰⁰ In: Malcolm, N. In: Schilpp, op. cit. p. 347.

obtenção, mas infelizmente isso não está dentro de nossos poderes. *Mas, de fato, a concepção de um estado desses é auto-contraditória.* Pois para estarmos seguros, nesse sentido, que não estamos sendo enganados, deveríamos completar uma série infinita de verificações. Assim, o que deveríamos dizer, se queremos evitar mal-entendido, não é que nunca podemos estar certos que qualquer das proposições nas quais expressamos nossos juízos de percepção é verdadeira, mas antes que a noção de certeza não se aplica a proposições desse tipo.²⁰¹

O que diz o Moore de Malcolm para esses filósofos?

Nós dois temos por certo que neste quarto há várias cadeiras e o absurdo seria sugerir que não sabemos isso e sim que apenas acreditamos e que talvez não seja assim; o absurdo seria dizer que é altamente provável, mas não certo.²⁰²

Os paradoxos dos filósofos são caracterizados como absurdos em contraste com o que dizemos quando estamos conversando em um quarto. Nas respostas do Moore de Malcolm é de notar que repetidas vezes ele pergunta ao filósofo *o que ele quer dizer quando diz o que diz.* As afirmações dos filósofos somente são recebidas para serem devolvidas, pois Moore não sabe o que dizer; tudo depende do que o filósofo está querendo dizer. O Filósofo deve falar mais, deve precisar as intenções que tem ao afirmar suas proposições. Outras vezes Moore simplesmente as recusa, como absurdas ou ridículas.

É possível dizer que as afirmações que estão em conflito pertencem a classes diferentes? De um lado é certo que as proposições feitas pelos filósofos não são empíricas; de outro, baseados nelas, eles se acham, como faz Ayer na passagem acima, no direito de dizer que a forma de falar do cotidiano é imprópria. Imprópria para o quê? Uma resposta parece se impor aqui: imprópria para as exigências e finalidades da filosofia. O conflito entre o filósofo e Moore é assim aparentemente solucionado. A afirmação do filósofo seria apenas “um modo equivocado de dizer: “A expressão ‘ter por

²⁰¹ A passagem citada está no livro de Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge*, citado por Malcolm, no artigo que estamos discutindo. O sublinhado é meu. O tema da “certeza”, como se vê, entra na agenda dos grandes temas dos anos cinquenta.

²⁰² In: Malcolm, N. In: Schilpp, op, cit. p. 347

certo' não se aplica apropriadamente a proposições materiais." E por sua vez a reação de Moore ("Nós dois temos por certo que ...") seria

um modo equivocado de dizer: 'É um modo de falar apropriado dizer que temos por certo que neste quarto temos várias cadeiras, e seria um modo de falar impróprio (*improper*) dizer que somente acreditamos ou é improvável'.²⁰³

Com isso Malcolm quer dizer que há, sim, um conflito: o filósofo e Moore estão fazendo afirmações sobre a linguagem humana: "são afirmações linguísticas disfarçadas."²⁰⁴ Surge aqui um novo conceito, o de "afirmações linguísticas". De que se trata? Qual o contraste delas? Adiante veremos esse ponto. Por ora precisamos continuar perseguindo esse passo dado por Moore para refutar afirmações filosóficas, que consiste em dizer que a afirmação do filósofo vai contra a linguagem comum.²⁰⁵ Malcolm insiste que a linguagem comum é linguagem correta, afirmando que as formas comuns de falar não podem ser impróprias.

Se Moore representa a "fala comum", ele está certo, e o filósofo deveria considerar-se refutado. As respostas de Moore nos ofereceriam paradigmas de certeza absoluta, que poderiam ser aceitos se aceitamos o que Malcolm chama de "senso de linguagem":

O que sua resposta faz é nos dar um *paradigma* de certeza absoluta, da mesma forma que no caso anteriormente discutido [o caso do carteiro] sua resposta nos deu um paradigma de visão de algo que não era parte do próprio cérebro. O que sua resposta faz é apelar ao nosso senso de linguagem, faz-nos dar conta do extravagante e equivocado que seria dizer, quando estamos em uma sala, na qual vemos e tocamos cadeiras, que *acreditamos* que existem cadeiras, mas que não temos certeza. (...) A resposta de Moore nos recorda que, se uma criança que está aprendendo a língua chegasse a dizer, numa casa em que existem cadeiras, que é "altamente provável" que existam ali cadeiras, sorriríamos e corrigiríamos sua fala.²⁰⁶

²⁰³ In: Malcolm, N. In: Schilpp, op, cit. p. 354.

²⁰⁴ "Both the philosophical statement and Moore's reply to it are disguised linguistic statements". Malcolm, N. In: Schilpp, op, cit. p. 354.

²⁰⁵ Malcolm, in: Schilpp, op. cit. p. 349. Repito, trata-se do Moore imaginado por Malcolm.

²⁰⁶ Malcolm, N. In: Schilpp, op, cit. p. 354. Os itálicos são de Moore, o sublinhado é meu.

É possível que a passagem acima seja um dos berços do nascimento do “argumento do caso paradigmático”, que será considerado durante algum tempo como o principal procedimento metodológico desse grupo de filósofos. No início dos anos cinquenta, tanto o uso dessa expressão quanto a idéia que ela indica uma metodologia característica dos filósofos da linguagem comum estarão amplamente disseminados; segundo alguns críticos do movimento, o declínio da filosofia linguística coincidirá com o declínio desse tipo de argumento.²⁰⁷

As respostas de Moore ao filósofo têm duas características principais: o “apelo ao nosso senso de linguagem” e o oferecimento de paradigmas. O “apelo ao senso de linguagem” pode ser melhor compreendido por meio de outros aspectos desse artigo de 1942. Já o segundo aspecto – o oferecimento de paradigmas – gerou um tipo de argumentação, o “argumento do caso paradigmático” (e ainda do “ensino ostensivo”). Esses dois aspectos estão vinculados à fórmula, já em voga naquele tempo, do “lembrar usos”: se estamos passeando nas proximidades de um campo cultivado pode ser correto dizer que é provável que aquelas plantas sejam tomateiros, mas se nós mesmos plantamos as sementes e cuidamos diariamente delas e, diante deles, dizemos a mesma coisa, há algo de estranho ou ridículo na situação. A resposta de Moore à décima afirmação, “Não podemos ter por certa a verdade de nenhuma proposição sobre objetos materiais”, consiste em nos fazer lembrar a forma como usamos cotidianamente expressões como “ter por certo”, “altamente provável”. Moore nos faz lembrar que existem usos para essas expressões no contexto de afirmações empíricas e isso mostra que um filósofo como Ayer está errado quando diz que a noção de certeza não se aplica a esse tipo de afirmação. Malcolm projeta em Moore a técnica sugerida por Wittgenstein de recordar as formas segundo as quais uma expressão é correntemente usada; isso é feito de forma repetida no parágrafo de crítica a Ayer, no qual ele insiste, por três vezes, que a resposta

²⁰⁷ Se o texto de Moore pode indicar o surgimento do argumento, em 1957, o artigo de J. W. Watkins (em *Analysis*, 18-2, December, 1957) pode marcar o ocaso; seu título era “Farewell to Paradigm-Case Argument”. Watkins condenou ali o uso do argumento por Anthony Flew, Susan Stebbing (no caso das críticas a Eddington), C. K. Grant. Tyler Burge (1992), mencionando o artigo de Watkins, diz que “a discussão do argumento do caso paradigmático marca o ocaso do método.” Stanley Cavell abordou a questão em uma passagem na página 48 de *Claim of Reason*: “A força filosófica dos apelos a linguagem comum não depende da força de qualquer argumento desse tipo, como tanto os defensores quanto os que atacam a filosofia da linguagem comum parecem ter suposto algumas vezes.”

de Moore, baseada em nosso “senso de linguagem” nos lembra fatos sobre o aprendizado da língua pelas crianças, passeios pelo campo e usos comuns para a expressão “saber com certeza.”

A essência da crítica de Malcolm à afirmações como as de Russell e de Ayer poderia ser assim resumida: quando as trazemos de volta ao chão da linguagem comum, de onde elas saíram, elas perdem o aspecto paradoxal e revelam-se como truísmos; ao dizer, por exemplo, que não podemos ter por certa a verdade de uma proposição empírica, o filósofo está querendo se referir a um conceito *lógico* de certeza mas isso fica omitido na sentença.

O passo seguinte de Malcolm consiste em caracterizar a relação entre os conceitos de “homem comum”, aquele que fala essa “linguagem comum”, e o conceito de “uso comum de linguagem”. O fato de Malcolm afirmar que um uso comum de linguagem é sempre correto exige um esclarecimento sobre o que é o “uso comum” de modo a se evitar uma objeção banal: os homens comuns cometem muitos erros de julgamento em suas afirmações empíricas e assim a afirmação “linguagem comum é linguagem correta” pode dar a entender que os juízos cotidianos dos homens comuns seriam sempre corretos, o que seria absurdo.²⁰⁸ Se os homens comuns cometem erros de julgamento que se materializam em afirmações empíricas falsas, em que consiste o uso comum?

Malcolm responde essa pergunta por meio de três exemplos. O primeiro é a lembrança da situação na qual estamos equivocados sobre uma questão de fato. Por exemplo, há um momento na história da humanidade no qual os homens dizem que a terra é plana. Nesse caso, por meio de linguagem correta algo falso é afirmado e não há nisso nenhum problema. Um outro caso é aquele em que sabemos, em algum sentido, quais são os fatos. Por exemplo, estamos vendo um animal a uma certa distância. No entanto usamos “a linguagem errada para descrever aqueles fatos”.²⁰⁹ Isso seria uma situação de uso de linguagem incorreta, imprópria, errada. Isso ainda não é claro. Existem

²⁰⁸ Malcolm considera seriamente essa objeção – que parece ridícula – e procura respondê-la. Imagino que ele faz isso por causa de uma conexão possível entre “linguagem comum” e “bom senso”, ligação que um defensor da mesma precisa esclarecer em algum momento de sua defesa.

²⁰⁹ Malcolm, N. In: Schilpp, op. cit. p. 356.

situações nas quais o uso de linguagem incorreta é completamente banal, passível de correção empírica: Malcolm lembra o caso de duas pessoas que, diante de um animal, concordam com a descrição do mesmo, mas o chamam de nomes diferentes, de lobo e de raposa; um dos dois faz um uso incorreto de linguagem. Até aqui o erro e a correção são banais. Há um outro exemplo que Malcolm acredita ser semelhante ao que ocorre com as frases paradoxais dos filósofos que vimos acima. Uma das pessoas não apenas concorda que se trata de um lobo, mas “*está de acordo que um animal com essas características é comumente chamado de raposa*”.²¹⁰

Se ele continuasse a insistir que se tratava de um lobo veríamos como sua posição seria absurda. Ele estaria dizendo que, muito embora o outro homem estivesse usando, para descrever uma certa situação, uma expressão que é comumente usada para descrever esse tipo de situação, apesar disso o outro homem estava usando linguagem incorreta. O que faz com que essa afirmação seja absurda é que a linguagem comum é linguagem correta.²¹¹

Essa situação é criada por Malcolm para caracterizar o absurdo mais sutil das afirmações paradoxais dos filósofos que violam a linguagem comum. Quando um filósofo diz que o homem comum nunca percebe objetos materiais – sua mulher ou o gato – ele não está disputando sobre uma questão empírica. O filósofo concede que o homem comum pode continuar dizendo que está vendo o gato no colo de sua mulher, mas, apesar disso, ele diz que o homem comum não está vendo, de fato, um gato, senão apenas alguns dados sensoriais de um gato e de sua mulher. O filósofo está fazendo duas coisas: em primeiro lugar ele substitui a expressão “vejo minha mulher” pela expressão “vejo alguns dados sensoriais de minha mulher”; o filósofo pode fazer isso à vontade, diz Malcolm, desde que informe seus ouvintes sobre essa equivalência. O filósofo, no entanto, faz outra coisa: ele diz que o homem comum não vê, na verdade, um gato. Nesse momento, o filósofo está deixando implícito

²¹⁰ “...but furthermore agrees that that sort of animal is ordinarily called a fox”. Malcolm, N. In: Schilpp, op, cit. p. 357. O itálico é de Malcolm.

²¹¹ Malcolm, N. In: Schilpp, op, cit. p. 357.

que uma pessoa pode usar uma expressão comumente usada para descrever exatamente aquele estado de coisas e ainda assim a pessoa está usando uma linguagem incorreta.²¹²

Nesse momento do ensaio Malcolm faz uma generalização importante, na forma de uma afirmação sobre os ataques que a linguagem comum sofre nas mãos dos filósofos:

Uma coisa que levou os filósofos a atacar a linguagem comum tem sido a suposição que eles fazem que certas expressões da linguagem comum são auto-contraditórias.²¹³

Malcolm comenta essa afirmação em uma nota de rodapé, dizendo que essa suposição está por trás de todos os ataques à linguagem comum. Os filósofos que ele pensa que são atacados por Moore procedem da seguinte forma: eles afirmam, em bases não empíricas, que o uso de certas expressões do cotidiano sempre produz falsas afirmações. Isso somente poderia ocorrer se essas expressões fossem auto-contraditórias. Assim, “vejo minha mulher no jardim” seria uma expressão contraditória, pois o que eu estaria vendo seriam dados sensoriais. Os filósofos supõem, portanto, que nossas expressões comuns sobre a presença e a existência de coisas, relações temporais, certezas, podem ser auto-contradições. É nesse contexto que podemos situar o esforço de Malcolm em restaurar o espaço de direito da linguagem comum que está sendo atacado por filósofos como Russell, Ayer e Lewis.

O que é uma “expressão comum”? É, diz Malcolm, uma expressão que tem um uso comum, que tem usos efetivos comuns e isso quer dizer apenas que ela é correntemente usada para descrever um certo tipo de situação. Ela nem precisa ser efetiva e frequentemente usada, basta que seja uma expressão que se usaria para descrever situações de um certo tipo; se temos presente a lista de exemplos comentados no texto, gatos no capacho, mulheres no jardim e tomateiros no campo, é fácil ver que as nossas afirmações cotidianas desse tipo não podem, no cotidiano, ser formas impróprias de falar. Diante de qual regra ou norma elas seriam impróprias? Por outro lado, Malcolm entende

²¹² Malcolm, N. In: Schilpp, op, cit. p. 358. Não deixa de ser irônico esse recurso a Moore, que flertou abertamente com os *sense data*, para atacar os filósofos dos *sense data*.

²¹³ Malcolm, N. In: Schilpp, op, cit., 358.

que a afirmação “as expressões comuns não são auto-contraditórias” é uma tautologia; com ela estamos apenas dizendo que as expressões que fazem sentido no cotidiano fazem sentido no cotidiano. Ou seja, não podemos chamar essas expressões de “auto-contraditórias”. Quando um filósofo afirma que certas afirmações dos homens comuns são auto-contraditórias ele está fazendo uma interpretação incorreta de expressões usadas de modo não problemático no cotidiano.

Os ataques desses filósofos ao chão do cotidiano e do senso comum são conhecidos, mas devem estar presentes para que tenhamos uma melhor compreensão do horizonte de referência que venho sugerindo desde o primeiro capítulo deste trabalho. Um deles está no livro de C. I. Lewis, *Mind and the world-order*, de 1929. Na caracterização do método da filosofia, Lewis diz que ela consiste, por assim dizer,

no estudo que a mente faz de si mesma, em ação; e o método para isso é simplesmente reflexivo. Ela procura formular explicitamente aquilo que desde o início é nossa criação e posse.²¹⁴

A descrição parece inocente, mas há um “entretanto”.

Entretanto, eu não gostaria de dar a impressão que defendo a noção que uma tal análise é um assunto simples ou que ela exige apenas, para expressar isso em termos precisos, os princípios do senso-comum. Como tem sido frequentemente bem enfatizado, o senso-comum é, ele mesmo, uma metafísica ingênua e tal que frequentemente se desintegra quando examinada. Da mesma forma que a moralidade ingênua pode chegar a confundir-se diante do ataque dialético, assim as categorias da realidade do senso comum fracassam nos casos cruciais diante dos testes de consistência e acordo com a inteligência prática. (...) A filosofia não pode ser uma tradução verbalmente mais precisa do senso comum, nem uma generalização direta das práticas reais. Muito embora ela surja daquilo que está implícito na experiência, seus procedimentos devem ser críticos, não descritivos. Na medida em que ela é útil, deve assumir a função de aguçar e corrigir uma interpretação que já penetrou no tecido daquela experiência da qual é o dado. Os princípios lógicos visam substituir o

²¹⁴ Lewis, C. I. *Mind and the world-order. Outline of a theory of knowledge*. Dover Publications, New York, 1956, p. 18.

senso comum não crítico, a ética, nossa moralidade ingênua, e a metafísica, nossos juízos ontológicos não reflexivos.²¹⁵

O livro faz afirmações como essas: “... a verdade empírica nunca é mais do que provável” (p. x) “todo o conhecimento empírico é apenas provável” (p. 309). Em uma história da desqualificação do senso comum pela filosofia do século vinte, o livro de C. I. Lewis mereceria uma análise à parte, pela insistência na apresentação de uma teoria do conhecimento modelada sobre o dualismo dos dados dos sentidos e do esquema conceitual.²¹⁶

Voltemos a Malcolm. Ele oferece uma definição bastante peculiar para o “paradoxo filosófico”: “Um paradoxo filosófico afirma que sempre que uma pessoa usa uma certa expressão, o que ela diz é falso.”²¹⁷ Isso aconteceria por duas razões: a situação descrita pela expressão nunca ocorre ou a expressão é auto-contraditória.

Quais são as “expressões comuns”? Os exemplos fornecidos por Malcolm são: anterior, posterior, à esquerda de, encima, embaixo, é possível que, é provável que, é certo que, objeto material, ver um objeto material, ter uma alucinação. O exame desses exemplos é precedido por uma distinção entre dois tipos ou classes de expressões, estabelecida a partir do método de aprendizado de cada classe. De um lado estão as expressões que podem ser aprendidas mediante a simples compreensão do significado de expressões; de outro, as expressões listadas acima, cujo aprendizado, segundo Malcolm, depende de nossa exposição a uma grande quantidade de casos, de exemplos, de instâncias de aplicações verdadeiras dessas expressões. No primeiro caso, o aprendizado do significado pode ocorrer sem que se mostre um único exemplo de aplicação. No segundo caso, o ensino somente é possível mostrando-se exemplos de aplicações verdadeiras dessas expressões, isto é, mediante uma relação de trato ou familiaridade. O significado, nesse caso, é mostrado e apreendido mediante a exposição do aprendiz a uma diversidade de situações de aplicação:

²¹⁵ Lewis, op. cit. p. 18/9. O sublinhado na passagem sobre o senso comum é meu.

²¹⁶ Citei pela edição *Mind and the world-order. Outline of a theory of knowledge*. Dover Publications, New York, 1956.

²¹⁷ Malcolm, N. In: Schilpp, op. cit. p. 361.

A diferença é que, enquanto você pode ensinar a uma pessoa o significado da palavra “fantasma” sem mostrar a ela uma instância de aplicação verdadeira dessa palavra, você não pode ensinar a uma pessoa o significado dessas outras expressões sem mostrar a ela instâncias de aplicação verdadeira dessas expressões.²¹⁸

Malcolm parece querer apontar aqui para um espaço incontornável de comunidade de e na linguagem; falar uma língua natural implica um pertencimento ao que nos constitui como uma comunidade e que ao mesmo tempo nos obriga ao reconhecimento da alteridade daquilo que nos institui, um chão partilhado de sentido; é nesse espaço que ensinamos e aprendemos expressões, é diante dele que certas afirmações podem parecer paradoxais e estrangeiras. Os paradoxos podem então ser de dois tipos, os empíricos e os filosóficos. O paradoxo empírico é caracterizado pela existência de uma afirmação sobre fatos que vai contra aquilo que é considerado como bem estabelecido. Por essa razão, uma afirmação empírica pode ser paradoxal mas não falsa. As coisas se passam de outro modo no caso da filosofia. Quando uma proposição filosófica é paradoxal, isso ocorre porque ela afirma a impropriedade de uma forma de falar comum. O filósofo faz uma afirmação paradoxal: ele diz, por exemplo, que todas as afirmações empíricas são hipóteses. Essa não é uma forma comum de falar. Nunca diremos, diante de nosso gato no jardim, que a presença dele, ali na nossa frente, em plena luz do dia, é uma hipótese. É certo que o gato está ali. A língua comum é linguagem correta, e com a demonstração que se trata de uma expressão comum, estaríamos refutando o paradoxo.

Cabe perguntar aqui pela fonte de onde surge esse desejo filosófico de produção de afirmações paradoxais que afrontam o olfato linguístico. Malcolm entende que o filósofo está impressionado por uma certa “semelhança” (de família?) entre as afirmações empíricas que devemos chamar de “hipóteses” e as afirmações empíricas que devemos chamar de “verdades absolutamente certas”. Trata-se de diferentes tipos de afirmações mas elas partilham uma semelhança que consiste no fato que nem a “hipótese” nem a afirmação empírica “absolutamente certa” desfrutam de certeza lógica; a negação de

²¹⁸ Malcolm, N. In: Schilpp, op, cit. p. 359/360. Esta passagem do texto sobre o aprendizado de expressões seria o lugar do surgimento do chamado “argumento do ensino ostensivo” (*ostensive teaching argument*). Quem sugere isso é Oswald Hanfling, que igualmente sugere que o argumento do ensino ostensivo, diferentemente do PCA (*paradigm case argument*), não tem grande importância nessa história.

qualquer das duas afirmações não produz inconsistência. O filósofo, movido pelo desejo²¹⁹ de apontar essa similaridade, diz que todas as afirmações empíricas são hipóteses. O mesmo se passa com as afirmações sobre a ausência de certeza nas proposições empíricas. Trata-se aqui, sugere Malcolm, do exercício do “artifício linguístico de falar paradoxalmente.”²²⁰ Esse dispositivo é adotado pelo filósofo para que ele possa, por exemplo, enfatizar uma certa semelhança que nota, mesmo que isso implique o esquecimento de diferenças. Assim, os paradoxos dos filósofos são instrumentos usados para enfatizar similaridades ou diferenças.

Malcolm ilustra esse ponto com o tema da vagueza das palavras. No uso cotidiano sabemos que algumas expressões podem ser consideradas de significado vago. Por outro lado, há expressões que mesmo tendo significados claros e aplicáveis sem hesitação, são passíveis de vagueza; basta que imaginemos casos indecíveis também para elas, mesmo que poucos e raros. Diante disso podemos concluir, como filósofos, de modo paradoxal: “Todas as palavras são vagas”. Com essa manobra desautorizamos a forma comum de falar. É como se o filósofo estivesse realizando uma reforma da linguagem, uma reforma que abole, em especial, certas expressões relacionais por natureza: “vago” supõe o contraste com “claro”, “certo” supõe o “provável”. Se dizemos que todas as palavras são vagas, estamos eliminando o par “claro” e com isso a reforma da linguagem cria um paradoxo: a palavra “vago” tem que fazer o trabalho que antes era feito por seu par.

Quando o filósofo diz que todas as palavras são realmente vagas, ele está propondo que nós nunca mais apliquemos a palavra ‘claro’ novamente, isto é, ele está propondo que seu uso seja abolido.²²¹

Aqui volto a lembrar as passagens do *Livro Azul* discutidas no primeiro capítulo, na quais Wittgenstein aborda a estupefação metafísica produzida na pessoa que se defronta com certos divulgadores da ciência.. Alguns deles afirmam que o chão que

²¹⁹ Malcolm usa sete vezes a expressão “desire”. Como se isso não bastasse ele se refere às “tentações” às quais um filósofo como Moore não “sucumbe”: “Uma coisa impressionante sobre Moore é que ele nunca sucumbe a tais tentações.” Malcolm, N. In: Schilpp, op, cit. p. 365.

²²⁰ O “linguistic device of speaking paradoxically”, Malcolm, N. In: Schilpp, op, cit. p. 363.

²²¹ Malcolm, N. In: Schilpp, op, cit. p. 364. Esta passagem mostra que tanto Malcolm, Lazerowitz e Alice Ambrose partilham alguma versão da “teoria da proposta”.

pisamos não é sólido, pois a ciência descobriu que a madeira é constituída por partículas escassamente distribuídas no espaço. Wittgenstein talvez estivesse pensando nas afirmações feitas por Eddington no livro *The Nature of Physical World*. Ora, lemos no *Livro Azul*, “dizer, com base nisso, que o chão não é sólido é fazer um uso equivocado da linguagem.”²²² A razão é que o filósofo usa essa expressão como se pudesse suprimir sua antítese, sua oposição. A produção de enunciados metafísicos (e vale dizer aqui, no vocabulário de Malcolm, de enunciados paradoxais) é possível, entre outras formas, por meio desse pequeno grande truque, atormentador e aparentemente insolúvel. O trecho do *Livro Azul* lembrado acima permite ver no ensaio de Malcolm um exercício de exploração e projeção daquilo que ele aprendera com Wittgenstein; e ele projeta essas ideias nos textos de Moore.

O ensaio de Malcolm termina com algumas considerações sobre o papel de Moore na história da filosofia. Moore é saudado como o filósofo que

apoia-se na linguagem comum e a defende contra todo ataque, contra todo paradoxo. O filosofar da maioria dos mais importantes filósofos consistiu em repudiar mais ou menos sutilmente a linguagem comum. O filosofar de Moore consistiu principalmente em refutar os repudiadores da linguagem comum. (...) Compreender o quanto grande parte da filosofia consiste em ataques à linguagem comum, ao senso comum, e ver que a linguagem comum tem que ser correta, é ver a importância e a justificação da função destrutiva de Moore na filosofia.²²³

Essa passagem, no final do ensaio, na qual Malcolm fala “*dos ataques à linguagem comum, ao senso comum*” sugere que ele está tomando uma coisa pela outra, sugere uma

²²² “to say, on this latter ground, that the floor is not solid is to misuse language”. *The Blue Book*, p. 45.

²²³ Malcolm, N. In: Schilpp, op. cit. p. 365. Transcrevo o trecho final da citação em inglês: “To realize how much of philosophy consists of attacks on ordinary language, on common sense, and to see that ordinary language must be right...” Os itálicos são meus. Essa identificação entre linguagem comum e senso comum será analisada mais adiante. A partir do artigo de Bertrand Russell, “The Cult of “Common Usage” (*The British Journal for the Philosophy of Science*, III, n. 12, Fevereiro de 1953) ficarão consolidados os principais preconceitos contra a filosofia da linguagem comum. Nos artigos anteriores a esse ainda se encontra um tom de respeito nas críticas. A partir do escrito de Russell, em 1953 (e também do texto de Passmore, de 1954 (“Professor Ryle’s Use of ‘Use’ and ‘Usage’”, *Philosophical Review*, Vol. LXIII, 1954) e, em especial, dos artigos escritos por Friedrich Waismann na série intitulada “Analítico-Sintético”, publicada de junho de 1951 a março de 1953, temos o início do julgamento da nascente filosofia da linguagem comum. Tratarei desses pontos depois de tratar da crítica de Chisholm.

identidade, em algum sentido, entre linguagem comum e senso comum. Essa impressão é reforçada na sequência do argumento quando ele diz que

ninguém pode rivalizar com Moore como refutador porque ninguém teve um olfato tão apurado como o seu para os paradoxos. O extraordinariamente poderoso sentido de linguagem de Moore lhe permite detectar as mais sutis violações da linguagem comum.²²⁴

As refutações do Grande Refutador, feitas em nome do senso comum, podem ser vistas como também feitas em nome da linguagem comum.

Ao encerrar o artigo, Malcolm lembra de dois argumentos que poderiam ser levantados contra o método de refutação de Moore. Em primeiro lugar Moore parece não convencer o autor do paradoxo que ele cometeu um equívoco. Esse fracasso ocorre porque Moore não tornou manifesta a natureza linguística do paradoxo, sua natureza não-empírica. As respostas que Moore dá aos filósofos não esclarecem que os filósofos atacam as formas comuns de falar, desqualificando-as como incorretas sem que eles estejam em desacordo sobre os fatos empíricos, sempre que usamos as formas usuais de falar. Em segundo lugar, Moore não retorna às fontes das dificuldades filosóficas, ele não cura a perplexidade filosófica (“he does not succeed in curing the philosophical puzzlement which caused.”). Quanto a esse segundo aspecto, nada há a fazer, pois Moore é apenas um primeiro passo:

(...) dizer que a técnica de refutação de Moore é o primeiro passo essencial de um método filosófico completo não mostra adequadamente a importância do papel desempenhado por ele na história da filosofia. O grande papel histórico de Moore reside em que seguramente foi o primeiro filósofo que percebeu que toda afirmação filosófica que viola a linguagem comum é falsa, e, consistentemente, defendeu a linguagem comum de seus violadores filosóficos.²²⁵

Quais são os direitos da linguagem comum, que nos permitem falar sobre as infrações e violações das quais é vítima? O tema da reivindicação de direitos da linguagem e do homem comum em relação à forma de falar dos filósofos é abordado no

²²⁴ Malcolm, N. In: Schilpp, op, cit. p. 366.

²²⁵ Malcolm, N. In: Schilpp, op, cit. pp. 367/368.

artigo de Malcolm em conexão com o senso comum; por vezes, o leitor pode pensar que há uma identidade entre ambos; ou seria uma confusão? Afinal, a linguagem comum parece resumir-se a alguns casos de “expressões comuns”. Essa vinculação entre linguagem comum e senso comum nos obriga a ir um pouco mais adiante na companhia de Malcolm e Moore, para compreender melhor esse vínculo que parece ter causado mais danos do que benefícios para o fugaz prestígio da filosofia da linguagem comum.

2.2.2. Defendendo o Senso Comum

Malcolm, como vimos, ofereceu um entendimento de Moore no qual “linguagem comum” e “senso comum” são, em algum sentido, equiparados. A caracterização dessas expressões não foi muito precisa. Malcolm aproximou o senso comum da atitude de uma pessoa desprovida de sofisticação filosófica, que vê gatos e mulheres no jardim e que entende que uma afirmação empírica qualquer é certa; o filósofo é aquele que denuncia esses equívocos do senso comum. O leitor sente-se autorizado a identificar linguagem e senso comum pois no núcleo do argumento de Malcolm está a afirmação que grande parte da filosofia “consiste em ataques à linguagem comum, ao senso comum”, e que “linguagem comum é linguagem correta”. A noção de “linguagem comum” acaba sendo reduzida a um conjunto de observações sobre a gramática lógica de umas poucas expressões de tipo relacional e epistêmico. No entanto, o custo dessa aproximação entre linguagem comum e senso comum será alto, como veremos.

Em “Defendendo o Senso Comum” (de 1949),²²⁶ Malcolm leva em conta apenas dois ensaios de Moore: “Uma defesa do senso comum” (de 1925) e “Prova do mundo exterior” (de 1939). Do primeiro, Malcolm transcreve alguns dos famosos truísmos de Moore, como, por exemplo, “existe presentemente um corpo humano vivo, que é meu corpo”, “a terra existiu há muitos anos antes que meu corpo nascesse”, “eu sou um ser humano”, etc. Ao final da lista, Malcolm acrescenta que Moore disse, sobre cada um desses truísmos: “Sei, com certeza, que são verdadeiros”. A seguir, no que diz respeito ao escrito “Prova do Mundo Exterior”, Malcolm se reporta à “prova perfeitamente rigorosa”

²²⁶ A lembrança do ano de publicação do ensaio pode ser relevante para a investigação de alguns aspectos que cercam a elaboração de *Sobre a Certeza*. Em julho de 1949 Wittgenstein foi aos Estados Unidos e Malcolm apresentou a ele os argumentos desse artigo.

oferecida por Moore para a existência de “coisas exteriores a nós”, cujo alicerce é igualmente o fato de que Moore alega saber com certeza certas coisas, como o fato de haver uma mão em certo lugar e momento. Esse ensaio de Malcolm contrasta fortemente com o anterior, no qual Moore foi apresentado como o campeão do fino faro filosófico contra os violadores da linguagem comum. Agora, em 1949, Malcolm diz que há algo errado com as afirmações feitas por Moore. Precisamos ter presente que os dois ensaios de Moore analisados por Malcolm já eram de amplo conhecimento quando ele publicou, em 1942, “Moore e a linguagem comum” e ali Moore foi elogiado por seu “senso de linguagem”. Temos um problema, então: Moore não mudou uma vírgula de suas posições no período considerado; só nos resta perguntar pelas mudanças na posição de Malcolm. O que ele encontrou nesses artigos em 1949 que não viu em 1942?

O título do artigo de Malcolm – “Defending Common Sense” – é intrigante. O leitor pode pensar em uma defesa do senso comum e não estará enganado. Malcolm continua defendendo, em algum sentido, o senso comum, mas nesse trabalho ele apresenta restrições à defesa apresentada por Moore. Aqui, ao contrário do que fez no escrito anterior, Malcolm sustenta que Moore, nos argumentos em defesa do senso comum, faz um uso equivocado de algumas expressões; para usar o jargão da época, Moore vai contra a linguagem comum. O que estaria errado nas alegações de Moore, de acordo com Malcolm, é que ele “usou impropriamente as expressões ‘eu sei, ‘sei com certeza’, ‘é certo, ‘tenho evidencia conclusiva’.” O erro de Moore consiste em usar essas expressões, nesses ensaios, de forma contrária aos seus usos comuns e corretos.

Quero mostrar que o uso de Moore dessas expressões, como ilustrada naqueles ensaios, é contrário ao seu uso comum e correto.²²⁷

Essa linha de argumentação, como já disse, contrasta fortemente com aquela apresentada em 1942. Veremos, mais adiante, o custo dessa mudança de enfoque para o nascente prestígio da FLC.

Qual seria o uso correto dessas afirmações? Para responder essa questão, Malcolm lembra que Moore, em uma palestra para a Academia Britânica, em uma sala bem

²²⁷ Malcolm, N. “Defending Common Sense”. In: *The Philosophical Review*, May, 1949, p. 202.

iluminada, diante do público, sacudiu sua mão direita e disse que *sabia* que “aqui está uma mão”. Essa afirmação, diz Malcolm, implica que é correto, em circunstâncias semelhantes, dizer uma frase como essa: “Eu sei que aqui está uma mão”. Seria, portanto, correto que uma pessoa que está segurando uma caneta na frente de outra, em uma sala bem iluminada, dissesse: “Eu sei que estou segurando uma caneta”. Temos aqui, diz Malcolm, um uso equivocado da expressão “saber”. E qual seria o uso correto da expressão? Para indicá-lo ele oferece uma elucidação baseada em três exemplos. No primeiro algumas pessoas caminham por uma campina em meio a uma densa neblina e alguém pergunta se um certo objeto que vai se delineando à frente é uma árvore ou uma cabine telefônica. No segundo exemplo as pessoas estão assistindo a uma peça ao ar livre; no palco há um cenário com árvores finamente pintadas; o local está cercado por árvores. Alguém pergunta se uma das árvores, em uma extremidade do palco, é pintada ou é real. No terceiro exemplo, estamos examinando um sabugueiro e surge a dúvida sobre se é uma árvore ou um arbusto. Nesses três casos seria correto alguém afirmar que “sabe”, “sabe com certeza”, “está certo”, “tem a evidência conclusiva” que se trata de uma árvore. Em todos esses casos podem ser levados a efeito certos procedimentos: chegar mais perto, ver o vento movimentar as folhas, consultar um botânico. Malcolm extrai desses casos as características comuns: em todos eles há uma dúvida a ser removida; em todos os exemplos o autor da afirmação “eu sei que se trata de uma árvore” pode oferecer uma razão para o que diz; e em todas as situações é possível imaginar uma investigação que pode resolver a dúvida em questão.

Vamos observar algumas características comuns a esses três casos: (1) Há, em cada caso, uma questão em pauta e uma dúvida a ser removida. (2) Em cada caso a pessoa que afirma ‘Sei que isto é uma árvore’ é capaz de dar uma razão para sua afirmação. (3) Em cada caso há uma investigação que, se for levada adiante, resolveria a questão em pauta. Quero mostrar que todas essas três características estão faltando quando Moore diz em um contexto filosófico ‘Sei que isto é uma árvore’.²²⁸

Em primeiro lugar, diz Malcolm, estas características estão ausentes no “contexto filosófico” do proferimento de Moore. Na sala de conferências onde ocorreu a palestra de

²²⁸ Malcolm, N., op. cit, p. 203.

Moore não havia nada que sugerisse dúvidas, razões ou investigações ulteriores sobre a mão de Moore:

O ponto é que ele teria escolhido proferir a sentença ‘Sei que aqui está uma mão’ em circunstâncias onde não havia sequer qualquer *questão* sobre se havia uma mão onde ele apontou. Apenas esse fato sobre seu uso da sentença ‘Sei que aqui está uma mão’ seria suficiente para se concluir que Moore não está fazendo um uso comum daquela sentença.²²⁹

Se não há nenhuma dúvida a ser levantada (não circula um boato sobre a mão de Moore ser artificial, por exemplo), de que se trata, então? Precisamos admitir que Moore pensa que está diante de um oponente que tem um outro tipo de dúvida. Diante dele está o filósofo que tem uma dúvida filosófica e não uma dúvida comum. A diferença entre ambas é simples: uma dúvida filosófica, uma questão ou pergunta filosófica, é aquela que é levantada ou feita “em circunstâncias onde não há nenhuma *dúvida* e nenhuma pergunta sobre se tal e tal é verdadeiro.”²³⁰ E se o oponente de Moore tivesse ao menos a dúvida sobre estar sonhando ou acordado? Parece que não é esse o caso, argumenta Malcolm, pois a diferença entre a dúvida comum e a dúvida filosófica é que na primeira situação há algo que podemos fazer para tirar a nossa dúvida e no segundo caso nada pode ser feito. Se uma pessoa estivesse em dúvida (comum) sobre estar acordado ou dormindo, diante da lareira, esfregaria os olhos, colocaria as mãos no fogo, perguntaria ao vizinho no apartamento ao lado. Quando uma pessoa tem uma dúvida filosófica não toma nenhuma dessas atitudes. As ações que mostrariam que ela estaria resolvendo uma dúvida comum seriam exatamente as mesmas que mostrariam que não se trata de uma dúvida filosófica.

O que aconteceria se o oponente de Moore estivesse em dúvida sobre estar ou não alucinando árvores? Ora, as dúvidas filosóficas sobre sonhos ou alucinações têm a mesma característica de desvinculação de contexto ou situações que, como diz Malcolm, as possam estragar:

²²⁹ Malcolm, N., op. cit, p. 204.

²³⁰ Malcolm, N., op. cit, p. 204. Thompson Clarke dirá mais tarde, em seu seminal ‘The Legacy of Skepticism’, que a dúvida filosófica está livre das condições de sentido que governam as dúvidas que temos na vida cotidiana. Ver “The Legacy of Skepticism”, *Journal of Philosophy*, LXIX, 20, Nov., 9, 1972.

o uso de um objeto como um exemplo para apresentar sua dúvida filosófica está prejudicado para ele se *há* qualquer dúvida acerca do que o objeto é.²³¹

Por essa razão o fato de alguém ter uma dúvida filosófica sobre estar alucinando não implica ter dúvida sobre estar alucinando. Nesse ponto da argumentação fica cada vez mais claro o lugar para onde Malcolm está deslocando Moore: longe de ter dúvidas comuns, Moore tem dúvidas filosóficas e faz usos filosóficos das expressões, a saber, usos que se afastam daquilo que no texto é chamado de “uso natural”²³² de expressões da linguagem comum.

O que faz falta nesses casos é um contexto comum onde algo extraordinário ocorra para justificar o uso de sentenças como “sei que ali está uma árvore”; tal “uso natural” supõe também que a pessoa que afirma uma tal sentença aceita entrar no jogo de dar e pedir razões. Seria inteiramente natural, na ocorrência de um contexto comum que criasse a cena para a afirmação, que o ouvinte perguntasse como é que o outro sabe que ali está uma árvore ou sua mão. O interlocutor forneceria alguma razão ou evidência como, por exemplo, que não são procedentes os rumores que dizem que ele havia implantado uma mão artificial no antebraço, que o outro poderia tocá-la, etc. O trecho citado acima do artigo de Malcolm remete diretamente a uma passagem de “Prova de um Mundo Exterior”, de Moore, quando este se pergunta: “Mas como vou provar agora que ‘Aqui está uma mão e que aqui está outra’? Não acredito que possa fazê-lo.”²³³ Moore pode saber coisas que não pode provar, como ele mesmo repete em “Uma Defesa do Senso Comum”:

Estamos todos, penso, nessa estranha posição que *sabemos* de fato muitas coisas, em relação às quais sabemos também que precisamos ter evidências para elas, e

²³¹ Malcolm, N., op. cit. p. 205.

²³² A expressão “uso natural” (*natural use*) ocorre repetidas vezes no artigo e é uma alternativa a “uso comum” (*ordinary use*).

²³³ Moore, G. E. “Prova de um mundo exterior”. In: *Escritos Filosóficos*. Tradução de Pablo Ruben Mariconda. Ed. Abril, São Paulo, 1974, p. 360.

ainda assim não sabemos *como* sabemos, isto é, não sabemos qual era a evidência.²³⁴

Existem, certamente, situações cotidianas nas quais sabemos algo que não podemos provar, mas, mais uma vez, o “contexto filosófico” (a expressão é de Malcolm) onde Moore estaria situado é considerado “muito diferente”. No contexto filosófico a evidência válida no cotidiano é “totalmente irrelevante”:

O contexto filosófico no qual Moore diria ‘sei que isto é uma árvore’ é muito diferente. Muito embora o oponente de Moore pergunte ‘Como você sabe que isto é uma árvore?’, não há nada que ele *chamaria* de uma prova que isto é uma árvore. Não há mesmo nada que ele chamaria de uma *razão* para dizer que isso é uma árvore. Seria despropositado para Moore dizer para ele, ‘Eu sei que isto é uma árvore porque eu vejo que isto é uma árvore’; ou dizer ‘sei que isto é uma árvore porque a vejo, de forma clara e próxima.’ No contexto filosófico, essas observações seriam inteiramente irrelevantes. Se Moore dissesse, ‘Sei que de fato vejo uma árvore e não estou sofrendo de alucinação, porque exatamente agora vi minha mulher surgir no lugar para onde estou olhando e ouvi ela dizer “Preciso enfeitar aquela árvore”’, a resposta filosófica seria, ‘Isto não é uma razão, porque pode fazer parte de sua alucinação que você viu e ouviu sua mulher.’ Não há nada, na verdade, que Moore possa oferecer em defesa de sua afirmação ‘Sei que isto é uma árvore.’ Não há nada que naquele contexto possa ser chamado de ‘prova’ ou de ‘razão’ ou de ‘evidência’ para aquela afirmação. Segue-se disso que o uso que Moore faz de ‘saber’ naquele contexto está afastado de seu uso comum. Na fala cotidiana somos relutantes em dizer que alguém *sabe* que tal e tal é verdade se ele não pode dar alguma razão ou alguma evidência para dizer que tal e tal é verdade. Se ele não pode oferecer nenhuma razão ou evidência, então somos inclinados a dizer que não deveria ter dito que ele *sabia* que tal e tal é verdade. O uso filosófico que Moore faz de ‘saber’ quebra essa conexão entre o uso comum da palavra ‘saber’ e o ser capaz de dar uma *razão*.²³⁵

²³⁴ Moore, G. E. Uma Defesa do Senso Comum. In: *Escritos Filosóficos*. Tradução de Pablo Ruben Mariconda. Ed. Abril, São Paulo, 1974, p. 318.

²³⁵ Malcolm, N., op. cit., p. 210. Os sublinhados são meus.

Fica assim estabelecida uma contraposição entre dois “contextos”: de um lado, os “contextos normais de dúvida”, de outro, os “contextos filosóficos”, nos quais “não há, portanto, um *conceito* de prova”, ou de razão, ou de evidência:

No contexto filosófico, qualquer um que diga ‘sei que isto é uma árvore, muito embora não possa provar isso’, está tentando encaixar o conceito de conhecimento em um contexto no qual não há conceito de *prova*.²³⁶

O divórcio entre o conceito de conhecimento e o conceito de prova surge com a violação da lógica da linguagem comum. Afinal, nos contextos comuns de uso de “saber” há sempre uma possibilidade de investigação para decidir a questão:

Em todo contexto comum a afirmação ‘sei que isto é uma mão’ implica que há uma investigação apropriada que poderia, se fosse feita, decidir aquele ponto particular que está em questão. Uma coisa surpreendente sobre o contexto filosófico no qual Moore diria ‘sei que isto é uma mão’ é que sua sentença não está conectada com qualquer *investigação*.²³⁷

Aqui Malcolm volta a mencionar a passagem de “Prova do Mundo Exterior” na qual Moore reconhece esse ponto mas afirma que ele não acredita que exista alguma investigação a ser feita: “Como vou provar agora que “Aqui está uma mão e aqui está outra”? Não acredito que possa fazê-lo”.²³⁸ E Malcolm comenta: “De fato ele não pode. A razão pela qual ele não pode é que não há uma investigação a ser feita.” Pois se trata, insiste Malcolm, de uma “questão *filosófica*.”²³⁹

Como ficamos? O que Moore pensava estar fazendo quando agitou suas mãos e disse o que disse? Sendo um falante nativo de inglês ele sabia que

²³⁶ Malcolm, N., op. cit, p. 210/11.

²³⁷ Malcolm, N., op. cit. p. 212.

²³⁸ Moore, “Proof”, cf. Malcolm, N., op. cit. p. 212.

²³⁹ Malcolm, N., op. cit, p. 212.

o uso cotidiano de ‘saber’ e ‘prova’ estão ligados de tal modo que, se faz sentido afirmar que ‘*sei* que tal e tal é verdade’, também faz sentido pedir uma *prova* que tal e tal é verdade.²⁴⁰

Aqui, diz Malcolm, a falta de precisão está ao lado de todos aqueles que pensam, incluindo o próprio Moore, que faz sentido pensar-se em provas:

A coisa acurada a ser dita é que não faz sentido perguntar-se por uma prova em tais circunstâncias.²⁴¹

Moore pensou que fazia sentido perguntar por uma prova e ficou preocupado ao não ser capaz de oferecê-la. Diante disso ele foi levado a afirmar que *sabia* algo que ele mesmo não podia provar; se ele estava querendo atacar os cétricos, o tiro teria saído pela culatra, pois os cétricos poderiam retrucar: se você não pode provar, você não sabe. Ocorre que Moore, nessa descrição de Malcolm, está falando (sem que saiba disso?) filosoficamente, e, portanto, está dispensado das provas. Ou melhor: a exigência de provas é feita na forma gramatical de um pedido, mas não devemos nos deixar enganar por ela; devemos nos perguntar pela função:

a sentença ‘Prove que aqui está uma mão’ tem a forma gramatical de um pedido, mas naquelas circunstâncias ela não *funciona* como um pedido.²⁴²

Qual é, então, a função da sentença? Qual é a natureza de uma “investigação filosófica” conceitualmente descomprometida com um regime qualquer de provas? Aqui, investigação

significa algo muito diferente. Há um certo número de argumentos filosóficos que parecem provar que não se pode nunca saber com toda certeza, ‘para além de toda possibilidade de dúvida’, que qualquer afirmação como ‘Aqui está uma mão’ é verdadeira. O exame desses argumentos é uma investigação filosófica e se trata de um trabalho de grande dificuldade e importância. Mas mesmo que tivéssemos sucesso em refutar todos esses argumentos, não teríamos provado que “Aqui está uma mão” é verdadeiro. O que queremos dizer ao provar que algo que vemos é uma

²⁴⁰ Malcolm, N., op. cit. p. 213.

²⁴¹ A saber, as circunstâncias do proferimento de Moore. Malcolm, N., op. cit. p. 213.

²⁴² Malcolm, N., op. cit. p. 213.

mão não é uma atividade filosófica. Seria uma atividade filosófica mostrar que nenhuma das razões oferecidas por vários filósofos para dizer que ninguém pode saber tal coisa como “Aqui está uma mão” é uma boa razão. Nós não teríamos provado, portanto, que em qualquer caso particular, quando dizemos ‘Aqui está uma mão’, estávamos certos. Provar isso não seria, de modo nenhum, fazer filosofia.²⁴³

Uma investigação filosófica pode consistir, portanto, no exame dos argumentos que dizem que nunca podemos saber nada com certeza; o resultado dessa investigação nunca nos levaria a poder provar que enunciados como “Aqui está uma mão” são verdadeiros. Ao dizer que não podia provar que ali estava sua mão, Moore dava a impressão que não podia levar adiante os métodos de prova convencionais, adequados para as situações do cotidiano. A verdade, para além do que poderia parecer, é que o exemplo produzido por Moore deveria ser visto como um caso idêntico, por certo aos demais truísmos do autor, no qual as ações e os procedimentos usuais de provar são irrelevantes:

A verdade do caso era que todas aquelas ações e procedimentos eram irrelevantes para aquele contexto.²⁴⁴

É aqui que Moore precisa ser reescrito, diz Malcolm, pois ao invés de dizer que não podia provar tal coisa, Moore devia ter dito coisa bem diferente:

Ao invés de dizer ‘Não posso provar que “aqui está uma mão”’, teria sido mais exato ter dito, ‘Esta é uma situação na qual a palavra “prova” não tem um uso correto.’ Numa tal circunstância nem é correto dizer, ‘Não posso provar que isto é uma mão’ nem dizer ‘Eu posso provar isso.’ (...) Uma parte essencial do uso de ‘saber’, tanto quanto de ‘prova’, é que está ligado a uma investigação. A afirmação ‘Sei que isto é uma mão’, em seu significado comum, implica que há um modo de investigação, uma atividade de descoberta, um procedimento de pesquisa que, se fosse levado a efeito, resultaria em uma prova que ‘Isto é uma mão’.²⁴⁵

O que se pode dizer em tal circunstância? A situação é essa: um homem que tem uma dúvida filosófica sobre se aquilo que ele está vendo é uma árvore não tem nenhuma

²⁴³ Malcolm, N., op. cit. p. 213-14. Sublinhados meus.

²⁴⁴ Malcolm, N., op. cit. p. 214.

²⁴⁵ Malcolm, N., op. cit. p. 214.

dúvida que se trata de uma árvore. Podemos concluir que quando temos uma dúvida filosófica de fato não temos nenhuma dúvida?

Essa afirmação pode facilmente enganar, porque ela faz com que o caso pareça ser esse – que quando um homem tem uma dúvida filosófica ele não tem, de fato, qualquer dúvida, muito embora ele pudesse ter uma dúvida.²⁴⁶

O tipo de circunstâncias que Malcolm tem em mente no contexto da afirmação de Moore é caracterizado apenas negativamente: não há uma dúvida em particular, não há uma razão a ser dada, não há uma investigação a ser feita. Tratar-se-ia de uma diferença *categorial*. É isso que podemos concluir do exemplo oferecido: seria “análogo” (a expressão é de Malcolm) a se dizer que um certo automóvel não é inteligente. Dizer isso não implica ter a esperança que os próximos automóveis o serão e sim que apenas dissemos algo sem sentido, fizemos um uso equivocado do predicado. Quando vemos um filósofo expressar uma dúvida (filosófica) sobre se ele está diante do calor de sua lareira, não devemos dizer nem que ele duvida nem que ele não duvida pois essas duas afirmações incorreriam em um uso equivocado da expressão “saber”.

As circunstâncias nas quais Moore diz coisas como “Sei que aqui está uma mão” e “Sei que sou um ser humano” acarretam uma consequência importante: as “proposições de Moore”, são tais que nelas desaparece a polaridade das proposições de conhecimento, a contingência delas poderem ser ou verdadeiras ou falsas. Os usos normais do verbo “saber” ou “conhecer” – a “linguagem correta” para esses verbos - ocorrem em contextos que sempre permitem a situação oposta: “‘Ou eu sei ou não sei’ é uma *regra* que se aplica a essas expressões quando elas ocorrem em seus contextos normais.”²⁴⁷ Dizer que sabemos algo mesmo que seja “sei que sou um ser humano” exige um contexto de uso no qual existe a possibilidade da negação e isso é perfeitamente imaginável. O exemplo de Malcolm é o de um homem que desmaia e acorda no escuro, em estado de confusão e não consegue sentir o próprio corpo; recorda-se da queda e pergunta-se sobre sua situação. Nesse cenário há sentido na afirmação, ela não causa estranheza ou perplexidade naquele que a ouve. Mas quando Moore diz “sou um ser humano” ele não está cercado por um

²⁴⁶ Malcolm, N., op. cit. p. 216.

²⁴⁷ Malcolm, N., op. cit, p. 218. O itálico é meu.

cenário parecido. A regra (Malcolm fala em “lei da lógica”) que vale para as expressões de conhecimento “ou eu sei ou não sei” fica suspensa quando estamos diante de contextos não-naturais: “... quando essas expressões ocorrem em contextos não naturais, tal regra não mais se aplica.”²⁴⁸

Com isso chegamos à conclusão polêmica do ensaio:

Sustento, portanto, que Moore não estava, de nenhum modo, defendendo o ‘senso comum’ quando ele declarou ‘Sei com certeza’ que ‘existe presentemente um corpo humano vivo que é o *meu* corpo (...)’. As afirmações de Moore não pertencem, de nenhuma forma, ao ‘senso comum’, isto é, à linguagem comum. Elas envolvem um uso de ‘saber’ que está radicalmente afastado do uso comum. (...) Moore queria atacar todos aqueles filósofos que sustentam concepções das quais se segue que nenhum ser humano sabe que ele é um ser humano e que nenhum ser humano sabe, como verdadeira, qualquer proposição como ‘Aqui está uma mão’. Moore, para seu eterno crédito, viu que seria um uso equivocado da linguagem, para ele, dizer (escrevendo em seu escritório), ‘Eu não sei que sou um ser humano’, ou dizer (sustentando sua mão diante de si mesmo), ‘Eu não sei que isto é uma mão’. Portanto, ele afirmou, de forma decidida, ‘Eu *sei* que sou um ser humano’, ‘Eu sei que isto é uma mão’. Ele não viu que essas afirmações também são um uso equivocado da linguagem.²⁴⁹

O que podemos dizer em uma comparação preliminar dos artigos de 1942 e de 1949? Malcolm continua identificando “senso comum” e “linguagem comum”; a expressão “linguagem correta” (e seus correlatos: “uso comum e correto”, “uso natural da linguagem”, “seria natural dizer...”, “não seria natural dizer”, “o sentido comum das palavras”, “teria sido mais correto dizer ...”, “uso equivocado de expressões”, “uso normal” “regra [de uso]”) continua sendo o cavalo de batalha de Malcolm. A diferença é que agora Moore é acusado de afastar-se do “senso comum” e da “linguagem correta” ao violar a lógica de uso do verbo “saber”; a violação cometida por Moore tinha como alvo os mesmos filósofos de sempre: aqueles que dizem que nunca podemos saber coisas como “Aqui está uma mão”. Diante deles, Moore faz duas coisas: agita sua mão e

²⁴⁸ Malcolm, N., op. cit., p. 218.

²⁴⁹ Malcolm, N., op. cit, p. 219/20.

acrescenta que sabe que ali está uma mão. Este “saber” é um uso equivocado da linguagem, conclui Malcolm.

2.3. O caso contra a linguagem comum: réplicas e tréplicas

Os artigos de Malcolm tiveram uma ampla repercussão. A lista dos principais trabalhos que repercutem esses (e outros textos dele) textos inclui os seguintes autores e artigos:

- Max Black, “Speaking with the vulgar”, publicado em *The Philosophical Review*, em novembro de 1949;
- J. L. Cobitz, “The appeal to ordinary language”, publicado em *Analysis*, em 1950;
- Roderick Chisholm, “Philosophers and Ordinary Language”, publicado em *The Philosophical Review*, em 1951;
- C. D. Rollins, “Ordinary Language and Procrustean Beds”, publicado em *Mind*, em abril de 1951;
- Kurt Baier, “The Ordinary Use of Words”, publicado nos *Proceedings of the Aristotelian Society (1951-52)*,²⁵⁰
- Friedrich Waismann, “Analytic-Syntetic”, uma série de artigos publicados em *Analysis*, entre dezembro de 1949 e março de 1953.²⁵¹

²⁵⁰ Anthony Flew, na introdução de *Logic and Language, Second Series*, faz uma descrição do panorama filosófico da época (1953). Ele escreve que as concepções daqueles filósofos que se ocupam com a elucidação dos usos comuns da linguagem tem sido objeto de controvérsias consideráveis e calorosas. Ele oferece como exemplo disso os trabalhos de Kurt Bayer, Wisdom e Malcolm. As principais objeções são essas: não existiriam coisas como usos comuns ou padronizados, na medida em que não existiriam padrões de correção absolutos e normativos; e não faria parte da atividade filosófica interessar-se pelo uso comum das palavras. Flew faz uma defesa, dizendo que se a primeira objeção fosse correta seria difícil explicar como as pessoas podem se comunicar; e quanto à segunda, lembrando o texto de Austin “Outras Mentes”, ele pergunta como poderíamos investigar o conceito de conhecimento senão estudando as várias formas corretas de emprego da expressão.

²⁵¹ A série foi assim publicada: No Volume 10/2 – Dezembro de 1949: “1. What is ‘analytic?’” e 2. “Logical and idiomatic equivalence; definition and substitution licence”; no Volume 11/2 – Dezembro, 1950: “3. More about ‘definition’ and ‘analytic?’”; no Volume 11/3, de Janeiro, 1951, “4. Contingent and necessary”; no volume 11/06 – Junho de 1951, “Ordinary Language”; esse título, “Ordinary Language”, permanece como título do texto contido no Volume 13/1- Outubro de 1952 e de parte do texto contido no Vol. 13/4, Março de 1953; a série termina nessa publicação, com o trecho “6. The I – and It – aspect”. Nesta série de seis artigos Malcolm é criticado a partir da quarta seção. O alvo de Waismann é o texto de Malcolm de 1940, “Are necessary propositions really verbal?”, publicado em *Mind*, em 1940.

- P. L. Heath, “The appeal to ordinary language”, publicado em *The Philosophical Quarterly*, em Janeiro de 1952;
- D. Woozley, “Ordinary Language and Common Sense”, publicado em *Mind*, em 1953;
- V. C. Chappel, “Malcolm on Moore”, publicado em *Mind*, 1961.²⁵²

Um dos primeiros artigos inteiramente dedicados às defesas de Malcolm é o de J. L. Cobitz, “The Appeal to Ordinary Language”; o título é um dos jargões, tanto positivo quanto negativo, que será usado para caracterizar um grupo de filósofos que Cobitz chama de “wittgensteinianos”. Esses filósofos, diz Cobitz, “reivindicam a proteção do pobre, inocente, maltratado senso comum”²⁵³ Cobitz faz uma interessante descrição da posição de Malcolm:

Wittgensteinianos como Malcolm são intrigantes pois eles conscientemente repudiam e são repelidos pelo esporte epistemológico. Apesar disso eles parecem derivar um imenso prazer em importunar aqueles que gostam de jogar esse jogo. Os wittgensteinianos gostariam de terminar o jogo porque eles realmente acham que não vale a pena jogá-lo. Mas para tentar terminar o jogo eles recorrem a truques ilícitos.²⁵⁴

O truque de Malcolm, na descrição de Cobitz, consiste no uso de uma definição de “linguagem comum” que oculta dois sentidos nos quais é possível “ir contra a linguagem comum”. Por meio de uma comparação com o jogo de xadrez, Cobitz distingue entre o mau lance no jogo, que é fruto da pouca habilidade e o movimento que não é permitido pelas regras. Um filósofo como Russell comete lances extravagantes em seu jogo epistemológico mas não é o bobo que Malcolm insinua. Russell é apenas um excêntrico que condena a linguagem comum porque acredita que ela é a linguagem do realismo

²⁵² Essas posições de Malcolm foram ainda discutidas em outras publicações como a de Jacques Bouveresse, *Le Mythe de L'Interiorité*, no número especial da *Revue Internationale de Philosophie* dedicado ao tema do senso comum (n. 158, de 1986), no livro de Alan White, *G. E. Moore. A Critical Exposition*. Oxford, Blackwell, 1958, no livro de Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Clarendon Press, 1984, e ainda em Thomas Baldwin, *G. E. Moore*, Routledge, 1990.

²⁵³ Cobitz, J. L. “The appeal to ordinary language”. In: *Analysis*, 1950, p. 9-11.

²⁵⁴ Cobitz, op. cit, p. 10. Ele parece identificar uma certa inconformidade dos filósofos da linguagem comum em relação à centralidade da epistemologia na filosofia.

ingênuo. E o realismo ingênuo não resiste às descobertas da física moderna.²⁵⁵ Se Russell vai contra a linguagem comum é porque apresenta uma descrição alternativa e excêntrica da percepção humana e isso não constitui um lance proibido no jogo epistemológico. Se Malcolm pretende usar o “senso comum” para condenar Russell deve explicar de onde tirou a licença para tanto:

para os usuários da linguagem que são cumpridores da lei, as excentricidades verbais de Russell são certamente uma chateação mas não há nada nos estatutos que permita legalmente tentar-se, e, muito menos, condená-lo por contravenções.²⁵⁶

Um dos mais enérgicos ataques à ainda não batizada “filosofia da linguagem comum” ocorreu na série de artigos escrita por Friedrich Waismann, “Analytic-Synthetic”. Até o terceiro trabalho da série, que começou a ser publicada em dezembro de 1949, Waismann ocupa-se com o exame dos conceitos de “analítico-sintético” a partir de Kant, em um aparente trabalho de revisão e crítica sem um alvo preciso; nos primeiros textos as menções aos filósofos simpatizantes de Wittgenstein são, por assim dizer, neutras; a partir do quarto artigo, publicado em junho de 1951, alguns desses filósofos passam a ser discutidos; Waismann menciona textos de Alice Ambrose, John Wisdom, Gilbert Ryle, Moore e Norman Malcolm; a partir da metade da série Waismann concentra sua atenção em um texto de Malcolm sobre o mesmo tema e a partir daí o alvo geral será o estilo de filosofia que faz apelo aos usos comuns da linguagem.²⁵⁷

2.3.1 Friedrich Waismann e Norman Malcolm

Tendo em vista a enorme importância de Friedrich Waismann na cena filosófica inglesa no período que nos interessa nesse trabalho,²⁵⁸ vale a pena examinar mais de

²⁵⁵ O tema do conflito entre o realismo ingênuo e a física moderna, como se vê, impressionou mais de um filósofo.

²⁵⁶ Cobitz, op. cit. p. 11.

²⁵⁷ Waismann, Friedrich, “Analytic-Synthetic V”, in *Analysis* 13, October, 1952, p. 1.

²⁵⁸ Espero mostrar que não há nenhum exagero na reclamação de importância que faço aqui. Há muito o que investigar sobre a obra de Waismann. Com raras exceções, como a dos escritos de Gordon Baker e dos estudos concentrados no volume *Friedrich Waismann; Causality and Logical Positivism*, editado por B. F. McGuinness, no volume 15 do *Viena Circle Institute Yearbook*, 2011, praticamente tudo está por se fazer, como procurarei mostrar.

perto alguns aspectos dessa série de artigos, muito embora ela não se pronuncie diretamente sobre os dois trabalhos de Malcolm com que nos ocupamos acima e sim apenas sobre a primeira publicação de Malcolm, “Are necessary propositions really verbal?”, de 1940. Esse desvio, espero, justificar-se-á dentro de nosso esforço de melhor compreender o ambiente filosófico que estamos discutindo. Procurarei mostrar que a exploração desse caminho pode trazer uma forma alternativa relevante para se compreender a história desse período, mas que ainda estamos longe dessa realização.

Antes de passar ao conflito entre Waismann e Malcom, quero situar um pouco a sorte do conjunto de escritos a que me refiro aqui. O primeiro artigo da série “Analytic-Synthetic” foi publicado em dezembro de 1949 e o sexto e último em março de 1953; não há notícia dos manuscritos que a completariam nos números subsequentes de *Analysis*. O sexto e último trabalho termina, pois, como os demais, com uma frase entre parênteses “(To be continued)”, em aberto até hoje.²⁵⁹

A repercussão imediata da série parece ter sido razoável.²⁶⁰ Uma indicação disso está na forma como ela foi resumida poucos anos depois por John Passmore, no seu clássico *Cem anos de Filosofia*:

²⁵⁹ Esse manuscrito não-publicado provoca muitas perguntas. Pensando nelas, fiz um levantamento em *Analysis* até vários anos depois da morte de Waismann e é certo que esse sétimo trabalho nunca foi publicado. Em 1954, um ano depois da publicação do sexto texto da série, Margaret MacDonald organizou e publicou uma antologia com os melhores artigos de *Analysis* entre 1933-1940 e 1947-53. Ao concluir o prefácio, datado de julho de 1954, ela escreve: "Lamento que o pouco espaço tenha excluído muitos outros bons artigos. Especialmente lamento que não tenha sido possível incluir a valiosa série do Dr. F. Waismann, intitulada "Analítico-Sintético" da qual seis foram até agora publicados. Mas os artigos são longos e a série não está ainda completa. Tampouco o Dr. Waismann conseguiu combinar os pontos dela em um único artigo de extensão adequada. Assim, desafortunadamente, eles não constam." Com isso ficamos sabendo que *Analysis* ainda contava em publicar o sétimo trabalho. Por alguma razão isso nunca aconteceu. *Analysis*, apesar do elogio de Margareth MacDonald, não dedicou a ele um necrológico. A revista publicou o necrológico de Wittgenstein e o de Austin, mas deixou passar em branco a morte de Waismann. Ele foi homenageado por Stuart Hampshire, no volume 46 do *Proceedings of the British Academy*. Esse sétimo artigo tampouco consta da lista de manuscritos depositados no Nachlass que se encontra na Biblioteca Bodleian, conforme podemos ver no trabalho dedicado a isso por Joachim Schulte. Agradeço ao Prof. Ricardo Bins di Napoli pela ajuda nesse ponto. O sublinhado acima é meu.

²⁶⁰ A primeira menção a essa série de artigos foi feita por Beryl Lake, no texto intitulado “Necessary and Contingent Statements”, no mesmo periódico, *Analysis* (1952) 12: 115-122. Uma outra menção pode ser encontrada na tese de doutoramento de Richard Goodrich Henson, “Philosophy and the ordinary uses of words”, apresentada em Yale em 1957. Foi através do trabalho de Henson que cheguei até a série de artigos de Waismann. Agradeço aqui a João Guilherme Biehl, que localizou a edição microfilmada da tese em Yale e me fez chegar uma cópia da mesma.

Este ponto de vista geral [Passmore está expondo o conceito de estratificação pela linguagem] é um pouco mais desenvolvido em uma longa série de artigos sobre ‘Analítico-Sintético’ (*Analysis*, 1949-52). Waismann nunca completou essa série de artigos e a conclusão não é inteiramente clara. Mas ela foi amplamente lida como uma defesa de uma atitude descontraída e liberal para com a linguagem, oposta à tendência dos filósofos da ‘linguagem comum’ a enfatizar ‘regras’ e ‘correção’. (‘Eu sempre suspeitei’, escreve Waismann, que a correção é o ultimo refugio daqueles que nada tem a dizer.’)

Como Quine, ele questiona a concepção ortodoxa de que existe uma distinção precisa entre ‘analítico’ e ‘sintético’. Ele tenta mostrar, em primeiro lugar, que nenhum dos critérios distintivos usualmente sugeridos é preciso *em si mesmo* – que por exemplo, qualquer um que argumente que as proposições analíticas são ‘baseadas em definições’ deixa de observar que ‘definição’ tem em si mesma uma textura aberta – e em segundo lugar, que existem muitas outras proposições que, como ‘Eu vejo com meus olhos’, deveríamos hesitar em descrever ou como analíticas ou como sintéticas, como necessárias ou como contingentes. Mais uma vez, portanto, os limites são turvos; uma distinção aparentemente aguda, formalizável, nos deixa incertos quanto ao que dizer.

Waismann não admitiria essa incerteza como um sinal de imperfeição; em sua visão trata-se da grande virtude da linguagem, que ela deixa espaço para se dizer coisas inesperadas, não convencionais. O filósofo que brinca de mestre-escola, que castiga qualquer desvio da ‘correção’, move-se inevitavelmente no interior de um estreito conjunto de categorias implícitas nas formas de sua própria linguagem; assim ele fracassa em realizar a tarefa filosófica: ‘a filosofia começa pela desconfiança com a linguagem.’ Sem nenhuma duvida o filósofo deve prestar atenção ao ‘uso canônico’ das expressões; mas se ele nada tem a dizer, pensa Waismann, ele rapidamente será obrigado a abandonar o uso canônico.²⁶¹

John Passmore pode ter sido o pioneiro no uso da expressão buscada por Peter Hacker na passagem que citamos páginas atrás, pois no texto acima, que é de 1957, ele se refere aos “filósofos da ‘linguagem comum’”. Por ironia, a expressão foi usada no

²⁶¹ Passmore, John. *A Hundred Years of Philosophy*, p. 464/5.

contexto de um duro comentário sobre os filósofos que agem como mestre-escolas da correção linguística. Passmore identifica corretamente em “Analytic-Synthetic” um ataque aos filósofos da linguagem comum, desfechado por Waismann em nome de uma concepção mais generosa sobre a linguagem e tendo como cavalo de batalha o tema da textura aberta dos conceitos. Passmore acerta também em ver nos artigos de Waismann uma exploração inovadora, semelhante à de Quine, com relação às distinções tradicionais entre o analítico e o sintético. Depois de atacar e descartar os critérios em voga, Waismann busca identificar um nível ainda mais radical de questionamento da distinção, que ele julga encontrar a partir de uma outra compreensão da linguagem, que enfatiza sua textura aberta. Para além do analítico e do sintético, para além do necessário e do contingente, Waismann quer divisar uma outra percepção da linguagem.

Uma avaliação adequada dessa série de artigos depende de um estudo do conjunto da obra de Waismann, o que não é possível neste contexto. Aqui apenas cabe lembrar os traços gerais da mesma e um pouco do contexto.

Na época da publicação da série, Waismann era professor em Oxford. Sua aproximação a Wittgenstein desde os tempos do diálogo com os membros do Círculo de Viena fez com que ele fosse considerado representativo de todo um grupo. Isso fica evidenciado no comentário feito por Urmson no livro *Philosophical Analysis, Its Development between the two world wars*. Urmson diz ali que a filosofia contemporânea que ele apresenta é aquela cujos expoentes proeminentes são Wittgenstein e John Wisdom em Cambridge e Ryle, Waismann e Austin em Oxford.²⁶² Essa presença de Waismann junto a oxfordianos clássicos como Ryle e Austin estava também garantida pelo lugar de publicação de seus dois trabalhos mais conhecidos: “Verifiability”, texto cuja primeira versão é de 1936, que foi publicado no livro *Logic and Language*, editado por Antony Flew, em 1951, e “Language Strata”, conhecido desde 1946, publicado no segundo volume de *Logic and Language*, em 1953.

Uma atenção semelhante à de John Passmore foi prestada por Stuart Hampshire, autor do necrológio “Friedrich Waismann 1896-1959”, publicado no *Proceedings of the*

²⁶² Urmson, J. *Philosophical Analysis, Its Development between the two world wars*, p. 163.

British Academy:

De seus outros escritos publicados em inglês a partir de 1938, talvez o mais notável é uma série de artigos no periódico *Analysis*, sobre a distinção entre as proposições analíticas e sintéticas. Dado que essa distinção era um dos dois principais apoios do empirismo lógico, a avaliação dela era a crítica do todo da filosofia pelo qual ela havia sido formada. Ele procurou mostrar por meio de exemplos bem escolhidos que a distinção nunca poderia ser tornada precisa fora do contexto de uma linguagem formalizada. As condições de aplicação da linguagem à realidade incluem uma indeterminação necessária nas regras do significado. Ele havia introduzido uma metáfora para a indeterminação do significado - “a textura aberta da linguagem” - que tornou-se uma expressão familiar nas discussões, boa para ser citada sempre que algum conceito fosse submetido a uma análise redutiva excessivamente aguda. Na medida em que progredimos ao longo da série de exemplos heterogêneos citados nesses artigos, ganhamos uma compreensão da complexidade e variedade de nossos conceitos e das condições de seus empregos. Ficamos também advertidos contra uma antítese muito ingenua entre ‘os fatos’, relatados de forma neutra, e nossas descrições d’os fatos’, e entre realidades independentes e nossas exigências conceituais. Os artigos eram originais e úteis por causa do âmbito que cobriam. Eles reuniam exemplos científicos e matemáticos de indeterminação de sentido junto com exemplos recolhidos da linguagem comum.²⁶³

As observações sobre a série *Analytic/Synthetic* encerram-se com um parágrafo de Anthony Quinton, na introdução aos *Philosophical Papers* de Waismann. Ele escreve ali que

(...) frequentemente não se pode decidir à luz das regras existentes, se uma sentença é analítica ou sintética, o tema de sua série de artigos em *Analysis* entre 1949 e 1952. É uma verdade analítica que eu vejo com meus olhos? Se uma pessoa desprovida de olhos pudesse determinar não inferencialmente as cores das coisas tocando-as com os dedos, deveríamos dizer que ele as vê ou não? Assim como é, a discriminação não inferencial de cores e a posse de um aparato ótico

²⁶³ *Proceedings of the British Academy*, vol 46, 1960, p. 314.

funcional parece sempre ocorrer conjuntamente. Mas eles são distinguíveis e o primeiro poderia ocorrer sem o segundo.²⁶⁴

Essas três passagens aqui citadas, a de Passmore, de Hampshire, e de Quinton são tudo o que temos até hoje sobre os seis artigos de Waismann. Depois disso foi baixada uma cortina de esquecimento sobre esses textos. Peter Hacker, em seu *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy* limitou-se a dizer que a série havia sido influente e não escreveu uma palavra a mais.²⁶⁵ O mesmo ocorreu nos textos de Gordon Baker, que, apesar de seu forte interesse na obra de Waismann, não registrou esses artigos em nenhum de seus escritos publicados até o momento.²⁶⁶

A comparação entre os únicos comentários na época, o de Passmore e o de Hampshire, torna evidente semelhanças e diferenças relevantes. Os dois textos falam sobre a “textura aberta”, considerando-o como um tema que está presente ao longo das elaborações de Waismann desde os anos trinta e que é usado de forma central para uma revisão e crítica do ideário verificacionista. O conceito de “textura aberta” foi apresentado por Waismann em “Verifiability”, em 1936.²⁶⁷ Na série em questão a

²⁶⁴ Quinton, Anthony, in: Waismann, Friedrich. *Philosophical Papers*.

²⁶⁵ O texto completo é esse: “His papers ‘Verifiability’ (1945), ‘Language Strata’ ((1946/1953), the series of articles ‘Analytic-synthetic’ (1949-1953) and ‘How I see Philosophy’ (1956) were influential (see §3 below).” (p. 153) Na passagem a que ele remete, entre as páginas 163 até 168, o tratamento de Waismann não traz uma única palavra sobre a série.

²⁶⁶ Para fazer essa afirmação, levei em conta “Verehrung und Verkehrung. Waismann and Wittgenstein”, de Gordon Baker, em Luckhardt, C. G. *Wittgenstein. Sources and Perspective*. Bristol: Thoemes Press, 1996; o prefácio e os comentários de Baker em *The Voices of Wittgenstein: The Viena Circle*. London: Routledge, 2003; *Wittgenstein's Method*; Joachim Schulte lista os seis artigos da série na bibliografia de Waismann, sem nenhum comentário sobre a existência da continuação prometida. Ver “Der Waismann-Nachlass: Überblick – Katalog - Bibliographie”, in *Zeitschrift Fur Philosophische Forschung*., Vol. 33, no. 1 (1979), pp. 108-127.

²⁶⁷ Eu me refiro aqui apenas à apresentação por escrito que dispomos até o momento. Waismann trabalhava com esse tema já havia algum tempo, como sugere a nota de rodapé onde ele agradece a William Kneale a tradução para “Porosität der Begriffe”, expressão cunhada por Waismann. A exposição sobre textura aberta é um tema central em “Verifiability”, onde igualmente está presente o tema dos diferentes “estratos da linguagem”. O escrutínio cuidadoso dos escritos publicados de Waismann, em especial “Verifiability”, “Language Strata”, “Analytic-synthetic” e “How I see Philosophy” é um exercício fascinante para a compreensão de sua relação com os manuscritos inéditos de Wittgenstein. Para citar um exemplo que está longe de esgotar as surpresas menciono um deles. Em “Verifiability”, depois de expor o conceito de textura aberta e de estrato de linguagem, Waismann argumenta que o domínio da segunda distinção – que os enunciados de nossa linguagem devem ser distribuídos em diferentes níveis, *strata* -, e oferece um exemplo. “Você vai descobrir que é a esse fato [deslizar-se inadvertidamente de um estrato para outro] que se deve o surgimento de problemas filosóficos. (Pense sobre como é confuso afirmar ou discutir o

presença do conceito de textura aberta cumpre uma função semelhante, na medida em que o alvo é, como diz Hampshire, uma distinção caríssima ao empirismo lógico. Nesse ponto os dois comentários convergem e mostram um ponto de unidade nos escritos de Waismann ao longo de duas décadas. O ponto divergente surge na ênfase concedida por Passmore à crítica de Waismann aos “filósofos da linguagem comum”. Esse aspecto não foi destacado por Stuart Hampshire em nenhum momento de seu necrológio, o que não deixa de ser surpreendente se temos presente o seguinte fato: a série soma, ao longo dos seis artigos, oitenta e quatro páginas. Dessas, vinte e cinco são claramente dedicadas a crítica dos “filósofos do uso comum”, expressão cunhada por Waismann.²⁶⁸ Os filósofos mencionados por Waismann são, como já indiquei, Alice Ambrose, John Wisdom, Norman Malcolm, G. E. Moore e Ryle. Austin parece ser criticado sem uma nomeação explícita.²⁶⁹ Wittgenstein é mencionado três vezes, mas há evidência textual de citações de passagens do *Livro Azul* em vários momentos da argumentação de Waismann. Falarei sobre isso mais adiante.

A linha geral das críticas de Waismann foi bem apanhada por Passmore; o primeiro e explícito alvo foi o escrito de Malcolm mencionado anteriormente, “Are necessary propositions really verbal?”, abordado por Waismann no quarto artigo da série, publicado em junho de 1951. O interesse de Waismann pelo artigo de Malcolm concede a esse uma vigência de mais de dez anos. A partir desse momento e até o final inconcluso, toda a

enunciado “O chão não é sólido”, na medida em que ele pertence a dois estratos distintos.) A linha de fratura dos estratos da linguagem é marcada por problemas filosóficos; o problema da percepção, da verificação, da indução, o problema da relação entre mente e corpo, e assim por diante.” (“Verifiability”, in: *Logic and Language, First and Second Series*. Ed. Antony Flew, New York, Anchor Books, 1965, p. 135.) O sublinhado é meu. Em outro lugar, mais adiante, indicarei outras evidências que mostram o excelente conhecimento que Waismann tinha dos manuscritos de Wittgenstein, entre eles, do *Livro Azul*, e de como tratava de forma original as leituras que então fazia desses textos. Mais importante ainda é o trabalho conjunto com Wittgenstein no projeto de um livro em coautoria: o livro que veio a ser publicado, inicialmente em tradução para o inglês como *The Principles of Linguistic Philosophy* (ed. Rom Harré, 1965) e depois em alemão, como *Logik, Sprache, Philosophie* (ed. Gordon Baker e Brian McGuinness, 1976).

²⁶⁸ É somente no quinto artigo da série (de outubro de 1952) que Waismann surge com esse designativo, “ordinary-use philosophers”; em nenhum momento ele usa a fórmula de Passmore, “ordinary language philosophers” que indiquei atrás. A expressão ocorre em “Analytic-synthetic V”, *Analysis*, 13, October, p. 13.

²⁶⁹ Trata-se de uma passagem no último artigo da série, na qual Waismann cita, em itálico, o mote austiniano sobre o apelo ao uso como não sendo a palavra final e depois refere-se ao “campeão do uso comum”.

série começa a voltar-se para um progressivo e forte questionamento dos procedimentos dos filósofos do uso comum. Passmore usou uma expressão forte para resumir essa atitude beligerante de Waismann: a crítica é endereçada a filósofos que brincam de mestre-escola e que se dedicam a punir os desvios da gramática e da correção. Para ser fiel ao texto é preciso dizer que Waismann, quando usou a expressão “pedantic schoolmen and-masters” o fez num contexto em que ela se referia aos intelectuais do pré-renascimento que estavam presos a uma concepção (e um vocabulário) fixista do universo; Waismann, que vê a linguagem como um molde, entende que esse fixismo lhes impedia uma nova forma de compreender as noções de mudança e dinâmica.²⁷⁰ É nesse contexto que a expressão “mestres-escolas que punem os desvios da gramática” é usada para se referir também aos filósofos da linguagem comum que se comportam como guardiães dos usos corretos e, porisso mesmo, a serviço de um certo conservadorismo conceitual.

“É chegada a hora”, diz ele, “de dizer uma palavra de advertência contra o culto da linguagem comum.”²⁷¹ Afinal, a metodologia de apelo ao “uso comum da linguagem” tornou-se, diz ele, uma técnica filosófica de primeira importância nos dias de hoje, ao ponto de se tornar “uma das maiores influências de nossa época.” Quando um filósofo afirma coisas estranhas, quando usa palavras em sentidos muitos especiais, raros, vagos, faz bem recordar a ele os usos comuns das palavras nas conversas cotidianas. A idéia de que o filósofo deve ser trazido de volta à terra desses seus voos de pensamento certamente era boa, diz Waismann, numa época em que as pessoas intoxicavam-se com todo o tipo de disparates metafísicos, dizendo coisas como “o tempo não é real”. Felizmente, acrescenta Waismann, havia Moore para perguntar se a pessoa queria dizer que não havia tomado café naquela manhã. Essa estratégia purgativa de Moore

²⁷⁰ “... a linguagem, longe de servir meramente para relatar fatos, é um instrumento coletivo de pensamento que perpassa a própria experiência, formando e moldando o todo da apreensão dos fenômenos (tais como cores e brilhos, por exemplo) em certas formas definidas e, quem sabe, dando a eles exatamente aquele viés sutil que faz toda a diferença”. *Analytic-synthetic V, Analysis*, 13, Outubro, 1952, p. 1. O tema da linguagem como molde é abordado em diversos outros momentos do texto.

²⁷¹ Essas palavras, que abrem o quinto artigo da série, em outubro de 1952, nos fazem lembrar os comentários de Bertrand Russell que serão publicados em 1953, centrados na crítica ao “culto do uso comum”. Indicarei o texto de Russell mais adiante neste trabalho. As demais passagens que cito a seguir no parágrafo pertencem ao mesmo artigo.

continuará boa enquanto as pessoas continuarem enganando-se com palavras. “Por outro lado”, ele acrescenta, “não devemos confundir purgativos com comida”.²⁷²

Não vou reconstruir aqui a arquitetura conceitual da série, pois isso exigiria dezenas de páginas. Vou me limitar a completar o cenário do comentário de Passmore sobre os mestres-escola que castigam os desvios da gramática. A passagem que ele teve presente foi essa:

Se aqueles escolásticos e mestres-escola pedantes tivessem tido sucesso, hoje não haveria nem ciência e nem dinâmica; como consolo teríamos uma gramática ‘correta’. Ver qualquer desvio da norma como um crime é um caso de preconceito cego; e um preconceito fatal, pois ele tende a drenar a vida de qualquer investigação independente. A linguagem é um instrumento que deve, quando a ocasião exige, ser vergada para nossos propósitos. Apegar-se à linguagem como ela é somente pode levar a um tipo de filisteísmo que insiste na observância do *cliché* e que termina com um haraquiri do pensamento vivo. Na verdade, o guardião da linguagem que ciosamente cuida de sua ‘correção’ no longo prazo converte-se em um reacionário que desconfia de qualquer inovação. A correção é uma virtude útil, mas negativa. Siga esses profetas e logo você se verá prisioneiro na jaula da linguagem, limpa, desinfetada e desagradável como a sala de um sanatório.²⁷³

²⁷² O trecho acima parafraseia o início da seção cinco da série, que recebe o título de “Ordinary Language”. Nela Waismann revela o domínio que tem do texto do *Livro Azul* (quando usa a expressão “bring him down to earth”) e concede a Moore um lugar de honra nas técnicas da filosofia da linguagem comum. Veja “Analytic-synthetic IV”. *Analysis*, 11, June, 1951.

²⁷³ Analytic-synthetic, *Analysis*, 13, October, 1952, pp. 6/7. A outra passagem citada por Passmore, aquela que diz que “a correção é o último refúgio daqueles que nada tem para dizer” está no mesmo artigo, na página 11. É nesse contexto que Waismann volta a fazer uso de sua concepção da linguagem como um molde, o que quer dizer: como “formas de interpretação do mundo”. “A técnica dos filósofos do uso comum tem-se ressentido do fato que eles restringem-se ao estudo de uma língua em exclusão de qualquer outra – com o resultado que eles tornam-se cegos àquelas características ubíquas de sua própria língua da qual depende todo o modo de pensar deles, e também sua visão de mundo.” *Idem*, *ibidem*, p. 13. As frases de efeito que Waismann cunha para fazer esse tipo de crítica são muito poderosas: “não somos escravos da linguagem existente”, “a expressividade e não a correção, é o espírito vivo da linguagem”, “o grito de batalha ‘apenas o uso comum!’ mais provavelmente tem um efeito inibidor ou, melhor ainda, paralisante”, “a estreiteza óbvia de tal concepção”. “a filosofia começa com a desconfiança na linguagem”, etc. Paulo Faria lembra que nas conversas com Waismann e Schlick, Wittgenstein havia observado (17 de dezembro de 1930): ‘Correr contra os limites da linguagem? A linguagem não é uma jaula.’ O texto está em *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Schritten 3, p. 117.

Parece ficar evidente que Waismann está aqui manifestando claramente seu desconforto para com um certo grupo de vizinhos de trabalho. Nesse ponto podemos nos socorrer da abordagem de Peter Hacker. Ele pesquisou o tema das relações entre Wittgenstein e Waismann e concluiu que ao redor de 1956 “Waismann tinha começado a detestar Wittgenstein e tudo o que ele representava”.²⁷⁴ Hacker, como já indiquei anteriormente, chegou a essas conclusões a partir de relatos de conversas de amigos de ambos. Creio que podemos chegar a conclusões semelhantes deixando de lado os depoimentos pessoais e atendo-nos a evidências textuais que estão presentes nessa série. O afastamento entre eles, no entanto, parece ter uma forma muito complexa nesses textos. De um lado Waismann toma como ponto de partida a convicção que o uso da maior parte das expressões de nossa linguagem não pode ser formalizado e com isso ele manifestamente se pronuncia contra a “doutrina” que diz que “o significado de uma palavra é o modo no qual ela é usada”; devemos, diz ele, hesitar em aceitar a “fórmula ‘meaning=use’”.²⁷⁵ De outro lado são muitas as evidências que algumas formulações conhecidas como wittgensteinianas são relevantes para Waismann, que faz nos artigos da série um uso manifesto do *Livro Azul*, até então restrito a um círculo privilegiado de leitores. Waismann era um deles. Há evidências diretas e indiretas para isso. Um exemplo de evidência direta pode ser encontrado na passagem em que Waismann informa ao leitor que o tema que está expondo baseia-se “em notas de aula não publicadas”. O contexto não deixa nenhuma dúvida que essas “notas de aula” são o *Livro Azul*:

²⁷⁴ Hacker, Peter. “Gordon Baker’s Late Interpretation of Wittgenstein”. In: *Wittgenstein and his Interpreters*. Ed. Guy Kahane, Edward Kanterian and Oskar Kuusela. Diz Hacker “Ele [Waismann] referiu-se a ele [Wittgenstein] em conversas com Heinrich Neider como ‘o maior desapontamento de sua vida’, acusou-o de uma atitude anticientífica e mesmo de ‘completo obscurantismo’. Ele escreveu, em um de seus aforismos, ‘Wittgenstein – o pensador líder de nossos dias; a saber, aquele que leva para a falsidade’. ‘Como vejo a Filosofia’, embora obviamente muito influenciado por Wittgenstein, foi escrito para distanciar Waismann de Wittgenstein, e não para reiterar suas concepções”. Ver Hacker, op. cit, p. 94.

²⁷⁵ Essas primeiras observações que indicam o afastamento de Waismann do slogan “meaning is use” estão presentes já no segundo artigo da série, em dezembro de 1950. A passagem é esta: “Incidentalmente, o fato que podemos saber perfeitamente bem ‘o que é o tempo’ sem conhecer todas as expressões da língua é um indicador que sugere que nem tudo está bem com a doutrina que diz que ‘o significado de uma palavra é o modo no qual ela é usada’.” (...) Tais exemplos nos deveriam fazer hesitar em aceitar a fórmula ‘meaning = use’. Note-se o exemplo com o conceito de “tempo”. “Analytic-Synthetic, II, *Analysis*, 11, Dezembro, 1950, p. 28. Na sequência da série, o tom das críticas vai progressivamente aumentar, até chegar ao ponto de dizer que os filósofos do uso comum praticam o “haraquiri do pensamento vivo”, como indiquei acima.

Wittgenstein disse algo muito importante a esse respeito quando ele apontou (em notas de aula não publicadas) que um filósofo por vezes pode sentir-se pouco à vontade com a linguagem comum e ter uma ânsia por uma nova forma de expressão. Os exemplos discutidos por ele são se não devemos dizer “desejaria que este papel fosse vermelho pálido” ao invés de dizer “desejaria que esse papel fosse vermelho”.²⁷⁶

Fica evidente que se trata do *Livro Azul* não apenas porque Waismann cita entre aspas os exemplos ali usados por Wittgenstein mas também menciona outras observações do mesmo naquela região do livro: por exemplo, a “câimbra mental” dos filósofos que sentem-se, ocasionalmente, pouco à vontade com o alcance da notação possível à linguagem comum.²⁷⁷

E, finalmente, onde entra Norman Malcom nessa história? Podemos pensar que ele entra no núcleo mais duro das elaborações da época sobre a natureza de um procedimento filosófico que fazia apelo à linguagem comum. Um relato adequado das razões pelas quais Waismann, em 1951, volta a examinar um texto publicado por Malcolm em 1940 tomaria muitas páginas e somente pode ser apresentado aqui resumidamente; por outro lado, se estou certo, há muita coisa em jogo nessa série de artigos que apenas agora começamos a compreender um pouco melhor. Mas dou por certo que o interesse de

²⁷⁶ Esta passagem está no último artigo da série: *Analytic-Synthetic*, VI. In *Analysis*, 13, 4, March, 1953. Trata-se de uma citação do *Livro Azul*, na página 60 da edição que estamos usando aqui, a edição Blackwell de 1969.

²⁷⁷ Fica evidente, pela leitura dos textos de Waismann, que temos aqui uma preciosa fonte de reflexão sobre os percursos do *Livro Azul* nos anos quarenta. Na série que estou examinando há mais de uma dezena de exemplos, conceitos, comparações e inspirações que claramente indicam uma leitura atentíssima do *Livro Azul* por parte de Waismann. O mesmo pode ser comprovado em outros textos e manuscritos dele. Mathieu Marion, no estudo que escreveu sobre os textos de Waismann sobre causalidade, diz que “Waismann tem uma pesada dívida para com as discussões de Wittgenstein no *Livro Azul*, do qual ele [FW] mantém-se muito perto”. Tão perto a ponto de Marion informar que Waismann “plagia silenciosamente (*lifts silently*) na página 174 uma sentença do *Livro Azul*”. Ver *Friedrich Waismann: Causality and Logical Positivism*, p. 47. Passou despercebido a Marion que o mesmo acontece na página 141, quando Waismann cita uma passagem do *Livro Azul* sem fazer referência ao manuscrito e a Wittgenstein: “Philosophers constantly have before their eyes the method of science, and are irresistibly tempted to ask and answer questions in the way science does. This tendency is one of the sources of metaphysics, and leads philosophers into complete darkness.” No *Livro Azul*, na página 18, a frase é a mesma, com mínimas mudanças: “*Philosophers constantly see the method of science before their eyes, and are irresistibly tempted to ask and answer questions in the way science does. This tendency is the real source of metaphysics, and leads the philosopher into complete darkness.*” Antes de qualquer outro pensamento, convém lembrar aqui que Waismann nunca publicou esse texto, que, tanto quanto sabemos, era destinado a “lectures on causality”.

Waismann pelo texto de Malcolm de 1940 (“Are necessary propositions really verbal?”) reside no fato de ali dizer-se algo relevante, inovador e aparentemente monstruoso sobre a natureza do procedimento filosófico que faz apelo à linguagem comum. Waismann não ficou indiferente à abordagem inovadora de Malcolm e, podemos dizer, boa parte, a parte principal da série “Analítico-sintético” visa demolir uma das intuições básicas desse tipo de procedimento filosófico. Não vou entrar nos detalhes dessa polêmica; por ora quero apenas indicar os fatos mais relevantes que dão conta da presença de Malcolm na linha de tiro de Waismann.

Depois de ter mostrado insuficiências nas definições disponíveis para “analítico” e “sintético”, Waismann situa o tema no quadro geral de uma discussão sobre a natureza das definições. Em um recurso que nos lembra mais uma vez o *Livro Azul*, ele toma como cavalo de batalha uma discussão sobre a definição de “tempo”, retomando as perguntas agostinianas. O resultado que alcança é o de concluir que o uso de certas expressões é demasiadamente rico para ser “tabulado” e “destilado em regras”. Nessa mesma linha de reflexão ele procura mostrar os limites da ostensão como recurso definitório; as definições ostensivas, pela própria natureza singularizante, não podem estar na origem dos enunciados analíticos. Ao chegar na metade da série o cenário argumentativo está pronto para concluir que a perspectiva de descrição da gramática de certas expressões, das regras precisas de uso de certas expressões, esbarra diante da natureza da linguagem humana. Waismann está pronto para voltar a falar, não apenas da porosidade dos conceitos, mas da linguagem como um molde da experiência humana. Nessa busca de uma nova descrição da linguagem Waismann convida seu leitor a refletir sobre o fato que torna tão pouco palatável o tratamento da distinção analítico-sintético: a existência de uma classe de enunciados que, por assim dizer, escapa de nossas distinções tradicionais, como as de necessidade (analíticas) e contingência (sintéticas) e passa a habitar uma linha de fronteira:

A sentença “o tempo é mensurável” exemplifica uma ampla classe de enunciados que por assim dizer, estão aquém da fronteira entre o necessário e o contingente, entre o apriori e o empírico. Outros enunciados como esses são: vejo com meus olhos e ouço com meus ouvidos; toda experiência é a experiência de *alguém*, i.e., qualquer experiência, quando ocorre, pertence a alguém que *tem* esta experiência;

duas pessoas não podem partilhar uma dor, muito embora possa ocorrer que elas tenham dores que são *idênticas* em todos os sentidos; você não pode olhar diretamente dentro da mente de outro homem para ver o que está acontecendo lá: a experiência é eternamente *privada*; não posso sentir dores fora de meu corpo (exceto, talvez, em um membro amputado); nunca migrei de meu corpo para o de outra pessoa, nem nunca tive dois corpos; não escolho a boca com que falo; um objeto material tem uma *permanência*, não desaparece subitamente no nada; o espaço tem apenas três dimensões.²⁷⁸

Não vou explorar aqui o fato dessas expressões nos lembrarem os exemplos de Wittgenstein no *Livro Azul*; os temas do ditado estarão presentes nas páginas que seguem-se a essa citação, em especial as discussões sobre a importância de o filósofo, mediante o emprego de casos ficcionais, prestar atenção a certos elementos de natureza não-linguística que podemos considerar como critérios (conexões não-acidentais) de sentido de nossos proferimentos linguísticos. O que me importa aqui é ir diretamente ao ponto em que surge o texto de Malcolm na argumentação de Waismann.

A primeira menção a Malcolm (ele é citado quatro vezes na série) surge no início do quarto escrito (junho de 1951), na altura em Waismann já introduziu no leitor a suspeita de que devemos rejeitar a dicotomia analítico-sintético em proveito da compreensão de uma terceira classe de enunciados. Ora, o texto de Malcolm é o que, até aquele momento, mais se aproxima dessa sugestão, sem fazê-la, por certo. Malcolm havia aceitado a distinção entre enunciados contingentes e necessários, mas atacara fortemente a ideia de que pudessem haver fatos necessários, conhecidos por meio de uma faculdade intuitiva. Enunciados necessários não são descritivos, informativos. A solução positiva de Malcolm consiste em sustentar que eles dizem respeito à forma de uso das palavras. Os enunciados necessários tem uma relação de dependência com fatos empíricos sobre a forma de uso das palavras; por assim dizer, baseiam-se em nossos usos de linguagem, nascem no contexto do aprendizado raso da linguagem e nada têm a ver com atos misteriosos da intuição. Essa gênese do necessário no solo raso da linguagem é enfatizada por Malcolm, num esforço de mostrar que existem apenas os fatos empíricos, nada mais:

²⁷⁸ Analytic-Synthetic III, p. 54. In: *Analysis*, 11, 3, January, 1951.

as verdades necessária não estão ao lado das verdades contingentes. Chegamos a elas não pela via da inspeção intuitiva com o olho da mente que nos mostra as auto-evidencias, mas percorrendo o prosaico caminho do aprendizado de uma língua natural. A afirmação dele é perturbadora:

Para se ver quão enganadora é essa noção de que o modo pelo qual viemos a conhecer a verdade de proposições necessárias é mediante a inspeção delas, precisamos ver que descobrimos verdades necessárias da mesma forma como descobrimos a verdade empírica que se você subitamente espetar uma pessoa com um alfinete ela vai dar um pulo.

Isso quer dizer, numa frase ainda mais estranha, que aprendemos as verdades necessárias desde crianças, na medida em que somos introduzidos na linguagem: “em outras palavras, é uma questão a ser resolvida *pelos olhos e ouvidos* (expressão de Wisdom) e não por algum misterioso ato intuitivo do intelecto.”²⁷⁹ Mais adiante ele reforça a curiosa expressão, “olhos e ouvidos”:

E esclarecer o seu significado é descobrir como está sendo usada. E isso é uma questão a ser resolvida pelos olhos e ouvidos – pela observação sobre como a pessoa que a usou reagiria ou o que ela diria se alguém dissesse algo de um certo tipo...²⁸⁰

Proposições necessárias são, por assim dizer, regras de gramática, prescrições para o uso das palavras em certas formas e não um tipo de fato abstrato. Assim podemos compreender em que sentido elas são verbais, linguísticas, diz Malcolm. Waismann acompanha Malcolm até aqui, pois essa forma de pensar a noção de necessidade, como regras de gramática, parece abrir um novo horizonte. O problema consiste em que o ganho com a remoção dos improváveis “fatos necessários” é obtido a um custo muito alto, pensa Waismann: se as proposições necessárias são compreendidas como enunciados sobre usos de linguagem, Malcolm deve admitir, diz Waisman, que elas tem

²⁷⁹ Malcolm, N. “Are necessary propositions really verbal?” *Mind*, 1940, p. 195. A expressão em parênteses, que atribui a frase a Wisdom é de Malcolm, a quem ele agradece no final do trabalho, de uma forma curiosa: “Muito embora minha discussão esteja largamente baseada em coisas que aprendi de Wittgenstein e Wisdom, nenhum dos dois leu isto e não se deve supor que eles aprovariam o que eu digo aqui.” Logo depois dessa afirmação lê-se o seguinte: “(Eu li isto e aprovo.- J. Wisdom.)”

²⁸⁰ Malcolm, N., 1940, idem, ibidem, p. 197.

conteúdo informativo, que elas descrevem algo. A partir desse ponto omito os detalhes da argumentação de Waismann, demasiadamente rica. Ela consiste num duplo movimento; de um lado ele vai procurar mostrar a estreiteza dos procedimentos reflexivos que se baseiam no “apelo ao ‘uso comum da linguagem’”, um “grito de batalha”, diz ele, que está exercendo hoje um “efeito paralisante”; escapa aos filósofos do uso comum que esse conceito, “necessidade”, ele mesmo é usado de muitas formas diferentes; do que precisamos, de outro lado, é admitir uma outra compreensão da complexidade da linguagem que parece ser desconhecida pelos filósofos do uso comum. É nesse contexto que ele volta ao exame de sua lista de enunciados peculiares, “vejo com meus olhos”, “não sinto tua dor”, “tenho apenas um corpo”, “sou a mesma pessoa que era ontem”, “o tempo é mensurável”, “o espaço tem três dimensões”, para introduzi-los como representativos de uma outra classe de enunciados, que não cabe na distinção tradicional “contingente-necessário”. É nesse ponto que as baterias, depois de já testadas no primeiro ataque a Malcolm, voltam-se contra a linguagem comum, objeto da seção 5 da série. As demais menções a Malcolm no texto serão destinadas apenas a reforçar o desprezo crescente de Waismann pelos mestre-escolas da correção gramatical, essa útil e negativa virtude. Os filósofos que seguem Moore confiam demasiadamente na “maquinaria da *linguagem* para pensar por eles”:

(...) o engano consiste em confiar em algo cego, mecânico e ignorar o que é a compreensão. Somente isso pode explicar um proferimento monstruoso como aquele de N. Malcolm (aprovado por J. Wisdom) que a gente aprende verdades necessárias com ‘os olhos e ouvidos’ – prestando atenção, a saber, ao modo como as pessoas usam as palavras. Certamente o que aprendemos, e tudo o que podemos aprender dessa forma, são *hábitos* de linguagem.²⁸¹

Alguns parágrafos depois Waismann faz o questionamento que mais tarde será retomado por tantos outros críticos do apelo à linguagem comum: “Mas como sabemos que a linguagem está correta? Ela é uma espécie de Corte Suprema da qual não podemos recorrer?”

²⁸¹ Waismann, F. Analytic-Synthetic, V, *Analysis*, 13, 1, October, 1952, p. 14. Em outros momentos do texto Waismann refere-se à afirmação de Malcolm como uma tolice, “a tolice fundamental que é cometida quando se diz que aprendemos verdades necessárias através dos “olhos e ouvidos” ou como um “erro crasso”.

Encerro aqui essa longa digressão sobre Waismann e sobre esses surpreendentes textos.²⁸² A falta de recepção e tratamento desse material por parte da literatura especializada parece ser um bom sintoma do quanto esse período carece de melhores estudos. Com essas observações espero ter ajudado a chamar mais atenção para um autor que tem um papel relevante nessa história.

2.3.2. O ataque de Chisholm

Nove anos se passam antes de surgir a primeira réplica minuciosa ao artigo de Malcolm de 1942. Trata-se do escrito de Roderick Chisholm, de 1951, “Philosophers and Ordinary Language”²⁸³, inteiramente dedicado à crítica do trabalho de Malcolm.

Chisholm começa dizendo que Malcolm é o representante de “um dos mais significativos movimentos na filosofia contemporânea”. A seguir ele enuncia as três principais bandeiras que esses filósofos, no seu entender, defendem: a primeira diz que “muitas afirmações filosóficas aparentemente importantes ‘violam’ a linguagem comum, no sentido em que a usam incorretamente”; a segunda, que “tais afirmações são enganadoras e frequentemente parecem comparativamente não-importantes quando são formuladas corretamente” e, finalmente, a terceira, que afirma que “qualquer afirmação filosófica que viola a linguagem comum é falsa. As duas primeiras parecem-me ser verdadeiras, mas a terceira parece ser falsa”.²⁸⁴

O alvo do ataque de Chisholm é a concepção, que ele considera central e falsa, que diz que “qualquer afirmação filosófica que viola a linguagem comum é falsa”. Essa idéia

²⁸² Nesses textos podemos encontrar até mesmo advertências dele em relação aos desastres que poderiam ter acontecido no campo da ciência se os procedimentos de apelo a linguagem fossem seguidos: “ao se seguir o rumo da linguagem ou dos filósofos do senso comum teríamos nos privado da fagulha de *insight* que foi a aurora de uma nova era na física”. A ciência, diz ele, não pode viver sob a tutela de qualquer idéia sobre correção.

²⁸³ *The Philosophical Review*. LX. n. 3 (1951), 317-28. O artigo é o texto de uma conferência de Chisholm no encontro anual da American Philosophical Association, em dezembro de 1950. Tratava-se de um simpósio dedicado à “linguagem comum”. O encontro, nas palavras de Chisholm, deveria “discutir algumas concepções contemporâneas sobre linguagem comum e filosofia”. O artigo de Chisholm foi republicado em *The Linguistic Turn*. Chisholm é mais um dos nomes importantes dessa história que também não faz parte do estudo de Oswald Hanfling anteriormente referido.

²⁸⁴ Chisholm, op. cit. p. 317.

havia sido apresentada como a grande contribuição de Moore para a história da filosofia e era uma afirmação central para Malcolm, usada como grande final para o artigo:

O grande papel histórico de Moore reside em que seguramente foi o primeiro filósofo que percebeu que toda afirmação filosófica que viola a linguagem comum é falsa, e, consistentemente, defendeu a linguagem comum de seus violadores filosóficos.²⁸⁵

Antes de seguir adiante quero chamar atenção para essa frase final. Penso que essa repetição do verbo “violar” em uma mesma oração, longe de ser um lapso de estilo, está em acordo com a ênfase que essa idéia tem no texto. Que julgue o leitor: Malcolm, ao longo do artigo, usou os seguintes verbos para qualificar a atitude dos filósofos paradoxais: “condenam como imprópria uma certa forma de expressão”, “consideram imprópria”, “atacam”, “vão contra”, “repudiam”, “infringem”, e, preferencialmente, “violam” a linguagem comum. Assim, o artigo de 1942 assumiu o papel de peça de defesa em um tribunal convocado para condenar a linguagem comum. As peças de acusação são muitas e bem prestigiadas: *The Analysis of Matter* e *An Outline of Philosophy*, de Russell; *The Foundations of Empirical Knowledge* e *Language, Truth and Logic*, de Ayer; *Mind and World-Order*, de C. I. Lewis. Esses são os textos que materializam a acusação. A linha de argumentação da defesa, como vimos, consiste em “mostrar que essas afirmações [as afirmações paradoxais dos acusadores] *vão contra a linguagem comum*”.²⁸⁶

285 Malcolm, N. In: Schilpp, op. cit. p. 368.

286 Malcolm, N. In: Schilpp, op. cit. p. 349. O tom altissonante do elogio de Malcolm a Moore não soa despropositado se lembramos que ele conhecia bem a obra de seu orientador. Em 1900 Moore assim começa o artigo “Necessity”: “Meu objetivo primário nesse artigo é determinar o *significado* de necessidade. Não quero descobrir quais coisas são necessárias; mas que é o predicado que se liga a elas quando elas são assim. Nem, por outro lado, quero chegar a uma definição verbal correta de necessidade. Que a palavra é comumente usada para significar um grande número de diferentes predicados, que de fato se ligam a coisas, isso me parece muito óbvio. Mas, sendo assim, estaremos usando a palavra corretamente, sempre que a aplicamos a qualquer uma dessas; e uma definição correta de necessidade será obtida, se nós enumeramos todos aqueles diferentes predicados que a palavra é comumente usada para significar; pois o único teste que uma palavra está corretamente definida é o uso comum. O problema que eu quero resolver é diferente de qualquer um desses. É um problema que se assemelha a eles em sua aplicação universal (...) A natureza desse problema pode, talvez, ser exibida como segue: Quando um homem diz ‘A é necessário’ ou ‘vermelho’ ou ‘redondo’ ou ‘ruidoso’ ou, o que quer que seja, ele pode estar errado de três formas. (1) Ele pode estar usando a palavra ‘necessário’ em um sentido que não é comumente usado. (...) (2) Ele pode estar usando ‘necessário’ em um dos muitos sentidos nos quais outras pessoas o usam, mas ele pode estar

O passo inicial de Chisholm – depois de dizer que a maioria das concepções filosóficas *não pode* ser refutada tão facilmente²⁸⁷ – é perguntar sobre como podemos nos assegurar que ocorreu uma violência contra a linguagem comum? De que forma se pode “mostrar que um filósofo está usando incorretamente a linguagem”?²⁸⁸

O exemplo que Chisholm traz para contestar Malcolm vem da epistemologia. Um epistemólogo afirma que não podemos ter certeza que há um móvel na sala e que apenas acreditamos nisso; a justificativa dele é que a certeza é um estado muito difícil de se conquistar. O mesmo vale para a certeza que a Terra existe faz já muitos anos. De nada adianta recorrer à “técnica” sugerida por Malcolm, que, como vimos, consiste na lembrança de situações paradigmáticas nas quais as pessoas de fato usam essa expressão. Esse procedimento de nada vale contra o epistemólogo, pois apenas mostraria que outras pessoas usam essa expressão de outra forma e portanto há um desacordo entre o epistemólogo e as demais pessoas quanto à extensão da palavra.

Este tipo de técnica, que é frequentemente usada, mostraria que o epistemólogo discorda da maioria das pessoas sobre a denotação da palavra ‘certo’, já que ele não

enganado ao supor que A realmente tem o predicado (...) (3) Ele pode ao mesmo tempo estar usando a palavra corretamente e também estar certo ao supor que A tem um dos predicados que ‘necessário’ comumente significa; e mesmo assim ele pode estar errado de uma forma diferente. Pois enquanto pensa corretamente que ela tem um daqueles predicados, ele pode estar errado ao supor que ela também tem algum dos outros. (...) Tudo isso é suficientemente óbvio e tais confusões tem sido amplamente reconhecidas como uma frequente fonte de falácias no raciocínio. O que quero apontar é que este não é um erro sobre o significado de uma palavra nem sobre uma questão de fato. A questão que preciso responder de forma a decidir se um homem está errado nessa forma é muito diferente de ambas as questões: ele está usando a palavra corretamente? Ou: a coisa em questão tem tal predicado? Pois não pode haver dúvida que nós deveríamos responder sim ou não para qualquer dessas questões; e ainda pode haver dúvida no que diz respeito ao que é o predicado em questão. (...) Meu principal objeto não é descobrir se qualquer ou todas as proposições da forma “A é necessário’ são verdadeiras ou falsas, nem tampouco se elas são corretamente expressadas; mas qual é o seu significado.” (Moore, G. E. *The Early Essays*. Ed. Tom Regan, Temple University Press, 1986, pp. 81-3). Os sublinhados são meus. A expressão “correct use” – para apontar somente esse caso, por ora - transita normalmente na obra de Moore desde 1900. A transcrição dessa longa passagem é uma boa evidência para se pensar que Malcolm não adotou o jargão de 1942 a partir do nada. Ele aprendeu isso com Moore, de alguma forma.

²⁸⁷ A frase é essa: “A maioria das concepções filosóficas, parece-me, *não pode* ser refutada tão facilmente.” Como veremos mais adiante, a tréplica de Malcolm a Chisholm consistirá em tentar uma nova abordagem do assunto, por outro ângulo, e assim praticamente nenhuma das contestações de Chisholm será respondida por Malcolm. Aqui, por exemplo, ele poderia simplesmente ter lembrado que o alvo dele tem alguns nomes próprios, devidamente lembrados no artigo.

²⁸⁸ Chisholm, 1951, p. 318.

aplica esta palavra para as crenças às quais ela é comumente aplicada. Mas isso mostraria que ele está usando a palavra incorretamente?²⁸⁹

Não, responde Chisholm. Para mostrar que o filósofo não estaria usando a palavra incorretamente, Chisholm retoma o exemplo oferecido por Malcolm: no século quinze, um geógrafo diz para Colombo que as pessoas comuns aplicam a palavra “plana” para a Terra, e não a palavra “redonda”. Quando as pessoas querem ensinar o significado de ‘redondo’, apontam para peras e olivas e não para a Terra. Na opinião de Malcolm isso não mostraria que Colombo estava usando a linguagem incorretamente pois esse é um caso de disputa sobre fatos. Tal distinção, na opinião de Chisholm, entre *erro* de uso e *incorreção* de uso somente pode ser feita mediante a definição da incorreção como sendo da ordem da conotação ou intensão das palavras. No caso de Colombo, as palavras em questão tinham as mesmas intensões para todos e a linguagem estava sendo usada corretamente. Assim, alguém estaria *errado* sobre os fatos. No outro exemplo de Chisholm discute-se se a baleia é um peixe. Quando as pessoas discutem isso parece haver um acordo sobre as propriedades das baleias e uma discordância sobre a intensão da palavra ‘peixe’. Nesse segundo caso alguém estaria usando a palavra ‘peixe’ *incorretamente*. Dessa comparação seguir-se-ia que é possível que nosso epistemólogo seja uma espécie de Colombo, descobridor do continente da Incerteza, o único que usa corretamente a palavra “certeza”, pois aplica essa expressão à classe de entidades que lhe corresponde, contrariamente a todas as outras pessoas. Na forma como Chisholm põe o problema, para caracterizar o conceito de *incorreção*, a estratégia será a de precisar, conjuntamente, o conceito de erro, engano ou falha. Isso será feito com recurso à distinção entre a extensão e a intensão das palavras. Nos usos corretos de uma palavra, o que ocorre é um partilhamento de intensões e apenas isso. Com essa distinção Chisholm pode reescrever a tese, que parecia grandiosa, sobre a correção da linguagem comum:

Dizer que alguém usa uma palavra corretamente, então, é dizer, ao menos em parte, que ela tem para ele a mesma intensão que tem para a maioria das pessoas. A linguagem, como é comumente usada, não pode ser incorreta, desde que “linguagem

²⁸⁹ Chisholm, p. 318. O ponto cego da discussão parece ser esse: quais são, afinal, as relações entre o “epistemólogo” e a “maioria das pessoas”? O que é que está em jogo? Qual é o problema que está ocorrendo nas relações entre – como dizer isso de outra forma? – a filosofia e o mundo da vida?

correta” é sinônimo de “linguagem comum”; “linguagem comum é linguagem correta”.²⁹⁰ Assim, a principal maneira de descobrir se alguém está usando uma palavra incorretamente seria descobrir qual intensão a palavra tem para ele e qual ela tem comumente, e então comparar intensões. Não é suficiente, portanto, fornecer uma técnica que meramente mostra que o filósofo discorda da maioria das pessoas sobre a *denotação* de uma palavra.²⁹¹

Chisholm parece convencido que esse par de conceitos da tradição lógica é suficiente para dar conta do *slogan* de Malcolm: o uso correto da linguagem consiste em uma comunhão de intensões e o uso incorreto surge na medida em que esposamos diferentes intensões às quais correspondem diferentes denotações. Quando Chisholm expõe a fórmula da refutação, “a principal maneira de descobrir se alguém está usando uma palavra incorretamente”, surge então o disfarce psicologizante de sua réplica à Malcolm; devemos, diz ele, descobrir a intensão que a palavra tem “para ele”, para depois compará-la com a intensão que a palavra tem “comumente”. Com esse recurso a uma noção psicológica de intensão, aquilo que parecia ser a terra prometida de uma nova técnica de refutação filosófica é convenientemente banalizada: tal técnica apenas mostra que o filósofo discorda sobre a denotação da palavra. O que obtemos é muito pouco: o epistemólogo não está *refutado*, ele foi apenas *compreendido*. As coisas que ele dizia sobre a incerteza quanto à existência de móveis em nossa sala agora deixaram de ser paradoxais, e são apenas “triviais e desinteressantes”. Com isso Chisholm pode dizer então que quando mostramos que as afirmações do epistemólogo são triviais, talvez não o refutemos, mas o silenciaremos. A contribuição de Malcolm terá sido a de mostrar que muitas afirmações filosóficas podem ser trivializadas dessa forma.²⁹²

²⁹⁰ Trata-se de uma citação do texto de Malcolm. O sublinhado é meu.

²⁹¹ Chisholm, p. 319-20. Chisholm acrescenta uma nota a essa passagem, na qual esclarece uma das principais objeções que começa a surgir contra filósofos como Malcolm. Chisholm escreve na p. 319: “Malcolm e outros sugeriram que a correção, por vezes, pode ser determinada sem investigações lexicográficas elaboradas (...)” O sublinhado é meu.

²⁹² Chisholm, p. 320. Não ocorre a Chisholm discutir esse “nós”, algo que era essencial para Malcolm. É preciso enfatizar aqui que o tema da discussão, a correção da linguagem, é suficientemente vago e vasto para suscitar as maiores dificuldades e confusões. Malcolm se refere, na maior parte das vezes, à “linguagem” (*language*), como correta ou incorreta, mas também à “forma de falar” (*form of speech*, p. 353) “expressão comum” (*ordinary expression*, p. 359), “expressão”, “palavra”, “afirmações”, “afirmação filosófica”, etc. Pode-se dizer que o ensaio de Malcolm quer oferecer um modelo de compreensão daquilo

Com essa solução sobre o que é “correção” de linguagem, Malcolm é reduzido a um trivializador de paradoxos aparentes. O passo seguinte consiste em apresentar Malcolm com representante das “teorias de recomendação” ou de “proposta linguística” como técnica de refutação de paradoxos filosóficos.

Uma das sustentações de Malcolm era a seguinte: a natureza paradoxal de uma afirmação filosófica decorre do fato dela afirmar ou ao menos implicar a impropriedade de uma forma comum de falar. “Não podemos ter certeza de nada”, diz o filósofo. Assim, é impróprio você dizer que tem certeza que seu gato está no capacho. A afirmação do filósofo parece ser sobre a natureza de nossas crenças, sugere Malcolm, mas, na verdade, é uma afirmação sobre linguagem. Trata-se, dizia ele, de uma “afirmação linguística disfarçada”. Essa maneira de fazer filosofia, como vimos, depende de pequenas violências cometidas pelo filósofo contra a linguagem comum. A revelação do disfarce é obtida mediante considerações e lembranças sobre o funcionamento da linguagem comum: lembranças sobre como as crianças aprendem, sobre o que dizemos diante de nossa plantação de tomates, sobre os usos comuns de certas expressões.²⁹³

Chisholm entende que a técnica de filósofos como Malcolm, Lazerowitz e Ambrose é constituída por “considerações puramente linguísticas”; na reconstrução que ele faz essa técnica tem três etapas, todas elas duvidosas. São elas:

- (1) Primeiro, mostramos que a afirmação filosófica não é uma ‘afirmação empírica’, que ela não diz respeito aos ‘fatos empíricos’.
- (2) Disso se seguirá, de acordo com a teoria, que o filósofo está realmente tentando nos dizer algo sobre linguagem;
- (3)

que, na época, era chamado de “a técnica” (Wisdom) ou “o método” (Malcolm, V. J. McGill, S. Stebbing) de Moore, a saber, o modo de Moore refutar um certo tipo de proposição filosófica. Malcolm não facilita muito a vida do leitor pois algumas linhas abaixo ele mostra que é indiferente falar em “proposition” ou “statement”. Nesse sentido, o ensaio oscila entre considerações sobre “linguagem” em geral, e considerações sobre afirmações filosóficas particulares. O que pesa no final da argumentação de Malcolm são as considerações sobre regras de uso de certas expressões (os exemplos, como vimos, são da área da epistemologia): saber, ter certeza, etc. Os filósofos são acusados de atacar a linguagem comum na medida em que sugerem, supõem ou implicam que certas expressões do cotidiano, como “ter certeza de”, são enganosas: as afirmações empíricas, ao fim e ao cabo, segundo esses filósofos, são sempre hipotéticas.

²⁹³ In Schilpp, pp. 354-355. É como se Malcolm estivesse dizendo uma frase que depois ficaria famosa: filosofar é reunir lembranças para certas finalidades. Ele repete quatro vezes o verbo “remind” no mesmo parágrafo, além de outras variações: “apelo ao nosso senso de linguagem”, “nos fazer sentir”, “apontar para”.

Então, com o disfarce do filósofo assim removido, uma refutação fácil está à disposição.²⁹⁴

Com relação à primeira etapa, Malcolm é acusado de não oferecer um significado para “o termo técnico ‘empírico’ (ou ‘fatos empíricos’)” e a expressão parece estar sendo usada de diferentes maneiras.”²⁹⁵ Malcolm diz que alguns paradoxos criados pelos filósofos são não-empíricos, no sentido em que a negação desses paradoxos é auto-contraditória, no entendimento do filósofo que o apresenta. Chisholm entende que não existem razões para se pensar que todas as afirmações paradoxais dos filósofos são não-empíricas nesse sentido. Uma possível caracterização de “empírico” seria “capaz de ser confirmado por evidência”, mas essa definição permitiria que todas as afirmações paradoxais dos filósofos fossem caracterizadas como empíricas, pois sempre poderia haver alguma evidência, mesmo que fosse considerada inadequada. Uma aceção estreita de “empírico”, como “traduzível em linguagem fenomenal” nos deixaria com mais inconvenientes do que vantagens pois com isso perderíamos a condição de mostrar que as afirmações cotidianas do senso comum e da ciência são empíricas nesse sentido estreito:

... o sucesso do programa que estamos discutindo dependerá de mostrar que existe um sentido do termo ‘empírico’ atribuível às afirmações do senso comum e da ciência e não às afirmações dos filósofos paradoxais.²⁹⁶

No que diz respeito ao segundo passo, a saber, a natureza linguística da disputa dos filósofos, o argumento de Chisholm retorna a um ponto inicial do artigo de Malcolm. A afirmação paradoxal de Russell, que dizia que aquilo que um fisiólogo vê quando examina um cérebro é parte de seu próprio cérebro, não deve ser considerada um enunciado empírico. Russell concorda quando se diz que vemos o carteiro chegando e não uma parte de nosso cérebro. Assim, quanto aos fatos empíricos, estamos de acordo com Russell, diz Malcolm, e o desacordo diz respeito à linguagem que deve ser usada para descrevê-los. Russell apenas estava propondo uma forma de falar. Ele entende que

²⁹⁴ Chisholm, p. 321

²⁹⁵ Chisholm, p. 321.

²⁹⁶ Chisholm, p. 323. A frase segue: “A dificuldade do programa não é diminuída, naturalmente, se o termo técnico ‘empírico’ for substituído por algum outro, digamos, ‘fatural’ ou ‘informativo’ ou por alguma combinação, tal como ‘condutor de informação sobre questões empíricas’.” Veja que aqui Chisholm por duas vezes se refere a um “programa”.

dizer que estamos vendo uma parte de nosso cérebro é uma maneira mais correta de falar do que dizer que estamos vendo o carteiro. Sobre isso, Chisholm retruca que mesmo que Malcolm tenha razão sobre o fato dos paradoxos filosóficos não serem empíricos, não podemos concluir que os disputantes discordam sobre qual linguagem deve ser usada para descrever os fatos. O máximo que podemos concluir é que as pessoas em disputa estão usando a linguagem de forma diferente e “erroneamente acreditam que estão em discordância sobre os fatos.”²⁹⁷ Não se segue do fato que as pessoas estão usando as palavras de formas diferentes que elas tenham crenças diferentes sobre qual é o uso correto de uma expressão. Elas podem apenas ser tolerantes do ponto de vista linguístico.

O passo 3, a refutação disponível dos paradoxos mediante a remoção do disfarce linguístico, não teria melhor sorte. Concedamos, sugere Chisholm, que os filósofos paradoxais estão, de fato, tentando comunicar algo sobre a “propriedade” da linguagem comum. Este seria o caso do exemplo de Russell, entre tantos outros. O que, afinal, devemos supor que ele está tentando transmitir? Na primeira alternativa Russell pretenderia dizer que a maioria das pessoas de fato *diz coisas* como “vejo parte do meu cérebro” ao invés de dizer “vejo o carteiro”; na segunda alternativa, que as pessoas *deveriam dizer* tal coisa. Se o filósofo estivesse defendendo a primeira, poderia ser refutado mediante uma contagem de cabeças linguísticas. Em nenhum momento, no entanto, Malcolm deu a entender que os filósofos estivessem sugerindo a primeira alternativa. Nesse momento do texto Chisholm coloca no mesmo pacote a posição de Norman Malcolm e a de Morris Lazerowitz no que ele chama de “teoria da proposta”:²⁹⁸

²⁹⁷ Chisholm, p. 323.

²⁹⁸ Lazerowitz e Ambrose argumentam que os filósofos paradoxais fazem “recomendações” ou “propostas” de uso (ou de reforma) linguístico. Malcolm apresenta argumentos semelhantes. Ele escreve que o filósofo “está propondo que a gente nunca mais aplique a palavra ‘claro’, isto é, propondo que seu uso seja abolido. (Schilpp, 364). A paternidade das “teorias das propostas” é normalmente atribuída a Lazerowitz. Malcolm faz uso abundante desse tipo de interpretação da posição dos filósofos em um artigo publicado um pouco antes do aparecimento do volume dedicado a Moore. Trata-se do ensaio “Certainty and Empirical Statements”, publicado em *Mind*, 51, 1942. Trata-se de um longo trabalho que aborda um dos temas do artigo sobre Moore: os filósofos que defendem a doutrina que as afirmações empíricas nunca podem ser conhecidas com certeza. Malcolm examina os mesmos autores (Lewis, Ayer, Russell, mas acrescenta uma passagem de Wisdom), procura mostrar as fontes dessa doutrina (a tendência de confundir a possibilidade lógica com a possibilidade empírica) e conclui que ela é uma recomendação ou uma proposta de restrição da aplicação dos enunciados de certeza. Nesse artigo Malcolm usa a estratégia de contrastar as afirmações dos filósofos com aquilo que dizemos “na vida comum”, com o “significado comum” das palavras, com os

esses filósofos [paradoxais] não estão tentando *descrever* a linguagem comum; eles estão propondo que a mudemos. Esta é a forma como Lazerowitz os interpretaria; de acordo com ele, as afirmações paradoxais dos filósofos deveriam estar na ‘linguagem de proposta’, e não na ‘linguagem da asserção’. (...) Mas se decidimos que eles estão meramente fazendo propostas, então, mais uma vez, estamos sem um método de refutação, já que, como Lazerowitz diz, propostas ‘não têm refutação’.²⁹⁹

As propostas, diz Chisholm, podem ser imprudentes mas não são nem verdadeiras nem falsas e por isso não são refutáveis. Com esse argumento ficaria eliminada a sugestão malcolmiana de que ele havia encontrado uma técnica de refutação de afirmações filosóficas paradoxais. Voltarei a esse ponto mais adiante.

A terceira parte trata da sugestão malcolmiana de um método de refutação elaborado a partir da teoria que afirma que existem palavras, na linguagem comum, “cujo uso implica que elas possuem uma denotação”.³⁰⁰ Aqui é preciso notar que Malcolm não usou, em nenhum momento de seu artigo, o vocabulário de “denotação” e “conotação” que está sendo invocado contra ele na descrição feita por Chisholm. Malcolm havia sustentado uma tese bastante singular sobre a aprendizagem do significado de expressões na qual recorria insistentemente a um personagem e a uma situação inusitadas: a criança e a aprendizagem da linguagem. O final da segunda parte do escrito de Malcolm é uma exploração da situação triangular que envolve o aprendente, o ensinante, e uma situação ou contexto de mundo.³⁰¹ Malcolm havia apresentado a distinção entre dois tipos de expressões; aquelas cujo aprendizado pode ser feito mediante o uso de outras expressões e aquelas “cujo significado deve ser *mostrado* e não pode ser explicado”.³⁰² Malcolm havia derivado dessa distinção a seguinte conclusão: da existência do segundo tipo de

“usos comuns” das palavras. O artigo, no entanto, não teve repercussão, muito embora dissesse, substantivamente, as mesmas coisas que o seguinte, no qual a invocação de Moore e as fórmulas mais ousadas fizeram uma diferença importante.

²⁹⁹ Chisholm, p. 325.

³⁰⁰ Chisholm, p. 325.

³⁰¹ O tópico, de natureza wittgensteiniana, apesar das restrições que encontrou, com o tempo parece ter se tornado incontornável.

³⁰² Trata-se, por certo, daquilo que com o tempo passaria a ser chamado de “ostensive teaching argument”. Essa passagem, como já apontei atrás, é a única razão para que Malcolm seja lembrado no texto de Hanfling (2000).

expressões segue-se que “existiram *muitas* situações do tipo que elas descrevem; em caso contrário tantas pessoas não poderiam ter aprendido o uso correto dessas expressões.”³⁰³ Veja como Chisholm relata esse ponto: “Existem palavras, na linguagem comum, acredita Malcolm, cujo *uso* implica que elas têm uma denotação”.³⁰⁴ Ou seja, na interpretação de Chisholm, não há inconveniente em trocar a expressão original, “situação que uma expressão descreve”, por “denotação de uma expressão”. A diferença é sutil e poderia ser considerada pouco relevante. Penso, no entanto, que é por meio dessas pequenas novas descrições que Chisholm vai, aos poucos, deslocando a abordagem de Malcolm para os confins de uma psicologia da linguagem. Será essa, no final das contas, uma das conclusões de seu artigo:

Sem nenhuma dúvida, um estudo da psicologia da linguagem revelaria ainda outras maneiras de explicar o significado das palavras.³⁰⁵

No entendimento de Chisholm, essa tese sobre o privilégio da explicação ostensiva no caso de certas expressões (a lista incluía “mais cedo”, “mais tarde”, “a esquerda de”, “é possível que”, “é certo que”, etc) pode ser rebatida mediante a indicação de outros métodos possíveis de aprendizado para as mesmas expressões. Isto é, o filósofo que está sendo refutado pode imaginar métodos de aprendizado para essas expressões nos quais não há necessidade de mostrar instâncias de aplicação, a saber, o método do contraste, o método dos limites, o método da ilusão, que também envolvem a relação com a criança mas que dependem apenas da manipulação de linguagem. Isso tudo, desnecessário dizer, é apenas psicologia da aprendizagem, e não filosofia. Suponhamos, diz ele, que uma tal teoria da aprendizagem por instanciação seja verdadeira. Quem poderia ser refutado com ela? O epistemólogo? Ele dizia que não podemos ter certeza em nossas crenças sobre coisas materiais. Para conseguir imunidade ao método de Malcolm basta que ele se permita um caso de certeza em outra direção: os dados dos sentidos ou a aritmética elementar. A técnica de Malcolm só pode valer para os filósofos que dizem não haver

³⁰³ Schilpp, 361.

³⁰⁴ Chisholm, p. 325.

³⁰⁵ Chisholm, p. 328.

nenhum caso de aplicação da palavra filosófica em questão, no caso, “certeza”. Se encontrarmos um filósofo que sustente tal idéia o método também não funcionará:

Se pudéssemos encontrar um filósofo que dissesse ‘Nada é certo’ ou que dissesse ‘A palavra “certo”, interpretada em seu sentido comum, não tem denotação’, não poderíamos refutá-lo com esse método, a menos que soubéssemos que ele estava usando essas palavras corretamente.³⁰⁶

Se ele está usando a palavra corretamente não há porque discutir e se ele está usando-a incorretamente, a saber, do ponto de vista da linguagem do homem comum também não há o que discutir, pois essa incorreção pode ser descrita como um caso de denotação alternativa de uma palavra.

Chisholm começou seu trabalho dizendo que Malcolm representa “um dos mais significativos movimentos na filosofia contemporânea”. A conclusão dele parece negar isso, pois é bastante dura:

(...) não encontramos razões suficientes para acreditar que ‘qualquer afirmação filosófica que viola a linguagem comum é falsa’. Muitas afirmações filosóficas de fato violam a linguagem comum; como resultado, elas são enganadoras, elas podem parecer mais importantes do que são, e os filósofos podem ficar emaranhados em confusões verbais. Uma das valiosas contribuições do Sr. Malcolm foi a de nos mostrar quão facilmente tudo isso de fato acontece. Mas, quando ao resto, tanto quanto posso ver, a linguagem comum não tem a importância filosófica (*philosophical significance*) que ele e outros atribuem a ela.”³⁰⁷

2.3.3. A tréplica de Malcolm

A resposta de Malcolm ao artigo que apresentei acima foi publicada no mesmo numero da *Philosophical Review* (1951).³⁰⁸ A tréplica de Malcolm é interessante pelo fato dele ali deixar de lado as referências a Moore e as críticas às teorias que haviam sido

³⁰⁶ Chisholm, p. 326.

³⁰⁷ Chisholm, p. 328. O sublinhado é meu.

³⁰⁸ Os dois trabalhos foram apresentados no mesmo encontro filosófico.

alvo de Chisholm e buscar uma nova abordagem do assunto. O artigo ficou conhecido como “Philosophy for Philosophers” mas não foi esse o título escolhido pelo autor.³⁰⁹

Nove anos haviam se passado desde 1942 e Malcolm não estava mais disposto a defender “certas declarações” daquela época. Ele havia dito, por exemplo, que o filosofar da maioria dos mais importantes filósofos consistia no repúdio da linguagem comum. Ele escreve então que aquela frase havia sido “uma generalização muito extravagante”.³¹⁰ A outra posição de 1942 que ele não mais quer defender é esta: “uma afirmação filosófica não pode ser paradoxal e não ser falsa.” Nessa afirmação ele estava usando as palavras “filosófica” e “paradoxal” “em sentido muito restrito.” Ele pensa que agora é melhor “ver o tema com olhos renovados” do que dedicar seu novo artigo a “observações duvidosas de alguns anos atrás.”

A primeira seção é dedicada a uma discussão sobre a verificabilidade de proposições. Ele retoma o polêmico tema dos dados dos sentidos:

Tem sido costumeiramente sustentado por filósofos que as proposições empíricas sobre coisas materiais não podem ser verificadas conclusivamente, ao passo que as proposições sobre ‘sensações’, ‘experiências dos sentidos’, ‘impressões’, ‘dados dos sentidos’ *podem* ser conclusivamente verificadas.³¹¹

Sem indicar quais seriam os representantes dessa posição, Malcolm se dispõe a considerar a segunda parte dela, a saber, que pode haver uma verificação conclusiva sobre o fato que aquilo que parece ser um tomate, parece vermelho para mim. Por “verificar”, esclarece Malcolm, vamos entender “descobrir”, “estabelecer”, “tornar seguro”, “determinar” que uma afirmação é verdadeira. E,

³⁰⁹ *Philosophical Review*, 60, n. 3, 329-340. Rorty (1967, p. 380) informa que o título original do artigo era “Philosophy and Ordinary Language”; houve um problema qualquer que resultou no fato do artigo ser rebatizado como “Philosophy for Philosophers”.

³¹⁰ Malcolm, N. “Philosophy for philosophers”. *Philosophical Review*, 60, n. 3, 1951, p. 329.

³¹¹ Malcolm, 1951, p. 329. O tema da verificabilidade havia sido abordado por Malcolm no ano anterior, no artigo “The Verification Argument”, publicado em *Philosophical Analysis*. Ed. Max Black, Prentice-Hall, N. J., 1950; ali Malcolm discute os argumentos usados por alguns filósofos para provar que a verdade de uma afirmação empírica não é absolutamente certa. Os filósofos ali indicados são C. S. Lewis, Carnap, Ayer e Popper.

por conveniência usarei a frase ‘enunciado de dado-do-sentido’ (*sense-datum-statement*) para designar qualquer afirmação feita por uma pessoa sobre suas próprias ‘sensações’, ‘impressões’, ou ‘dados-dos-sentidos’.³¹²

A pergunta de Malcolm é a seguinte: se e como posso descobrir que estou sentindo calor ou que tenho câimbras? O que devo fazer para verificar, determinar, estabelecer, ter certeza disso? Afinal, alguém pode duvidar de minha afirmação que estou sentindo calor e sugerir que eu verifique melhor isso: “Quero que você descubra se você de fato está sentindo calor”. A resposta de Malcolm para essa pessoa é que essa pergunta seria absurda, desprovida de sentido:

Não há nada que eu possa fazer para descobrir se estou com calor e isso não acontece por falta de engenhosidade minha. Isso é devido ao fato que não há um

³¹² Malcolm, 1951, p. 330. A definição de Malcolm para “dados-dos-sentidos”, como se vê, é sinonímica e não nos ajuda muito nesse momento. Uma das convicções que anima este trabalho é que a história da filosofia no século vinte é melhor compreendida quando prestamos atenção à presença do tema dos dados-dos-sentidos ao longo do mesmo. Esse tema é importante até mesmo no caso de Heidegger. Basta ver, em *Ser e Tempo*, as diversas passagens do parágrafo 34, nas quais podemos entrever uma crítica à ideia filosófica da relação sensorial com o mundo: Isso é evidente no caso de Wittgenstein, que dedicou-se extensamente ao tema, de 1934 a 1936, como mostram suas “Notes for Lectures on ‘Private Experience’ and ‘Sense Data’”. O tema dos dados-dos-sentidos, de acordo com G. A. Paul (in: Flew, A. *Logic and Language*. Anchor Books, 1965) ingressou na agenda filosófica do século vinte com Moore e Russell. Em Moore ele já estava presente nos escritos da primeira década do século: na “Refutação do Idealismo” de 1903 e em especial no “The Status of Sense-Data”, de 1913-14; em Russell, o tema foi apresentado em muitos lugares: nos ensaios “Conhecimento por Familiaridade e Conhecimento por Descrição” (1910-11), “Os Constituintes Últimos da Matéria” (1915), e “Relação entre os dados sensoriais e a física” (1914), entre outros. Esses escritos das duas primeiras décadas ditarão uma longa agenda. Na visão canônica, trata-se de uma retomada dos argumentos clássicos do empirismo, em uma cruzada contra o idealismo do final do século XIX. Gostaria de pensar que há um aspecto negligenciado nessa interpretação; creio que uma parte significativa da renovação dos argumentos em favor dos dados dos sentidos surge, no final do século passado, a partir de uma área pouco relacionada com a discussão tradicional. Eu me refiro aos esforços de descrição científica do mundo, a partir da física. Assim, o que tenho em mente são as descrições oferecidas por cientistas que vestiram, com muito sucesso popular, a camiseta da divulgação da ciência. Um exemplo paradigmático é o livro de Karl Pearson, *The Grammar of Science* que apresentei na primeira parte desse trabalho. A epistemologia de Pearson está baseada nas “sense-impressions”; as referências que ele faz aos filósofos e a Mach, “the well-known German scientist” não impedem de ver que estamos diante de um livro que pretende apresentar argumentos científicos, e não filosóficos, sobre os dados-dos-sentidos. Ali fica claro que o avanço dos dados-dos-sentidos parece sempre implicar um recuo do senso comum. O grande inimigo do senso comum, no início do século, não estaria apenas na filosofia, e sim no campo da ciência. Não por acaso, filósofos como Bertrand Russell, que defenderam uma “filosofia científica”, como ele fez nessa época, em *Misticismo e Lógica*, desdenham o senso comum. Se não podemos compreender o papel de Wittgenstein na filosofia sem seus argumentos sobre linguagem privada e dados dos sentidos, creio que também não podemos compreendê-lo sem seus argumentos em favor do “sane human understanding”, como ele o invoca, nas *Observações Filosóficas*. O recente livro de Tyler Burge, *Origins of Objectivity*, é, felizmente, uma excelente mostra de que estamos agora vivendo outro momento de compreensão e melhor avaliação desse período.

uso para a sentença “Descubra se você sente calor” se as palavras “Você sente calor?” estão sendo usadas ao modo de dados-dos-sentidos. Não há nada que nós possamos *chamar* ‘descobrir se estou sentindo calor’. Poderíamos chamar isso ou um fato da lógica ou um fato da linguagem. Por causa disso não posso sequer *tentar* descobrir se eu sinto calor e portanto não posso nem falhar nem ter sucesso em descobrir isso.³¹³

Malcolm não está problematizando a existência de uma tal entidade, como já haviam feito G. A. Paul em 1936 e Bouwsma em 1942.³¹⁴ Malcolm parece não ver problemas na existência de “enunciados de dados dos sentidos”, como fica sugerido em algumas passagens nas quais ele diz que aceita o uso de certas afirmações na forma de dados-dos-sentidos. Ele quer estabelecer aquilo que chama de “um fato da lógica ou um fato da linguagem” que seria relevante para uma correta compreensão desse tipo de enunciado. Mais uma vez, como já havia ocorrido em 1942, a estratégia está baseada na identificação de usos corretos e incorretos de linguagem. Seu procedimento agora é mais cauteloso e inclui a lembrança que algumas vezes usamos expressões que parecem sugerir que podemos nos enganar sobre a verdade desse tipo de enunciado. Dizemos ter uma cãimbra e logo voltamos atrás dizendo que não se trata disso e sim apenas uma agulhada mais longa na perna. Assim, diz Malcolm,

devemos ir além das palavras, até seu uso. (...) Nunca aprendemos um uso para uma sentença do tipo ‘Pensei que estava sentindo calor, mas no final das contas estava enganado’.³¹⁵

O tema que Malcolm está introduzindo nesse momento do ensaio é o da assimetria entre a primeira e a terceira pessoa nos enunciados de sensações:

³¹³ Malcolm, 1951, p. 330.

³¹⁴ G. A. Paul. “Is There a Problem about Sense Data?” O artigo foi publicado originalmente em 1936, nos *Proceedings of the Aristotelian Society* e posteriormente constou da antologia de Flew, já mencionada acima e é considerado um divisor de águas na história do tema. O artigo de Bouwsma (Moore’s Theory of Sense-Data) foi publicado no volume de Schilpp dedicado a Moore. Bouwsma não é menos incisivo do que Paul: “The point of my essay is that the supposed entity which is defined in terms of a confusion, which is generated by sentential likeness, misleads us and catches us in linguistic pockets.” (p. 221)

³¹⁵ Malcolm, 1951, p. 332.

É importante ter em mente a distinção entre o enunciado em primeira pessoa ‘Sinto calor’ e o enunciado em terceira pessoa, ‘Ele sente calor’. Não posso descobrir que *eu* sinto calor, mas posso descobrir que *uma outra pessoa* sente calor. As perguntas ‘Como você sabe que ele sente calor?’ (...) pertencem à linguagem que nós usamos no cotidiano. Nós as compreendemos como uma solicitação de evidências; e nós sabemos que há algo chamado evidência’ em um caso desses. (...) Mas seria proferir um absurdo, no entanto, se eu dissesse ‘Sei que sinto calor, porque estou transpirando e já tirei meu casaco’.³¹⁶

O tratamento desse tema é feito mediante argumentos que devem ter soado estranhos na época. Um deles é que essas afirmações parecem ridículas. O ridículo³¹⁷ dessas frases viria do fato que “não existe a prática de perguntar por evidências para enunciados de primeira pessoa”. Não se trata de que não preciso de uma evidência para saber que eu mesmo tenho dor de cabeça, nem mesmo que a dor de cabeça seja a evidência necessária. O fato (da lógica e da linguagem, como ele dissera antes) que precisa ser reconhecido é que não existe nada que nós possamos chamar de evidência para coisas como sentir calor ou câimbras. “Nós não usamos a palavra ‘evidência’ dessa maneira.”³¹⁸

Aqui começa a surgir o problema do método de identificação dos procedimentos necessários para saber-se se ocorre ou não uma certa prática linguística ou se os usuários de uma língua usam ou não uma expressão de uma dada maneira. Como se vê, Malcolm usa esses argumentos com desenvoltura e o fato de um enunciado ter lugar na linguagem cotidiana é considerado por ele como um bom critério de significação.

A conclusão a que Malcolm chega, nessa altura do ensaio, é que os “sense-datum statements” não são passíveis de verificação e isso não quer dizer que sejam desprovidos de significado. Somos tentados a pensar que ele quer tratar desse tema nos termos ditados

³¹⁶ Malcolm, 1951, p. 332.

³¹⁷ Não parece ser um bom argumento filosófico dizer que uma certa afirmação “sound so ridiculous”. Na verdade, uma observação mais cuidadosa mostra que o “argumento do ridículo” tem bons antecedentes na filosofia e, particularmente nessa tradição da filosofia da linguagem comum, ele desempenha um papel importante. Um caso notável do mesmo está na *Crítica do Juízo*, §7.

³¹⁸ Malcolm, 1951, p. 333.

pelos verificacionistas e para isso ele faz concessões: “Nem um dia se passa sem que deixemos de fazer afirmações de dados-dos-sentidos”, diz ele, e por isso mesmo seria fantástico dizer que eles são desprovidos de sentido. Afinal, a promessa do início do ensaio foi a de dedicar seu artigo à discussão de duas afirmações: que *a*) as afirmações sobre coisas materiais não podem ser completamente verificadas; e que *b*) as afirmações sobre os dados dos sentidos podem ser verificadas. O ponto que ele defende é que a segunda afirmação está completamente errada, que os enunciados ou afirmações de dados-dos-sentidos não estão sujeitos a nenhum tipo de verificação³¹⁹ pelas razões já anunciadas. O passo seguinte consistirá em passar da discussão sobre “verificação” para uma discussão sobre “saber”. Seu alvo (e novamente ele não menciona algum filósofo em particular) será uma concepção próxima a essa, que sustenta que podemos *saber* coisas como sentir câimbras. De que maneira? Seria mediante a introspecção?

Que elas (as expressões...) não fazem sentido (...) não é determinado por se notar o que se passa na mente da gente quando as dizemos, mas mediante o reconhecimento que elas não pertencem à nossa linguagem funcional.³²⁰

Elas pertencem ao absurdo, tanto “Não sei se tenho calor”, “Sei que tenho calor”.

Mas se a sentença ‘Não sei se eu sinto calor’ é absurda, segue-se dela que quando sinto calor eu sei? De jeito nenhum! Pode-se mostrar que a sentença ‘Eu sei que sinto calor’ também é absurda. A pergunta sobre se ela é pode ser respondida somente mediante a consideração da situação da linguagem que usamos no comércio da vida diária. Em algum momento proferimos sentenças do tipo ‘sei que estou com calor, ‘sei que a ovelha parece amarela para mim’, e, se isso acontece, em quais circunstâncias?³²¹

Da mesma forma como antes ele falou do “soar ridículo” como um critério para identificar a falta de lugar lógico para um tipo de enunciado, aqui Malcolm invoca a nossa capacidade de identificar a seriedade de um proferimento:

³¹⁹ Interessa a ele mostrar que a primeira afirmação também está errada. Podemos estar completamente certos que a porta está fechada e que o gato está no porão. Mas o tópico é secundário nesse artigo.

³²⁰ Malcolm, 1951, p. 335.

³²¹ Malcolm, 1951, p. 335. “The question as to whether it is can be answered only by looking about us at the language we use in the commerce of daily life.”

Se você examina a linguagem comum, descobrirá que aquele tipo de enunciado quase nunca é proferido seriamente.³²²

Há um uso normal de “saber”, diz Malcolm. O uso normal de “sei isso” é informativo e está conectado com atividades de investigação, descoberta, produção de evidências. Na medida em que o conceito de conhecimento está estreitamente relacionado com o de verificação, nenhum deles aplica-se no caso de enunciados dos dados dos sentidos. Seria ridículo alguém tentar “seriamente” fazer as perguntas do tipo, “como você sabe que sente calor?”. “Não temos e não podemos ter conhecimento de nossas sensações”.³²³

Na segunda parte do artigo Malcolm oferece ao leitor uma lista de esclarecimentos sobre as relações entre linguagem comum e filosofia. Ao todo são nove pontos, introduzidos com a seguinte intenção: “Quero agora tentar tornar claras umas poucas coisas sobre a relação entre linguagem comum e filosofia.”³²⁴

O primeiro esclarecimento consiste em afirmar que aquilo que ele faz são “elucidações conceituais” e foi isso o que ele fez na primeira parte do escrito. Os filósofos fazem investigações desse gênero mas não apenas isso. Algumas vezes essa investigação é chamada de ‘lógica’, que não deve ser confundida com a lógica formal.³²⁵

O segundo esclarecimento consiste na explicação sobre o que é “conceito”. Ele diz:

Assumo a concepção de Wittgenstein (sem tentar defendê-la aqui) que um conceito (...) é o *uso* de uma palavra. Se queremos examinar o uso de uma palavra, precisamos estudar o uso das sentenças nas quais as palavras ocorrem.³²⁶

³²² Malcolm, 1951, p. 335.

³²³ Malcolm, 1951, p. 336.

³²⁴ Malcolm, 1951, p. 336.

³²⁵ A expressão “elucidação conceitual” foi usada em 1971 por Morris Weitz para designar o tipo de trabalho filosófico feito por Wisdom, Ryle, Wittgenstein, Austin, Hart e Baier; os outros grupos de filósofos da tradição analítica eram: Realismo e Senso Comum (Moore, Russell, Lovejoy), Análise Lógica (Russell e Ryle), Positivismo Lógico (Carnap, Hahn, Stevenson, Hempel, Urmson). In: Weitz, Morris, Ed. *Twentieth-Century Philosophy: The Analytic Tradition*. New York, The Free Press, 1966.

³²⁶ Malcolm, 1951, p. 336. Ele faz aqui uma citação do *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3.3.

Essa afirmação de Malcolm, embora se valha de uma passagem do *Tractatus*, é significativa pois sinaliza sua filiação a Wittgenstein e contribui para que este seja cada vez mais ligado às posições defendidas por Malcolm.

O terceiro esclarecimento é a distinção entre uso (*usage*) e proferimento (*utterance*). Malcolm propõe uma distinção entre o uso e o proferimento (*uttering*) de uma sentença, para sustentar que o proferimento de uma sentença não implica que ela tenha um uso. O argumento é sustentado mediante um exemplo um tanto duvidoso: a sentença “Como você sabe que você tem uma dor de cabeça?”, diz ele, tem sido proferida muitas vezes, mas não tem uso. Ora, o proferimento dessa sentença, a julgar pela posição do próprio Malcolm, ocorre tipicamente em uma discussão filosófica e a distinção parece ociosa. Podemos proferir qualquer sentença. Precisamos então ter claro em que consiste o “usage”. A pista que ele fornece consiste em dizer que aprendemos as palavras em certas circunstâncias e esse aprendizado - cujo núcleo é a idéia que os proferimentos humanos são feitos sempre em circunstâncias - é uma parte indispensável de nossa capacidade para compreender os proferimentos que ouvimos. Aprendemos que o pedido de fechar a porta é acompanhado de circunstâncias: há uma porta aberta próxima a nós, há uma expectativa quanto a nossa conduta. Se alguém aponta para uma porta fechada e pede que a fechemos não sabemos o que fazer diante de tal pedido pois ele não cumpre a sua função “natural”. Essa palavra, “natural”, é de Malcolm e é com ela que ele aponta o absurdo de certos proferimentos efetivamente feitos. Um filósofo, por exemplo, sentado em seu gabinete, pode dizer para si mesmo ou para alguém com quem conversa, “estou aqui”. Isso não significa que ele está informando-se sobre sua situação geográfica nem a seu amigo. Ele estaria buscando algum tipo de “conhecimento absolutamente certo” e pensa ter descoberto algo que sabe com certeza, “estou aqui”. Aqui, onde, se não é em seu gabinete? Quando, passeando com amigos no meio de um bosque, afasto-me por uma trilha secundária e me perco, eu grito “estou aqui”, para que o som de minha voz revele minha localização. O proferimento feito pelo filósofo no gabinete implica uma situação não-natural na qual certos verbos como “saber” são enviesados em seu uso, muito embora aquela sentença, em outras circunstâncias, seja perfeitamente natural. Como faço para descobrir que estou aqui? E se descobrir que *não* estou aqui? Sentenças dotadas de sentido são sentenças que têm algum uso; não é suficiente que haja uma forma de

sentença ou que ela seja composta por palavras familiares e com a construção gramatical adequada.

Vamos agora ao quarto esclarecimento. A maior parte dos filósofos se interessa pelos conceitos familiares que são usados por açougueiros, padeiros, professores, que são pessoas comuns que alegam que sabem algo, que têm uma crença, que verificaram, lembraram, perceberam algo; eles têm emoções ou obrigações, pensam que alguma coisa é causa de outra coisa, que uma certa situação é injusta, e por aí adiante. Nessas situações familiares ocorrem conceitos que são de interesse do filósofo. Isso não quer dizer que não é possível o exame de conceitos que não pertencem à linguagem comum; a única exigência ou restrição é que isso depende de conhecimentos na área específica que queremos investigar. Por outro lado, na investigação dos conceitos familiares podemos cometer “grandes erros”. Malcolm admite que não compreende todas as causas desses erros mas sugere duas. Em primeiro lugar é preciso lembrar a distinção entre “conhecer o *uso* comum de uma palavra, no sentido de ser capaz de usá-la” e a nossa habilidade em “ser capaz de *descrever* tal uso.”³²⁷ Uma coisa não implica a outra. Por outro lado, o uso cotidiano de palavras filosoficamente interessantes é extremamente complexo; a palavra “saber” tem usos muito diferentes, em muitos contextos diferentes. No uso cotidiano praticamos um “ajustamento inconsciente do uso do conceito”. O filósofo costuma esquecer esse procedimento quando faz filosofia e sente-se tentado a “supor que seu uso em um tipo de contexto é o todo de seu uso”,³²⁸ ou ainda, a confundir um contexto com outro. O filósofo é levado a fazer classificações que lhe parecem necessárias: os enunciados dotados de sentido, ou são empíricos ou são a priori; os enunciados empíricos devem ser verificáveis, mas que possa existir um tipo de enunciado informativo que trata de questões de fato, “mas parece fora de questão que são logicamente não-verificáveis.”³²⁹ Malcolm sustenta que esse é precisamente o caso de inúmeros proferimentos em primeira pessoa, que ele havia chamado de “sense datum statements”,

³²⁷ Malcolm, N., 1951, p. 338.

³²⁸ Malcolm, N., 1951, p. 338.

³²⁹ Malcolm, N., 1951, p. 338.

que não cabem nessas tipologias estreitas, bem como “várias outras categorias de afirmações”.³³⁰

O quinto esclarecimento consiste em afirmar que essas suposições e classificações estreitas poderiam perfeitamente bem ser chamadas de *preconceitos*:

Elas produzem aqueles erros surpreendentes que, no artigo referido pelo Sr. Chisholm, eu chamei de “paradoxos filosóficos”. Se um filósofo que está investigando um conceito da linguagem comum tira uma conclusão que *conflita* com a linguagem comum, então ele cometeu um engano. Ele não descreveu acuradamente o conceito. Um estudo mais próximo da linguagem comum o ajudará, não apenas a mostrar aquele engano particular, mas a livrá-lo do preconceito que causou o engano.³³¹

Como se vê, essa é uma das poucas passagens nas quais Malcolm retoma e defende um ponto importante e pouco claro de seu trabalho de 1942: a linguagem comum é linguagem correta. Essa afirmação, é, no mínimo, obscura, pois possibilita a conclusão que a linguagem comum é, em algum sentido, um filósofo.³³²

O sexto esclarecimento aborda o problema do que devemos fazer com as afirmações filosóficas que contrariam a linguagem comum e que por essa razão seriam falsas. Do fato que uma afirmação vai contra a linguagem comum não se segue que ela deve ser considerada desprovida de interesse para nós e descartada. Malcolm aborda precisamente esse ponto:

Nossa dedicação à linguagem comum não deve, no entanto, obscurecer a percepção que pode estar contida em uma afirmação filosófica que é, estritamente falando, falsa.³³³

³³⁰ Malcolm, N., 1951, p. 338. Ele não exemplifica quais seriam essas outras categorias.

³³¹ Malcolm, N., 1951, p. 339.

³³² “É verdade que o intelecto naturalmente busca a unidade; e nas ciências, por exemplo, a suposição de unidade recompensa de forma consistente o investigador. Mas de que modo essa ideia perigosa pode ser usada na moral? É inútil pedir um julgamento para a ‘linguagem comum’ pois nós estamos lidando com conceitos que não estão à mostra na linguagem comum ou ligados sem ambiguidade com as palavras comuns. A linguagem comum não é um filósofo.” Murdoch, Íris. ‘On ‘God’ and ‘Good’’, texto de 1969. O texto de Murdoch está em *Existentialists and Mystics*, Penguin, 1999.

³³³ Malcolm, N., 1951, p. 339.

O que devemos fazer se alguém argumenta que a afirmação que ele tem um cérebro é uma hipótese? Essa afirmação não é algo que chamamos de “hipótese” e não temos como argumentar em favor disso. Mas a afirmação do filósofo, quando considerada ante o pano de fundo daquilo que, na linguagem comum, chamamos de hipótese, pode mostrar algum tipo de similaridade entre tal tipo de proposição e as hipóteses, e com isso pode jogar alguma luz sobre a natureza desses enunciados.

No sétimo esclarecimento Malcolm volta ao problema de como podemos nos enganar em esclarecimento de conceitos da linguagem comum. Por mais que prestemos atenção à linguagem comum, podemos nos enganar, pois o fato de ver que há um certo uso de palavras não significa que somos capazes de ver *qual* é esse uso.

No oitavo esclarecimento sobre a relação entre linguagem comum e filosofia, Malcolm faz uma afirmação surpreendente: “Não creio que o estudo do uso comum é suficiente para a solução de qualquer problema filosófico importante.”³³⁴ A razão dessa insuficiência é que um pensador bem intencionado pode chegar à situação de ser arrastado, por certas analogias, a conclusões que conflitam com o uso efetivo, mas por mais cuidadosamente que ele reflita sobre o uso efetivo, mais ele pode se confundir. O exemplo de Malcolm para ilustrar essa situação é o da pessoa que sempre acreditou que pode saber que os outros têm certos pensamentos ou sentimentos. Essa pessoa pode ser assaltada por argumentos que parecem provar que ela não pode saber tal tipo de coisa.

Mais do que ser lembrada de usos comuns, ela necessita ser libertada dos raciocínios e das analogias que a dominam. O que é exigido em primeiro lugar é que esses raciocínios e essas analogias sejam *reconstruídas* de forma simpaticamente e acurada; e, segundo, que eles sejam examinados em detalhe para descobrir em que ponto as analogias a enganam e exatamente onde o raciocínio está enganado. Esse tipo de trabalho exige ao menos tanto cuidado e penetração quanto a observação do uso efetivo.³³⁵

³³⁴ Malcolm, N., 1951, p. 340.

³³⁵ Malcolm, 1951, p. 340. Trechos como esses justificam o fato dessa abordagem ser chamada, na época, de “terapêutica”.

O último esclarecimento sobre as relações entre linguagem comum e filosofia promete uma recompensa para quem se dedicar à investigação de conceitos de nossa linguagem comum: os resultados da investigação produzirão surpresas pois serão contrários às opiniões preconcebidas sobre o que seria possível encontrar:

nesse sentido, as descobertas serão paradoxais, muito embora não paradoxais no sentido de conflitar com a linguagem comum.³³⁶

Com este capítulo eu pretendia, mediante o exame dos primeiros argumentos que Norman Malcolm esgrimiu em favor de uma filosofia a partir da linguagem comum, reunir materiais para uma finalidade específica, a saber, compreender melhor possíveis relações entre as concepções que Wittgenstein tornou públicas a partir de um certo momento nos anos trinta e os primeiros argumentos explícitos em favor de uma filosofia a partir da linguagem comum. Eu sugeri, logo no início, que não podemos afirmar que essas relações existiram. Elas são prováveis, por certo, mas as indicações que eu pude fazer ao longo do capítulo foram apenas indiretas, apoiadas no uso que Malcolm fez de certas expressões e argumentos que muito tempo depois ganharam a marca inconfundível de Wittgenstein. Creio que elas são suficientes para sustentar minha hipótese inicial, que era a de que Norman Malcolm, apesar de raramente citar, tinha uma grande familiaridade com as elaborações que Wittgenstein vinha tornando públicas a partir do *Livro Azul*. Ele procurou uma forma de harmonizá-las com as ideias de G. E. Moore, mas teve pouco sucesso. O fogo de barragem contra a FLC ergueu-se muito cedo, por outro lado.

O exame dessa literatura, por outro lado, não forneceu resposta para a pergunta feita por Hacker, sobre quem teria empregado pela primeira vez a expressão “Filosofia da Linguagem Comum” como um rótulo. As conclusões iniciais de Malcolm, que elogiaram Moore como um filósofo pioneiro na defesa da linguagem comum, revelaram-se frágeis, mas, apesar disso, fica evidente que surgiram ali temas que resistiram, ainda que subterraneamente, tanto ao fogo de barragem quanto ao silêncio obsequioso que se seguiram.

³³⁶ Malcolm, 1951, p. 340.

Capítulo 3:

Moinhos de vento: Sobre Malcolm, Moore e Wittgenstein

Neste ponto, sinto-me disposto a lutar contra moinhos de vento, porque não posso ainda dizer aquilo que realmente pretendo fazer.

(Wittgenstein, *Sobre a Certeza*)

3.1. Moore e o surgimento da filosofia da linguagem comum

As observações de Peter Hacker sobre as circunstâncias do surgimento do rótulo “filosofia da linguagem comum” que citei no início do segundo capítulo mostram que Moore tem um lugar nessa história. Hacker lembrou ali que Moore foi considerado por Malcolm como um defensor dos direitos da linguagem comum contra os ataques dos filósofos; o homenageado, no entanto, não se reconheceu na descrição.³³⁷ Esse fato nos leva a investigar brevemente o papel de Moore no surgimento e constituição da filosofia da linguagem comum para que possamos compreender melhor o lugar que lhe cabe nela.

A hipótese de Moore não ter um papel relevante na história da FLC fica implícita no livro *Philosophy and Ordinary Language*,³³⁸ de Oswald Hanfling, que não fala de Moore em nenhum momento e dedica apenas três linhas a Malcolm, em um contexto no qual a relevância dele é mínima. Poderíamos pensar que Hanfling não teve a pretensão de fazer uma abordagem do surgimento da filosofia da linguagem comum, mas isso não é o caso, pois ele dedicou a Sócrates o primeiro capítulo de seu livro e apresentou-o como o

³³⁷ Moore repudiou as interpretações de Malcolm e de Alice Ambrose publicadas no volume de Schilpp. Ambrose seguiu pela mesma trilha que vincula Moore com a “preservação do *status quo* linguístico.” Uma outra linha de compreensão de Moore foi aberta por John Greco, no artigo “How to Reid Moore” (*The Philosophical Quarterly*, Vol. 25, no. 209, Outubro de 2002). Greco vincula Moore à tradição de Thomas Reid.

³³⁸ Hanfling, Oswald. *Philosophy and Ordinary Language. The Bent and Genius of our Tongue*. Routledge, 2000.

primeiro dos filósofos da linguagem comum.³³⁹ Não seria demais, portanto, esperar uma abordagem do papel de Moore, se Hanfling fosse de opinião que houve alguma contribuição dele para o movimento. Essa ausência de Moore nos leva a crer que, do ponto de vista de Hanfling, ele não é personagem desse enredo. A hipótese contrária a essa parece ter mais prestígio. Alguns estudiosos do tema encontram alguma paternidade de Moore em relação à filosofia da linguagem comum. Mas, como veremos, há paternidade de todo tipo e feito.

No panorama histórico que ofereceu sobre a filosofia da linguagem e da mente de 1950 a 1990, Tyler Burge considera G. E. Moore como a fonte de uma das duas tradições filosóficas relevantes centradas na linguagem, a outra sendo inspirada por Frege. Em apoio a isso Burge lembra a insistência de Moore na “primazia dos juízos e práticas comuns (*ordinary judgments*) no lidar com problemas filosóficos.”³⁴⁰ Na perspectiva *mooreana* os princípios filosóficos ficam subordinados às práticas comuns da vida cotidiana e um peso maior é concedido a exemplos, em detrimento de teorias, tanto no campo da ética quanto no da epistemologia. Burge comenta que no final dos anos quarenta e nos anos cinquenta, antes e depois da publicação das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, a palavra de ordem da filosofia da linguagem comum era a de “concentração nos detalhes e nas nuances da prática linguística cotidiana.”³⁴¹ Esta tradição, diz ele, “derivava de Moore”, que considerava a “prática comum como a pedra de toque para o juízo linguístico e filosófico”.³⁴² Segundo Burge, os aspectos positivos da tradição da FLC são “algumas observações linguísticas brilhantes”, a criação de “novas ferramentas para o tratamento de problemas filosóficos” e uma “sensibilidade para distinções linguísticas”.³⁴³ Enquanto método filosófico, a FLC deparou-se com a dificuldade de estabelecer a adequada derivação de conclusões filosóficas a partir de

³³⁹ A. J. Ayer, em “Philosophy and Language” (in: Lewis, H. D., *Clarity is not enough*. London, George Allen & Unwin Ltd, 1963, p. 423) foi um dos primeiros a explorar essa semelhança.

³⁴⁰ Burge, Tyler. “Philosophy of Language and Mind”: 1950-1990. *The Philosophical Review*, 101, 1, Jan, 1992.

³⁴¹ Burge, p. 12.

³⁴² Burge, p. 12.

³⁴³ Burge, p. 12.

exemplos linguísticos. Como uma forma de compreensão da linguagem, a FLC tendeu a ser anedótica. Ela deixou um magro legado de contribuições específicas, nas quais Burge inclui apenas a teoria dos atos de fala de John Austin e alguns dos trabalhos iniciais de Peter F. Strawson. Em resumo, na avaliação de Burge, a FLC inclui Moore entre seus inspiradores e tem como seus representantes Ludwig Wittgenstein, John L. Austin e Peter Strawson, sendo também lembrados Gilbert Ryle e Norman Malcolm. Burge sugere que o declínio da FLC pode ser marcado pela discussão do “argumento do caso paradigmático” que ocorreu no final dos anos 50.³⁴⁴

Outro partidário do argumento da existência de uma relação de paternidade entre Moore e a FLC é Dagfin Føllesdal.³⁴⁵ Ele se reporta ao “costume” de se apresentar a filosofia analítica como tendo duas principais tradições: uma delas inspira-se na lógica e seus mais notáveis representantes são Bolzano, Frege e Russell; a outra é “orientada para a linguagem comum, na qual G. E. Moore, o último Wittgenstein e Austin desempenharam um papel central.”³⁴⁶

C. Mundle, no livro *A Critique of Linguistic Philosophy*³⁴⁷ apresentou uma opinião contrária a essa caracterização de Moore como inspirador da FLC. Mundle opõe-se ao que denomina “canonização retrospectiva” de Moore como o pai fundador da filosofia linguística. A origem dessa canonização estaria na interpretação feita por Norman Malcolm, que, como indiquei no segundo capítulo, atribuiu a Moore o papel histórico de ser o primeiro filósofo a sustentar que as afirmações que violam a linguagem comum são falsas. É certo, diz Mundle, que os escritos de Moore podem dar as impressões sugeridas

³⁴⁴ O texto que simboliza o “declínio” é sintomaticamente intitulado “Farewell to the Paradigm Case Argument”, de J. W. N. Watkins (*Analysis*, 1957). Burge tem razão em apontar essa coincidência, a saber, de um lado, as críticas ao argumento do caso paradigmático que havia sido apresentado por Flew como sendo a chave para a metodologia da nova “filosofia linguística” e o declínio da FLC. É possível que essa coincidência seja fortuita, pois o argumento nunca foi central nos textos mais relevantes de apresentação da filosofia da linguagem comum. Ele está ausente do debate entre Mates e Cavell, pois o ponto central das críticas havia se deslocado para a questão da verificação dos enunciados acerca da linguagem comum. Em 1959 o argumento ainda era considerado como central para a “filosofia linguística”, no entendimento de Ernest Gellner, em *Words and Things*.

³⁴⁵ Føllesdal, Dagfinn. “Analytic Philosophy. What is it and why should one engage in it?” In: Glock, Hans-Johan. *The Rise of Analytic Philosophy*. Blackwell Publishers, 1977.

³⁴⁶ Føllesdal, idem, p. 1.

³⁴⁷ Mundle, C. W. K. *A Critique of Linguistic Philosophy*. Clarendon Press, Oxford, 1970.

por Malcolm, mas o próprio Moore teria se encarregado de desfazer essa paternidade, como foi lembrado também por Peter Hacker na nota anteriormente mencionada.

G. J. Warnock³⁴⁸ fez, em 1958, uma sugestão que parece ter sido bem recebida por muitos estudiosos do tema. Ele acredita que, de um ponto de vista teórico, a concepção de filosofia defendida por Moore está em continuidade com a da tradição. A prática de Moore

tendeu a dar a idéia que a ocupação da filosofia é com o esclarecimento e não com a descoberta; que seu interesse é com o significado, não com a verdade; que seu tema é nosso pensamento ou linguagem, e não os fatos. Em sua influência a prática era muito mais importante que a teoria.³⁴⁹

Hacker assim repercute essa idéia:

Foi a prática de Moore, enquanto oposta à sua doutrina oficial, que fez com que fosse praticamente inevitável que ele fosse cooptado, quase contra sua vontade, para a defesa das formas emergentes de análise conceitual que iriam caracterizar a fase do pós-guerra da filosofia analítica, que era dominada pelos filósofos de Oxford.³⁵⁰

Veremos a seguir que a história das relações conceituais entre Moore, Wittgenstein e Malcolm está longe de ser bem contada.

3.1.1. Malcolm, Moore e Wittgenstein

Os depoimentos dos testamentários de Wittgenstein, Elizabeth Anscombe e Von Wright trazem uma outra descrição das afinidades conceituais existentes entre Moore, Wittgenstein e Malcolm. No prefácio que escreveram para *Sobre a Certeza* eles lembram que Wittgenstein visitou Norman Malcolm em Itaca, em 1949, nos Estados Unidos. Naquela ocasião, escrevem eles,

³⁴⁸ In: *English Philosophy since 1900*. Oxford, 1958. Apud Mundle, 1970.

³⁴⁹ Warnock, op. cit, p. 29, apud Mundle.

³⁵⁰ Hacker, Peter. *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*. Blackwell, 1996, p. 75.

Malcolm teve o mérito de estimular o seu interesse pela ‘defesa do senso comum’ de Moore, isto é, a sua pretensão de *saber* um certo número de proposições indiscutíveis, tais como ‘Aqui está uma mão, e aqui está a outra’, assim como ‘A terra existiu muito tempo antes do meu nascimento’ e ainda ‘eu nunca estive longe da superfície da terra’.³⁵¹

Os dois últimos exemplos aparecem no artigo de Moore de 1925, “A Defence of Common Sense”. Anscombe e von Wright sustentam que Wittgenstein interessava-se por esses temas fazia já muito tempo, na forma como eram tratados por Moore:

Há muito que Wittgenstein tinha revelado interesse por estas questões e tinha dito a Moore que este [‘Defesa do Senso Comum’] era seu melhor artigo.³⁵²

Nas memórias que deixou sobre Wittgenstein, Malcolm fez um relato das conversas que mantiveram em Itaca e destacou que as discussões mais relevantes foram sobre os artigos de Moore, “Prova do Mundo Exterior” e “Uma Defesa do Senso Comum”.

Em particular, falamos da insistência de Moore em que para ele é um uso correto da linguagem dizer, mantendo a mão diante dele, “sei que isto é uma mão”, ou dizer, apontando para uma árvore que se encontra a poucos passos, “sei, com certeza, que isso é uma árvore”. Em um artigo publicado eu havia sustentado que este uso de ‘sei’ não tinha sentido e Moore me havia mandado uma réplica inspirada, em uma carta. Wittgenstein e eu discutimos esses assuntos em uma série de conversas, ele fazendo muitas observações da maior importância sobre o conceito de conhecimento.³⁵³

Em que medida as observações dos testamentários são acuradas? Qual foi a repercussão, nas reflexões posteriores de Wittgenstein, das conversas que teve com Malcolm? É difícil avaliar isso adequadamente, até mesmo porque este último foi lacônico sobre quais seriam as “observações da maior importância sobre o conceito de conhecimento”. O principal documento que temos para pensar sobre isso são as anotações que se transformaram em *Sobre a Certeza*. Os testamentários de Wittgenstein

³⁵¹ *Sobre a Certeza*, p. 11.

³⁵² Wittgenstein, L. *On Certainty*. Harper Torchbooks, 1972, p. vi. Os sublinhados são meus.

³⁵³ Malcolm, *Wittgenstein. A Memoir*. O sublinhado é meu. (p. 86 da ed. espanhola, FM.)

informam que ali está “tudo o que ele escreveu sobre essa temática [os dois artigos de Moore, ‘Prova’ e ‘Defesa’] desde aquele momento [a visita aos EUA em 1949] até sua morte [em 1951].”³⁵⁴ Essas anotações de Wittgenstein foram publicadas por eles em 1969.

Norman Malcolm escreveu mais de um trabalho abordando as ideias de *Sobre a Certeza*. O primeiro surgiu sete anos depois da publicação do livro e o título remete às conversas que ele teve com Wittgenstein, no espírito de seu artigo de 1949. O artigo tem como título “Moore and Wittgenstein on the sense of ‘I know’”. Ali Malcolm aborda a relação entre a sua interpretação de Moore e aquela feita por Wittgenstein. Cito:

... em 1949 publiquei um artigo que foi impertinente intitulado 'Defending Common Sense', no qual me voltei *contra* a defesa de Moore do senso comum. Ali argumentei que Moore na verdade usou equivocadamente as expressões 'saber' e 'saber com certeza', quando ele fez asserções como 'Eu sei que sou ser humano', ou 'Eu sei com certeza que isto é uma árvore.'

Até aqui estamos na trilha que percorremos no capítulo anterior quando vimos que Malcolm se voltou contra a defesa do senso comum feita por Moore em nome de uma crítica ao uso inadequado dos verbos epistêmicos relevantes. Isso era bastante mas ele reivindicou um mérito ainda maior para seu artigo:

Sem querer meu artigo desempenhou um papel na gênese das anotações finais de Wittgenstein, que foram publicadas sob o título de *Sobre a Certeza*. Wittgenstein veio me visitar em Itaca logo depois que meu artigo apareceu. Fiz algumas menções a ele e Wittgenstein pediu que eu lesse uma parte dele, coisa que fiz. Isto precipitou uma série de discussões entre nós, das quais fiz um relato parcial em minha recordação de Wittgenstein. Descobri apenas muitos anos mais tarde que Wittgenstein havia continuado pensando e escrevendo sobre o tema daquelas discussões.³⁵⁵

³⁵⁴ *On Certainty*, p. vi.

³⁵⁵ Malcolm, N. “Moore and Wittgenstein on the sense of “I know”. No volume *Thought And Knowledge*. Ithaca, Cornell University Press, 1977, p. 172

As dúvidas sobre essas relações não terminam por aqui. Malcolm continuou a abordar o tema em uma nota de rodapé para a passagem acima mencionada, na qual alfinetou Anscombe e von Wright, acusando-os de terem feito um relato impreciso sobre os interesses conceituais de Wittgenstein no que diz respeito ao tema mooreano dos “truísmos”, como Moore os chamava. Eis o que ele diz sobre isso:

(...) os editores relatam que Wittgenstein 'tinha estado por muito tempo interessado' na alegação de Moore em *saber* tais proposições como 'Aqui está uma mão' e 'A terra existiu muito antes de meu nascimento' (...). Tenho minhas dúvidas sobre a precisão daquele relato.³⁵⁶

A razão disso, acrescenta Malcolm, é que Wittgenstein teria dito para ele que o único trabalho de Moore que o havia impressionado era a descoberta daquilo que ficou conhecido como o “paradoxo de Moore”. Malcolm continuou a conversa com Wittgenstein perguntando o que ele pensava sobre o tópico da defesa do senso comum, se isso não era uma idéia importante. Segundo ele,

Wittgenstein fez um sinal afirmativo com a cabeça; mas eu tive a impressão definitiva que esta parte do pensamento de Moore não o havia ocupado muito. Eu devo acrescentar que Wittgenstein uma vez me disse que a palestra de Moore, 'Proof of an External World' ... teria sido uma performance *ridícula, se qualquer um que não fosse Moore* a tivesse dado. Penso que ele quis dizer que a integridade de Moore e sua profunda seriedade, e não o conteúdo filosófico da 'Prova', foi o que deu valor à palestra.³⁵⁷

A conclusão de Malcolm, que está em conflito com a opinião de Anscombe e von Wright, é que as conversas em Itaca não acrescentaram um novo estímulo a um interesse antigo de Wittgenstein; ao contrário disso, a partir da viagem aos Estados Unidos ele havia ficado “absorvido em um tema que não havia previamente atraído sua atenção”.³⁵⁸

³⁵⁶ Malcolm, N., op. cit. p. 172.

³⁵⁷ Idem, Malcolm, N. “Moore and Wittgenstein”, p. 172.

³⁵⁸ Idem. Malcolm, N. “Moore and Wittgenstein”, p. 172. Os testamentários não responderam a essas “dúvidas” de Malcolm. Michael Kober comenta que o “infeliz prefácio” fez muitos leitores pensarem que Wittgenstein admirava os dois escritos de Moore (“Prova” e “Defesa”), e que Wittgenstein se dedicou a comentar esses escritos com o objetivo de mostrar que Moore estava certo na sua atitude filosófica, mas errado na forma de defendê-la. Kober toma o partido de Malcolm e concorda com ele em dois pontos

É difícil estabelecer quem tem razão nessa história.³⁵⁹ O que importa aqui é que essas passagens ajudam a caracterizar uma complexa relação entre a dita “filosofia da linguagem comum” e o Moore da defesa do senso comum e com a obra de Wittgenstein, no período que vai da publicação do artigo de Malcolm em 1942 até os anos cinquenta.³⁶⁰

3.1.2. O “senso comum” em jogo

O que vimos até aqui indica a necessidade de esclarecimento das relações entre a “filosofia da linguagem comum” e a “defesa do senso comum”. Diante do duplo berço da FLC em Cambridge e Oxford, é importante examinar a posição de Wittgenstein quanto ao senso comum. Tal empreitada, no entanto, iria além do que cabe aqui; limitar-me-ei a algumas observações sobre relações entre a “defesa do senso comum” e a “filosofia da linguagem comum”.

Minha primeira observação diz respeito a uma passagem que aparentemente não mereceu a atenção de Malcolm na leitura que ele fez do artigo de Moore, “A Defence of Common Sense”, de 1925. Malcolm parece não levar em conta uma distinção apresentada por Moore no último parágrafo da primeira seção. O trecho em questão surge depois da discussão dos “truísmos”; ali Moore sugere que sua posição filosófica poderia ser indicada dizendo que ele é um desses filósofos que sustentaram que a visão do mundo

importantes: Wittgenstein nunca se impressionou com as tentativas de Moore em refutar ou rejeitar o idealismo e ou o ceticismo, e foram as discussões com Malcolm em 1949 que o fizeram pensar novamente sobre o ceticismo e os fundamentos do conhecimento. Pode-se mostrar, diz Kober, “que os exemplos em *Sobre a Certeza* que não foram inventados pelo próprio Wittgenstein, foram todos tomados do artigo de Malcolm, antes que diretamente dos ensaios de Moore.” Kober segue adiante mostrando algumas passagens em *Sobre a Certeza* que se referem ao artigo de Malcolm, de 1949. Ver Kober, Michael. “Certainties of a word-picture: The epistemological investigations of *On Certainty*”. In: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Ed. Sluga, Hans & Stern, David. Cambridge University Press, 1996, p. 411/12.

³⁵⁹ Stern (Stern, David G. “The Availability of Wittgenstein’s Philosophy”. In: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Ed. Sluga & Stern) afirma que “muitos dos temas principais de *Sobre a Certeza* tinham sido já antecipados em materiais escritos por Wittgenstein em 1937.” A referência a exemplos de Moore na Parte II das *Investigações* é compatível com a época de discussão com Malcolm, como se infere do artigo de Stern. O problema maior, informa Stern, é o fato que *Sobre a Certeza* foi extraído de um caderno de notas que continha outros materiais.

³⁶⁰ Refiro-me aqui aos textos de Wittgenstein que circulavam, na época, na forma de manuscritos mult copiados como o *Livro Azul*.

do senso comum é, “em certas características fundamentais, *totalmente* verdadeira.”³⁶¹
Quais são essas *características fundamentais*?

Moore acrescenta no parágrafo que segue:

As frases ‘visão do mundo do Senso Comum’ ou ‘crenças do Senso Comum’ (usadas pelos filósofos) são extraordinariamente vagas; e, por quanto sei, podem existir muitas proposições que se podem chamar apropriadamente características da ‘visão do mundo do Senso Comum’ ou das ‘crenças do Senso Comum’ que não são verdadeiras, e que merecem ser mencionadas com o desprezo com que alguns filósofos falam das ‘crenças do Senso Comum’.³⁶²

Fica evidente que Moore distingue dois sentidos na expressão “crença do senso comum”. Em um deles essas crenças podem ser objeto de nosso desprezo pois elas contêm proposições que não são verdadeiras. Mas não podemos “... falar com desprezo daquelas ‘crenças do Senso Comum’ que mencionei.” Isso seria, diz ele, “o máximo do absurdo”.³⁶³ Aqui precisamos lembrar algo que nem sempre se tem na devida conta: até esse momento Moore havia chamado de “truísmos” as proposições que estava discutindo, tais como “existe um corpo humano que é o meu corpo”. Em nenhum momento, antes da passagem que citei acima, ele havia feito *qualquer* referência ao senso comum. Assim, tem muita importância o fato dele iniciar o tratamento do tema “crenças do senso comum” dizendo que se trata de uma expressão “extraordinariamente vaga”. Gerações de leitores não levaram em conta a observação de Moore e deixaram de distinguir esses dois grupos de proposições: os “truísmos óbvios”, de um lado, e as crenças do senso comum “que merecem ser mencionadas com desprezo”, de outro. A isso deve ser acrescentado o fato de alguns críticos importantes terem colocado na mesma embalagem a “filosofia da linguagem comum” e a “defesa do senso comum”. Um deles foi Bertrand Russell, que escreveu textos contundentes contra a filosofia da linguagem comum como “The Cult of Common Usage”³⁶⁴, de 1953. Nele, Russell apresentou os filósofos da linguagem comum

³⁶¹ Cito pela tradução de Pablo Rubén Mariconda, na coleção Os Pensadores.

³⁶² p. 319. Os sublinhados são meus.

³⁶³ p. 319.

³⁶⁴ Russell, Bertrand. “The Cult of ‘Common Usage’”. In: *The British Journal for the Philosophy of Science*, III, n. 12, fevereiro de 1953. A partir da morte de Wittgenstein em 1951 muitos filósofos que até

dizendo que eram “a mais influente escola de filosofia da Inglaterra nos dias de hoje”, e que o essencial de sua doutrina era o seguinte ponto:

A doutrina, como a entendo, consiste em sustentar que a linguagem da vida cotidiana, com as palavras usadas em seus significados comuns, é suficiente para a filosofia, que não tem necessidade de termos técnicos ou de mudanças no significado dos termos comuns.³⁶⁵

Russell fala inicialmente em “uso comum”, “termos comuns”, mas logo seu alvo é o senso comum que, segundo ele, é partilhado pelas pessoas comuns que são ignorantes de conhecimentos da matemática, física, neurologia. Segundo ele, essa nova doutrina quer fazer filosofia a partir dos usos comuns da linguagem de pessoas comuns, o que conduz a uma promoção da ignorância; esses filósofos discutem interminavelmente o que as pessoas tolas querem dizer quando dizem tolices, o que pode ser muito divertido mas não importante. Fica claro que Russell entende esses filósofos como investigadores que levam em conta as afirmações de natureza empírica e contingente feitas pelo senso comum. Ele lembra então que o senso comum já cometeu muitos erros e o mais memorável de todos foi o questionamento da redondeza da Terra sob o argumento que os moradores do lado de baixo certamente cairiam no espaço se ela fosse redonda. Outro memorável feito do senso comum foi a afirmação que o Sol não poderia ser maior do que

então não haviam tomado partido abriram as baterias contra ele. Russell, em 1953, e Passmore, em 1954 (“Professor Ryle’s Use of ‘Use’ and ‘Usage’”, *Philosophical Review*, Vol. LXIII, 1954) deram continuidade a uma série de acusações grosseiras que tiveram seu ponto de culminância no livro de Ernst Gellner, *Words and Things* em 1959. Os ataques de Russell ao senso comum deveriam ser objeto de um capítulo à parte, em especial para um exame do compromisso dele com os temas de uma filosofia causal da percepção e dos dados dos sentidos. Essa passagem dá o tom: “Seria uma perda de tempo recapitular os argumentos contra a concepção do senso comum. Eles são numerosos e óbvios e geralmente admitidos. As leis da perspectiva podem servir como uma ilustração: onde um homem vê um círculo, outro vê uma elipse e assim por diante. Essas diferenças não são devidas a algo ‘mental’, já que elas aparecem igualmente em fotografias de diferentes pontos de vista. O senso comum, então, se envolve em contradições. Essas não existem para o solipsismo mas isto é um remédio perigoso. A alternativa é a teoria causal da percepção.” A passagem está em *Análise da Matéria*, p.198. Felizmente contamos hoje com o trabalho de Tyler Burge, *Origins of Objectivity* (Oxford, 2010, p. 26) no qual podemos ler passagens como essa: “A filosofia frequentemente insiste que o senso comum é ingênuo. Sobre esse tópico, penso que a insistência precisa de uma reavaliação. A argumentação contra o senso comum nesse tema tem sido deficiente. Na verdade isso usualmente degenerou em pronunciamentos dogmáticos. A filosofia foi levada adiante por um ímpeto de erros cometidos por pensadores intelectualmente poderosos. Suas pontificações contra o senso comum, nesse caso, podem ser mostradas, pela filosofia, como vazias.”

³⁶⁵ Russell, Bertrand, idem, p. 303. A resposta para essa última alegação de Russell será dada por Cavell nos parágrafos finais do texto de 1958, “Must we Mean What we Say?”

o Peloponeso. A menos, diz ele, que o senso comum tenha se tornado sábio a partir de 1776 ou em 1848. O escrito de Russell mostra que o principal argumento contra a filosofia da linguagem comum estava baseado nessa associação da mesma com o “senso comum”, entendido como uma cristalização ou destilado de crenças populares.

Como entender afirmações como essa de Russell, que foram enormemente amplificadas no livro de Gellner, prefaciado por Russell? Esses ataques estariam baseados em algum mal-entendido conceitual? Ou seriam uma reação compreensível às teses até então apresentadas por filósofos como Malcolm (em “Uma Defesa do Senso Comum”, por exemplo), que dizia que grande parte da filosofia consistia em “ataque a linguagem comum, ao senso comum”? Agressões como as de Russell, Gellner, e de Passmore, entre outras, teriam sido encorajadas pela escassa caracterização da nova metodologia representada pela FLC? Creio que se tratou de um pouco de cada coisa dessas: mal-entendidos, defesas metodológicas mal feitas, apresentações pouco esclarecedoras da nova doutrina, como a chamava Russell. Ambiguamente chamada, devemos acrescentar, pois não havia na época um rótulo predominante, apesar da ligeira prevalência da expressão “filosofia linguística”.

Voltemos a Malcolm e Moore. Eu disse que Malcolm pode ter sido negligente na leitura de algumas passagens de Moore. É possível que a apresentação que ele fez, que vinculou linguagem comum e senso comum, tenha contribuído para desviar a atenção da distinção indicada por Moore. A impressão que fica é que se deu pouca importância à diferença entre os “truísmos óbvios” e as “crenças do senso comum que merecem desprezo.” O tema pode ser ainda mais relevante se e quando pensamos que ali Moore poderia estar antecipando o tema das “proposições enrijecidas”, que será objeto das anotações do final da vida de Wittgenstein. Vou agora lembrar alguns aspectos dos comentários de Wittgenstein sobre o senso comum.

3.1.3. Wittgenstein e o senso comum

A preocupação de Wittgenstein com o tema do senso comum pode ser identificada em diversos manuscritos daquele período. Mencionarei aqui algumas abordagens feitas

nos anos trinta. Uma delas está nas *Observações Filosóficas* de 1930³⁶⁶; o tema está presente em algumas passagens das *Wittgenstein's Lectures*, em Cambridge, de 1932-35;³⁶⁷ um dos tratamentos mais importantes encontra-se no *Livro Azul*.

Vejamos, nas *Observações*, um trecho do parágrafo 18:

Aqui nós chegamos à questão aparentemente trivial, o que a Lógica entende por uma palavra – é uma marca no papel, uma sequência de sons, é necessário que alguém deva associar um sentido a ela, ou deveria ter associado um, etc.? E aqui, a concepção mais crua deve obviamente ser a única correta. E assim novamente falarei sobre “livros”; aqui nós temos palavras; se uma marca ocorresse de forma a parecer uma palavra, eu digo: não é uma palavra, apenas parece ser uma, é algo não intencional. Somente podemos lidar com isso do ponto de vista do senso comum normal.³⁶⁸

O senso comum, tradicional vilão na filosofia, parece ter alguma serventia ou ao menos não é despachado para fora do caminho da mesma. O tema das relações entre o filósofo e o senso comum torna-se mais sofisticado na passagem a seguir que está nas *Wittgenstein's Lectures*:

A filosofia pode começar pelo senso comum mas não pode permanecer senso comum. Na verdade a filosofia não pode começar pelo senso comum porque o interesse da filosofia é nos livrar daqueles enigmas que não surgem para o senso comum. Nenhum filósofo é desprovido de senso comum na vida cotidiana. Assim os filósofos não deveriam apresentar as posições idealistas ou solipsistas, por exemplo, como se elas fossem absurdas – acusando uma pessoa que defenda essas posições que ela na verdade não se preocupa se o bife é real ou se é uma idéia em sua mente, se sua esposa é real ou se apenas ele é real. Naturalmente ele não faz isso e não se trata de uma objeção adequada. Você não deve evitar um problema filosófico mediante o apelo ao senso comum; ao invés disso, apresente-

³⁶⁶ Editadas por Rush Rees e traduzidas para o inglês por Raymond Hargreaves e Roger White.

³⁶⁷ *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932-35*. From the Notes of Alice Ambrose and Margareth Macdonald. Edited by Alice Ambrose. The University of Chicago Press. 1979.

³⁶⁸ *Observações Filosóficas*, § 18. Quando Cora Diamond usa essa mesma passagem no livro *The Realistic Spirit*, p. 4, ela substitui “normal common sense” por “sane human understanding”.

o como ele surge com a maior força. Você deve permitir-se ser arrastado pela lama e livrar-se dela. Podemos dizer que a filosofia consiste em três atividades: ver a resposta do senso comum, envolver-se tão completamente no problema que a resposta do senso comum é insuportável e sair daquela situação de volta à resposta do senso comum. Mas a resposta do senso comum em si mesma não é uma solução; todos a conhecem. Na filosofia não devemos tentar provocar curto-circuito nos problemas.³⁶⁹

A passagem acima parece tecer uma rede de relações complexas, até mesmo enigmáticas, entre o homem do senso comum, o filósofo que cede à tentações de generalizações, e você mesmo, que, sem brigar com ou apelar para o senso comum, é capaz de “livrar-se da lama” criada pelo filósofo. Você, ao diagnosticar a delusão com a qual o filósofo vitimou-se – estendendo, encurtando, projetando de forma inadequada significados – poderá, no final, reconciliar-se com o senso comum sem que em nenhum momento você tenha usado como estratégia a capitulação a ele. Como se pode ver, procuro entender essa passagem à luz do tratamento mais extensivo do tema do senso comum que encontramos no *Livro Azul*, onde o assunto surge de forma importante na segunda parte, ligado com a discussão sobre as consequências nefastas e obscuras do fascínio dos filósofos com os métodos da ciência e com as formulações dos mesmos na área da filosofia da percepção, por exemplo, com o tema dos dados dos sentidos. A forma como o tema do senso comum é tratado no início da segunda parte do ditado não deixa a menor dúvida sobre o papel relevante que esse conceito ali desempenha.

Ao encerrar a exposição centrada no exemplo da arrumação dos livros de uma biblioteca - que tem a função de expor um aspecto de sua concepção acerca da natureza do trabalho filosófico e ocorre antes da introdução do exemplo que me fez lembrar a obra de Eddington -, Wittgenstein retoma de modo claro e insistente o tema do senso comum, que ele havia introduzido poucas linhas antes do exemplo da arrumação dos livros, ao falar das ameaças que sofrem as nossas “commonsense notions” sobre os objetos de nossas experiências em primeira pessoa. Ele começa com a caracterização de uma tentação que nos assalta quando queremos compreender melhor o que é uma “experiência

³⁶⁹Wittgenstein's *Lectures*. Cambridge, 1932-35, p. 108

pessoal”; isso nos obriga a pensar sobre as relações entre elas e os “objetos que nos rodeiam”. A tentação consiste no constrangimento a pensar-se em uma polarização entre dois tipos de proposições, as que descrevem os fatos do mundo material, onde estamos rodeados por mesas e assoalhos, e as proposições que descrevem as “experiências pessoais” que, no espírito da tentação que nos move, são chamadas de “subjetivas”. “Quando pensamos desse modo parecemos perder o nosso apoio firme nos objetos que nos rodeiam”, diz Wittgenstein, para acrescentar, linhas abaixo:

(...) isso acontece quando filosofamos; visto que, logo que regressamos ao ponto de vista do senso comum, esta incerteza geral desaparece.³⁷⁰

Esse “ponto de vista do senso comum” é o da vida cotidiana, na medida em que ela é atravessada pela linguagem comum que, como ele insiste, está em boa ordem.³⁷¹ O exemplo da solidez do chão dá lugar, na sequência do texto, ao exemplo de nossa crença no sofrimento do outro, introduzido mediante uma tentação de escuta que pode nos rondar: podemos ser tentados a pensar que nossa experiência pessoal da dor é real, mas ter dúvida sobre se isso acontece com outra pessoa. Aqui precisamos enfatizar a importância disso que chamei de “tentação de escuta”. Por que somos tentados a pensar em dificuldades que não sentimos na vida cotidiana? De onde surgem essas tentações desencaminhadoras, essa lama conceitual que nos engolfa de quando em quando? A genealogia dessas tentações foi abordada na primeira parte do *Livro Azul* e no primeiro capítulo deste trabalho. Ela centra-se no que Wittgenstein chamou de “anseio por generalidade”, que é fortemente influenciado pela preocupação dos filósofos com o método da ciência, com o desprezo dos mesmos pelos casos particulares, etc. Nesse momento não precisamos voltar a uma descrição dessa genealogia, já suficientemente caracterizada. O que nos importa aqui é examinar o passo seguinte que ocorre na experiência daquele que foi tentado a dizer que apenas sua própria experiência é real e que não sabe como isso acontece com outra pessoa. O primeiro movimento de Wittgenstein é o de apresentar o surgimento da tentação solipsista; por outro lado, o

³⁷⁰ *Blue Book*, p. 45.

³⁷¹ Esse mote do *Tractatus* (5.5563) é retomado nas *Investigações* (§98). No *Livro Azul* uma afirmação que representa esse ponto de vista do senso comum poderia ser essa: “Sabemos que o chão é sólido”.

solipsista sente-se acompanhado de um sentimento de vergonha por dizer a uma pessoa que a sua experiência é a única experiência real.³⁷² Uma alternativa que parece surgir aqui é a de fazer-se um apelo ao senso comum pois essas dificuldades e tentações não parecem surgir na vida cotidiana: “não se poderá responder que as coisas são como parecem ser ao senso comum?”³⁷³ É evidente que não pois como vimos antes na passagem das *Wittgenstein's Lectures* citada acima, não devemos evitar os problemas filosóficos fazendo um apelo ao senso comum; isso seria equivalente a um golpe de força, o mesmo tipo de gesto que devemos evitar na montagem de um quebra-cabeças ou na reorganização dos livros da biblioteca sem um plano cujo ponto de partida é o exame cuidadoso da tarefa e das peças em jogo, para depois pô-las em ordem. Enfrentar o solipsismo munido apenas do sentimento de vergonha e do apelo ao senso comum significa ignorar a existência da lama que nos engolfa e da tentação que nos provoca. Mais de uma vez Wittgenstein insiste, na segunda parte do *Livro Azul*, que os problemas filosóficos não admitem as respostas do senso comum.³⁷⁴ Mas depois que compreendemos adequadamente a tentação solipsista poderemos voltar ao senso comum, terceira etapa de nossa jornada; depois que percebemos que a resposta do senso comum não dá conta da genealogia de nossas tentações e que o exame cuidadoso do problema nos permite uma compreensão adequada do mesmo, podemos voltar à resposta do senso comum sem que ela seja para nós uma resposta ou solução. Afinal, lembra Wittgenstein, “todos a conhecem”. Ocorre, insiste ele, que “na filosofia não devemos tentar provocar curto-circuito nos problemas”, despachá-los com golpes de força, deixando, com isso, de compreender a gênese deles; será esse movimento de compreensão que nos aproximará de caracterizações mais adequadas e importantes para nós. Se a busca em que estamos metidos não é por elegância, tampouco será por alguns de seus exageros, como a extravagância. E o que poderia ser mais extravagante do que concluir que o chão não é sólido, que tudo é subjetivo, que não sabemos se um outro ser humano sofre? Por outro lado, se essas extravagâncias forem enfrentadas com uma martelada de senso comum

³⁷² *Blue Book*, p. 46.

³⁷³ *Blue Book*, p. 46.

³⁷⁴ Ver, por exemplo, as passagens sobre o tema nas páginas 48 e depois em 58/9.

estaremos dando um golpe de força que nos impede de ver o que provocou nosso extravio metafísico.

Nessa mesma direção convém distinguir o “homem do senso comum” e o “filósofo do senso comum”. O segundo, ao assumir uma atitude realista, cria um adversário a ser atropelado; para obter esse efeito ele copia procedimentos igualmente desencaminhadores, a saber, o pouco caso para com diferenças relevantes de uso, as analogias claudicantes, etc. O homem do senso comum passa ao largo dessas polarizações mas tampouco pode ser entronizado como fonte de solução de problemas filosóficos. Sluga menciona precisamente esse trecho para argumentar que, apesar de respeitar e ter algum ponto em comum com Moore, Wittgenstein queria marcar uma diferença entre ambos:

O novo Wittgenstein que emergiu nesse período [em Cambridge, nos anos 30] partilhava com Moore um interesse no funcionamento da linguagem comum e nas suposições do senso comum. (...) Ele admirava a dedicação de Moore e sua pureza moral, mas manteve-se desconfiado de seus poderes filosóficos. Com o objetivo de distanciar-se de Moore ele se descreveu como ‘o homem do senso comum, que está tão afastado do realismo quanto do idealismo’ em contraste com o ‘filósofo do senso comum’ de Moore, que se acredita justificado em seu realismo.³⁷⁵

Peter Hacker partilha uma posição semelhante, embora avance menos do que Sluga e faça uma avaliação duvidosa de Stebbing:

... diferentemente de Stebbing, Black e Malcolm, Wittgenstein dissociou seu novo estilo de filosofia da defesa do ‘senso comum’ de Moore e da invocação do uso comum em defesa de concepções ditas do senso comum.³⁷⁶

Hacker remete à mesma passagem do *Livro Azul*. Volto ao texto de Sluga, que no mesmo livro afirma que, diferentemente de seus primeiros escritos, que haviam sido elaborados em torno da lógica inventada por Frege e Russell,

³⁷⁵ Sluga, Hans. “Ludwig Wittgenstein: life and work. An Introduction”, p. 18. In: Sluga, Hans & Stern, David G. *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge University Press, 1966.

³⁷⁶ No livro *Wittgenstein’s Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, p. 83.

ele agora [Sluga está falando da obra de Wittgenstein a partir de 1936] interessava-se principalmente pelo efetivo funcionamento da linguagem comum. Isso o trouxe para junto da tradição da filosofia inglesa do senso comum que G. E. Moore havia revivido. Wittgenstein tornou-se assim um dos padrinhos da filosofia da linguagem comum que havia de florescer na Inglaterra, e particularmente em Oxford nos anos 50.³⁷⁷

Faz sentido, portanto, buscar-se no *Livro Azul* uma defesa do senso comum, no sentido específico em que a estou caracterizando aqui. Esse ponto pode ser ilustrado com uma memorável passagem:

Não há uma resposta do senso comum para um problema filosófico. Só se pode defender o senso comum contra os ataques dos filósofos resolvendo os enigmas destes, isto é, curando-os da tentação de atacarem o senso comum; e não através de uma reapresentação dos pontos de vista do senso comum.³⁷⁸

Aqui a chave é novamente uma comparação entre o filósofo, o cientista e o homem comum. Os dois primeiros submetem-se a regimentações ignoradas pelo terceiro; elas impedem o cientista de aceitar o ponto de vista do homem da rua sobre seus assuntos de investigação, no que ele faz muito bem, pois ele opera em um ambiente que exige uma tal regimentação. Já o filósofo usualmente surge com enigmas que têm como característica o fato de que eles podem rondar qualquer ser humano, mas aos quais nem todo ser humano sente-se constrangido a dar sustento maior. Assim, é importante não fazer uma caricatura do filósofo como um insano “que não vê o que todo mundo enxerga”; ele é alguém que está em uma situação de perplexidade em consequência de um funcionamento especial e desarranjado de seus esquemas de atenção e escuta. Por essa mesma razão o desacordo do filósofo com o homem da rua é de outra natureza, quando é comparado com o desacordo entre o cientista e o homem da rua. O cientista não aceita o ponto de vista do senso comum porque alega o conhecimento de fatos desconhecidos pelo homem da rua; o

³⁷⁷ Sluga, H. Idem, p. 20. A relação de Wittgenstein com a filosofia da linguagem comum não é bem vista por Gordon Baker, que atribui a esse vínculo uma grande responsabilidade no esquecimento das *Investigações Filosóficas*. “This must be a large part of the explanation of why *Philosophical Investigations* has been relegated to the sidelines in contemporary analytic philosophy”. In: Baker, Gordon. “Wittgenstein on Metaphysical/Everyday Use”. In: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 52, no. 208, July, 2002, p. 292.

³⁷⁸ *Blue Book*, p. 58/9.

filósofo não se distancia do homem da rua por conhecer fatos especiais, fora do alcance daquele e sim por ter se orientado por uma atitude diferente diante de si mesmo, de sua própria linguagem. Retornam aqui os temas levantados na primeira parte do *Livro Azul*, que giram em torno do enrijecimento da linguagem, da simplificação, da inspiração no método da ciência para o tratamento de enigmas gerados, frequentemente, no funcionamento da própria língua.

É possível, portanto, defender o senso comum contra os ataques dos filósofos. O caminho consistirá, como sugerido, no tratamento adequado dos enigmas que os filósofos sugerem; o efeito possível é a cura da tentação de ataque ao senso comum e isso nada tem a ver com uma nova apresentação dos pontos de vista do senso comum.³⁷⁹

Seria possível encontrar um caminho de saída para buscar o sentido desse “senso comum” que Wittgenstein, como vimos, tematiza de forma relevante desde os anos trinta? Uma sugestão para esse rumo de interpretação foi feita por Peter Hacker, em *Insight and Illusion* (na edição de 1972) que lembra que as sentenças do tipo “o mundo é muito antigo”, “seres humanos tem pais” pertencem a uma categoria especial, que começou a ser investigada por Moore e que foi objeto de especial atenção de Wittgenstein. Se eu tenho razão, esse tema – de uma categoria *sui-generis* de proposições - já está presente no *Livro Azul*, como vimos anteriormente.

3. 2. Moore, senso comum, linguagem comum

Um objetivo deste capítulo é caracterizar a presença de Moore na constituição da identidade da chamada “filosofia da linguagem comum”. Como vimos acima, alguns dos críticos de primeira hora denegriram as primeiras defesas da mesma e vaticinaram o fim dos dias da nova “doutrina linguística” dizendo que ela sugeria uma “*mística* do homem comum”. Eles queriam dizer com isso que a filosofia, tal como esses filósofos a entendiam, era uma discussão sem fim sobre o que as pessoas tolas querem dizer quando

³⁷⁹ *Blue Book*, p. 59.

dizem tolices.³⁸⁰ Essas coisas tolas, por certo, estão cristalizadas naquilo que Russell compreende por ‘senso comum’, que ele sugere ser o conjunto de crenças e afirmações partilhadas pelas pessoas que têm apenas a educação que pode ser obtida junto a babás e na “vida cotidiana”.³⁸¹ Russell foi apenas um entre outros que contribuíram para que a nascente “doutrina” fosse vista como uma expressão ou defesa do senso comum assim compreendido. Afinal, havia um texto de Moore que parecia apontar para essa direção e até mesmo alguns defensores da linguagem comum, como Malcolm, não hesitaram em reforçar esse laço. Por tudo o que vimos até aqui, precisamos registrar melhor as relações conceituais entre Wittgenstein e Moore quanto ao tema do senso comum.

É escassa a presença de Moore na maioria dos escritos de Wittgenstein. Mas isso muda no final de sua vida. Como se sabe, nas *Investigações Filosóficas* há duas menções a Moore na ‘segunda parte’ do livro.³⁸² Ali Wittgenstein discute o que chama de “paradoxo de Moore”. Nesses estudos preparatórios para o material originalmente publicado como a ‘segunda parte’ das *Investigações* o interesse de Wittgenstein pelo “paradoxo de Moore” já está registrado, em especial no segundo volume dos escritos sobre filosofia da psicologia, no qual associa o filósofo a alguém que mexeu em um

³⁸⁰ Russell, Bertrand. “The Cult of ‘Common Usage’, in: *The British Journal for the Philosophy of Science*. Vol. III, February, 1953, n. 12, PP. 304/5. A expressão “doutrina linguística” é usada por Russell nesse trabalho, bem como “mística do homem comum”. A outra frase, na versão integral e original é essa: “To discuss endlessly what silly people mean when they say silly things may be amusing but can hardly be important.”

³⁸¹ Bertrand Russell vincula o uso comum com o senso comum, como se pode ver nesse trecho de abertura de seu escrito: “A mais influente escola de filosofia na Inglaterra nos dias de hoje sustenta uma certa doutrina linguística que eu não sou capaz de subscrever. (...) A doutrina, como a entendo, consiste em sustentar que a linguagem da vida cotidiana, com as palavras usadas em seus significados comuns, é suficiente para a filosofia, que não tem necessidade de termos técnicos ou de mudanças no significado dos termos comuns. Eu sou totalmente incapaz de aceitar essa concepção. Eu objeto a ela pelas seguintes razões:

- (1) Ela não é sincera.
- (2) Ela é capaz de desculpar a ignorância de matemática, física e neurologia naqueles que tiveram apenas uma educação clássica.
- (3) Ela é defendida por alguns em um tom de melíflua retidão, como se a oposição a ela fosse um pecado contra a democracia;
- (4) Ela torna a filosofia trivial.
- (5) Ela torna praticamente inevitável a perpetuação, entre os filósofos, das confusões mentais que eles tomam emprestadas do senso comum.”

³⁸² O Prof. Paulo Faria observou aqui que hoje é geralmente aceito que esse material não pertencia ao texto das *Investigações* tal como Wittgenstein o concebeu. Por isso a nova edição do livro (edição Hacker-Schulte) não traz mais a divisão em duas partes e reproduz a antiga Parte II como um apêndice (‘Filosofia da Psicologia: um Fragmento’).

vespeiro: “Remexer num ninho de vespas filosófico. Moore.”³⁸³ Essa idéia de que Moore mexeu em um vespeiro também se encontra em *Cultura e Valor*.³⁸⁴ O “paradoxo de Moore” aparece nas *Observações sobre a Filosofia da Psicologia* (em especial nos parágrafos 470-504 do volume I e 277-290 do volume II), assim como nos *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia* (vol I, §§ 82-8).” Finalmente, em *Sobre a Certeza* a presença de Moore é central, mas sob outro olhar que não esse das *Investigações*.

Nesse momento preciso esboçar um pano de fundo, lembrando alguns escritos publicados no volume dedicado a Moore por Paul Schilpp.³⁸⁵ Vários filósofos que conheciam e simpatizavam com as ideias de Wittgenstein participaram do volume: O. K. Bouwsma escreveu sobre a teoria dos dados dos sentidos e defendeu a posição que os dados dos sentidos eram entidades confusas, derivadas de um certo tipo de semelhança sentencial;³⁸⁶ Morris Lazerowitz escreveu sobre o “paradoxo de Moore”; Alice Ambrose escreveu sobre a prova do mundo exterior; John Wisdom escreveu sobre “A técnica de Moore”; Susan Stebbing escreveu sobre a influência de Moore. Nesse momento, quero indicar, dentre essas, uma recepção de Moore que pode ser relevante para a nossa compreensão do fato da origem da filosofia da linguagem comum estar ligada ao tema do senso comum, situação que muito contribuiu para o descrédito da mesma. O texto de

³⁸³ *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia*. O interior e o exterior, 1949-1951, §51

³⁸⁴ *Cultura e Valor*, p. 113.

³⁸⁵ Participaram do volume organizado por Schilpp não apenas os simpatizantes de Moore mas também alguns adversários. A contribuição de Arthur E. Murphy faz menção ao “kind of linguistic enlightenment which now passes for critical philosophy in many circles. (...) language tolerance is the order of the day” (p. 311). Richard McKeon (“Propositions and Perceptions in the World of G. E. Moore”) escreveu um interessante trabalho sobre o que ele chama de esforço de “reabilitação do mundo” que Moore empreende a partir de suas próprias percepções. McKeon atribui a Moore o mérito de haver “iniciado um modo de investigação filosófica que opera sutilmente primeiro para determinar o tema das afirmações mediante a identificação dos usos comuns das palavras e as afirmações do senso comum e apenas então esclarecer seus significados mediante a análise (...). Isso cria um deslocamento, critica McKeon, das cognições para as afirmações, pois ele vai encontrar “reasons for the *propositions* he believes in common *usage* (...)”. (Schilpp, p. 467). E ainda: “O método de análise do Sr. Moore consiste (para descrevê-lo brevemente) na enumeração de possíveis significados que poderiam ser anexados a cada uma das palavras importantes ou ambíguas na afirmação e então testar esses significados contra o ‘uso comum’. (p. 475-6). A conclusão de McKeon é que este tipo de análise é ineficiente, pelo fato de limitar-se aos “critérios literais do uso comum e do senso comum”.

³⁸⁶ Moore é acusado de utilizar certas expressões “in a very unusual way”. Schilpp, p. 212.

Morris Lazerowitz, “O Paradoxo de Moore”, é um dos documentos importantes nessa genealogia, como pretendo mostrar.

Lazerowitz cita um trecho de *A Defesa do Senso Comum* para apresentar o que ele batizou de “paradoxo de Moore”, que consiste no fato de que alguns filósofos “foram capazes de sustentar com sinceridade, como parte de seu credo filosófico, proposições inconsistentes com o que eles próprios *sabiam* ser verdade, e ... isto realmente aconteceu muitas vezes.”³⁸⁷ Essa expressão, “paradoxo”, não é usada por Moore em 1925; ele refere-se à “inconsistência” (ou, alternativamente no texto, “incompatibilidade”) entre *saber algo e afirmar* uma proposição que é inconsistente ou incompatível com esse saber. Não se trata, no texto de Moore de uma inconsistência generalizada; ela está restrita a dois campos semânticos, por assim dizer: o das crenças triviais que qualquer filósofo, enquanto ser humano, partilha com os demais seres humanos e o das crenças que ele possui enquanto filósofo. É, pois, um certo senso comum *filosófico*³⁸⁸ que está na alça de mira de Moore.

O Moore de Lazerowitz alega que muito frequentemente os filósofos sustentam “seriamente concepções que parecem ir completamente contra muitas crenças do senso comum” como, por exemplo que “os corpos materiais não são reais” ou que “ninguém pode saber com certeza que qualquer outra pessoa existe”.³⁸⁹ Essas afirmações também são encontradas nos “*livros-textos comuns da ciência*”.³⁹⁰ Surge assim uma comparação entre o cientista e o filósofo que nos faz lembrar a discussão do primeiro capítulo deste trabalho. Lazerowitz escreve que os filósofos “dão a impressão de destruírem as mais

³⁸⁷ Lazerowitz, M. “Moore’s Paradox”, p. 374.

³⁸⁸ A expressão “senso comum filosófico” foi sugerida, entre outros, por Thompson Clarke no seminal “The Legacy of Skepticism”: *Journal of Philosophy*, LXIX, nº 20, Nov., 9, 1972.

³⁸⁹ In: Lazerowitz, op. cit, in Schilpp, 1968, p. 371. Note-se o “seriously”. Esse “paradoxo de Moore” é distinto do outro, hoje famoso, apresentado por Moore mediante uma fórmula do tipo “é verdade/é certo/sei que *p* mas não acredito”. Mas não há entre os dois um parentesco? Afinal, o primeiro paradoxo tem a seguinte fórmula, em “Uma defesa do senso comum”: “O que é estranho é que os filósofos fossem capazes de sustentar com sinceridade, como parte de seu credo filosófico, proposições inconsistentes com o que eles próprios *sabiam* ser verdade”. Isso quer dizer, salvo melhor juízo, que os filósofos sabem que *p* e fazem afirmações inconsistentes com *p*. Se tenho razão, o “paradoxo de Moore” apresentado, em sua forma mais geral, em 1925, em “Uma defesa do senso comum” tem “semelhança de família” com o outro, que ganhou fama por meio do interesse de Wittgenstein pelo problema mais geral de *dizer e descrever*.

³⁹⁰ “In this respect, they resemble propositions found in ordinary science text-books”.

seguras crenças da vida comum, *de serem como os cientistas* que demonstram fatos (...)”.³⁹¹ As teorias filosóficas que surgem daí têm como consequência o fato que delas parece seguir-se que nenhuma das proposições de uma ampla classe de proposições que sustentamos na vida cotidiana é verdadeira: nossa vida cotidiana fica, então, aparentemente, colocada em questão.³⁹²

É nesse contexto, segundo Lazerowitz, que Moore toma para si a tarefa de “combater tais concepções e defender o Senso Comum contra as consequências delas”.³⁹³ A principal arma desse combate será, singelamente, a invocação do fato de que ele, Moore, sabe umas quantas coisas, todas elas muito comuns; sabe, por exemplo, que nasceu em um certo momento do passado, e isso é boa prova contra a afirmação que diz que o tempo não é real.³⁹⁴ Qualquer um de nós pode ficar intrigado diante de uma prova como essa. Afinal, como é que algo tão simples e óbvio pode ser usado como prova contra afirmações filosóficas aparentemente tão importantes?

Não escapa a Lazerowitz a percepção de um certo ridículo que ronda afirmações filosóficas acerca, digamos, da irreabilidade das coisas materiais. No início de seu escrito ele procura recuperar um certo horizonte de sentido para esses alvos de Moore dizendo que há “um descontentamento com a filosofia, que muitas pessoas sentem, mas que não

³⁹¹ Os itálicos são meus. Schilpp, p. 371. O tema pode ser localizado na agenda do *Livro Azul*: “A dificuldade em filosofia consiste em não dizer mais do que se sabe (...)” Wisdom aborda esse tema em “Metaphysics and Verification”, de 1938: “The metaphysician is a profound scientist? Metaphysical theories were at one time presented as super-scientific discoveries”. Wisdom, 1964, p. 56. Nas *Fichas* (e nas *RPP I*, 949): “Investigações filosóficas: investigações conceituais. O essencial da metafísica: apaga a distinção entre investigações fatuais e conceituais.”

³⁹² “(...) as *concepções* deles fazem eles parecer como estrangeiros que são ignorantes da linguagem que ouvem (...)”. Essa comparação do filósofo com um estrangeiro que desconhece a linguagem do meio em que se encontra reforça, a meu ver, a impressão que aqui temos mais do que uma disputa de argumentos sobre o ceticismo. Penso que esse cenário tem sido pouco destacado nos esforços de compreensão da obra de Moore. Nossa tendência é esquecer esse tipo de caracterização inicial feita por Lazerowitz e colocar a moldura estritamente filosófica do problema do ceticismo. O Moore que vem sendo canonizado é o Moore que quer derrotar o cético, entendido em sentido estrito, como um filósofo. Penso que essa descrição é empobrecedora e não faz justiça aos debates de então.

³⁹³ Schilpp, p. 372.

³⁹⁴ Lazerowitz leva em conta a seguinte lista: “(1) Objetos físicos existem apenas enquanto percebidos; (2) Corpos materiais não são reais; (3) O tempo não é real; (4) O espaço não é real; (5) Ninguém pode saber com certeza que qualquer outra pessoa existe.” Ver p. 371.

são capazes de expressar de qualquer forma clara”.³⁹⁵ Lazerowitz, nesse ponto, diz que Moore e C. D. Broad partilham a convicção que grande parte da filosofia termina por ser “futilidade”.³⁹⁶

Na mesma época Broad havia feito um diagnóstico das transformações pelas quais a filosofia estava passando e afirmou que grande parte do que então era conhecido por filosofia devia ser qualificado como futilidade. As refutações de Moore parecem exatamente supor esse clima e situação. Mas o fato dos filósofos sustentarem essas futilidades de modo completamente *sincero* demandava uma explicação: o que é que torna isso *possível*? O trabalho de Lazerowitz quer considerar esse problema.

Moore quer refutar os filósofos chamando atenção para algo que eles sabem e que não poderiam deixar de levar em conta em suas afirmações *enquanto* filósofos. Poderíamos pensar que os saberes invocados por Moore não são inconsistentes com as concepções dos filósofos, mas isso parece incompreensível. Sobra a possibilidade que as inconsistências indicadas por Moore nos levem a concluir que suas refutações dos filósofos não são propriamente refutações.³⁹⁷ É exatamente isso que Lazerowitz quer mostrar: que as refutações de Moore não são refutações “e também, mais geralmente, que as concepções cuja falsidade se pensa que elas estabelecem, *não tem refutação*.”³⁹⁸ Lazerowitz escreveu seu ensaio para

mostrar como seu paradoxo, junto com suas refutações, jogam luz na *natureza* das concepções, de forma que pode ser visto que aquelas concepções não tem refutação.³⁹⁹

Ele quer examinar a natureza das concepções filosóficas aparentemente ridículas e fúteis que fazem com que a filosofia pareça ser pouco mais que uma “grotesca ficção”,

³⁹⁵ Schilpp, p. 374.

³⁹⁶ No texto, “moonshine”.

³⁹⁷ Lazerowitz, *in* Schilpp, p. 375. Em apoio a essa ideia pode ser invocada a própria obra de Moore. Ele tem uma atitude ambígua em relação à sua própria refutação. Em “Some Judgements of Perception” (nos *Philosophical Studies*), ele diz que saber que “isso é um dedo” não é uma questão que devemos encarar seriamente.

³⁹⁸ Lazerowitz, *in* Schilpp, p. 376.

³⁹⁹ Lazerowitz, *in* Schilpp, p. 376.

semelhante a histórias como a do caçador que se viu cercado por animais ferozes que queriam comê-lo; quando perguntado como conseguiu escapar o caçador explica que não escapou, pois foi comido por elas; o agravante das histórias dos filósofos é que elas são sustentadas com sinceridade. Dessa sinceridade decorre a exigência de uma elucidação da natureza dessas estranhas asserções filosóficas. O problema é constrangedor, pois de um lado os filósofos estão dispostos a reconhecer que são criaturas dotadas de corpos e mesmo assim estão dispostos a sustentar que não existem corpos materiais; assim, a única conclusão possível é que para eles não há inconsistência entre essas afirmações, por mais que isso nos pareça incompreensível. Como podemos dar sentido a essa situação? O mesmo problema ocorre com as demais afirmações, como “o tempo não é real”. Essas concepções sugerem que nossa conduta cotidiana e comum é inapropriada para a realidade. Mas nada muda para os filósofos, que não deixam de viajar de trem e de saudar seus amigos. Esse conhecimento superior que os filósofos “dão a impressão de ter não resulta em nenhum comportamento diferente daquele que se encontra na vida cotidiana.”⁴⁰⁰ Eles continuam consultando relógios e chegando atrasados em compromissos. Suas condutas cotidianas estão, como dizem alguns filósofos contemporâneos, *insuladas* de seus credos filosóficos.⁴⁰¹ Nas conversas e palestras “acadêmicas” – a expressão é de Lazerowitz - esses fatos da vida cotidiana nunca são postos em dúvida:

Inobstante aquilo que eles sustentam academicamente, tais fatos nunca estão *realmente* em questão; tudo mostra que os filósofos sabem essas coisas até mesmo quando expressam suas concepções.⁴⁰²

Tratar-se-ia de um fingimento, de um jogo intelectual de faz-de-conta? Os filósofos sustentam essas ideias “sinceramente” e não há dúvida que eles sabem coisas que tornam essas ideias inconsistentes. É com base nisso que Lazerowitz afirma que a única saída possível é concluir que as refutações de Moore não são refutações. Como entender isso?

⁴⁰⁰ In: Schilpp, p. 377.

⁴⁰¹ Sobre o insulamento, ver o artigo seminal de M. F. Burnyeat “The sceptic in his place and time”. In: Rorty, R., Schneewind, J. B., e Skinner, Q. *Philosophy and History*. Cambridge University Press, 1984.

⁴⁰² Schilpp, p. 379.

Trata-se, como ele disse antes, de examinar a *natureza* de afirmações do tipo “não podemos saber com certeza que outras pessoas existem”. E qual é a natureza dessas afirmações? O que são essas afirmações, a que tipo lógico elas pertencem? Em primeiro lugar, diz Lazerowitz, precisamos ver que as afirmações desse tipo (veja a lista indicada anteriormente) não são empíricas, diferentemente daquelas que descrevem as situações cotidianas vividas pelos filósofos e que parecem implicar a falsidade das afirmações filosóficas. É possível pensar que as disputas entre Moore e os filósofos são de natureza empírica, pois um certo fato empírico – o filósofo se queixa por chegar atrasado a um compromisso – é invocado por Moore para contrariar uma afirmação filosófica – seja, por exemplo, a irrealidade do tempo. A afirmação filosófica sobre a “irrealidade do tempo”, no entanto, não é uma teoria que possa ser submetida a um teste empírico, um procedimento que seria usual na vida cotidiana e por essa razão a natureza da disputa não é de tipo empírico. Sendo assim, a disputa se torna incompreensível e permanece sem solução. Desde a controvérsia entre Zenão e Diógenes sobre a impossibilidade do movimento, ficou evidente que os filósofos não decidem essas questões mediante o apelo a fatos. Os filósofos sustentam suas concepções sem deixar de saber fatos cotidianos que as contrariam e mostram, com isso, que suas disputas não são de natureza empírica.⁴⁰³ E se é assim, resta concluir que

se as refutações de Moore são vistas como demonstrações nas quais fatos empíricos são trazidos para serem usados contra as concepções, precisamos conceder que suas ‘refutações’ não são refutações.⁴⁰⁴

⁴⁰³ Schilpp, p. 381. Seja a afirmação “O tempo não é real”. Como seria sua tradução “para o concreto”, como sugere Moore? Será que o filósofo quer dizer que nada acontece depois de nada ou que nada é simultâneo a nada? Essa ideia de traduzir as concepções filosóficas para o concreto é uma parte importante da “técnica de Moore”. É por meio dela que ele quer se livrar de descrições enganadoras e mistificações que são naturalmente associadas às concepções dos filósofos. Mas isso não basta. Se quando dizemos que “o tempo não é real” queremos dizer que não há fatos temporais, essa concepção parece ser empírica. “Não há fatos temporais” parece idêntica a “Não há centauros”. Mas essa semelhança é um aspecto enganador, tanto da concepção quanto de sua tradução. O filósofo, por mais que dê a impressão que quer negar fatos, não pode ser visto como querendo fazer isso. “Deve-se supor que a concepção é de tal natureza que os fatos simplesmente *não contam contra ela*”, diz Lazerowitz. Nenhum fato conhecido conta contra ela, e mais do que isso, é fácil ver que nenhum fato *imaginável* ou *descritível* poderia fazer isso. Ou seja, uma sentença como “o tempo não é real” não expressa uma proposição empírica.

⁴⁰⁴ Schilpp, p. 383.

Como entendê-las, então? Quais são as alternativas que temos? Se as proposições do tipo “objetos físicos somente existem enquanto são percebidos” ou “os corpos materiais não são reais” não são proposições empíricas, podemos pensar que elas são *necessárias*.⁴⁰⁵ Nesse contexto, “necessário” quer dizer “lógico”, como se vê no esclarecimento que Lazerowitz faz logo a seguir. A intenção de usar uma proposição como “o tempo não é real” como necessária é traduzida como: “É logicamente impossível haver fatos temporais”. Ou: “Não podem haver fatos temporais”.⁴⁰⁶

As refutações feitas por Moore devem ser interpretadas como tentativas de mostrar que as concepções dos filósofos são erradas na medida em que mostram que as expressões cotidianas expressadas nas sentenças que envolvem verbos de tempo não são auto-contraditórias. A única forma de provar que tais proposições não são autocontraditórias é mostrar que as sentenças que as expressam são usadas na linguagem cotidiana para descrever várias situações, efetivas ou imagináveis.

As disputas entre Moore e os outros filósofos, sobre a suposição que as afirmações filosóficas expressam proposições necessárias, devem ser avaliadas como discordâncias nas quais os pontos em disputa são verbais, isto é, pontos sobre se expressões cotidianas de vários tipos tem um uso. Assim, as disputas entre Moore e os filósofos são disputas sobre expressões que tem ou não *usos*.⁴⁰⁷ É para esse curioso rumo que se dirige agora a interpretação de Lazerowitz. Para chegar até sua peculiaríssima conclusão ele faz uma paráfrase do paradoxo de Moore, que fica assim redigido: os filósofos “... têm sido capazes de sustentar sinceramente, como parte de seu credo filosófico, concepções de acordo com as quais expressões de vários tipos, que eles sabem que são usadas na linguagem cotidiana para descrever estados de coisas reais ou imaginários, não têm uso ou sentido”.

Com isso Lazerowitz está pronto para concluir que a defesa do senso comum, em Moore, é uma defesa da linguagem do senso comum:

⁴⁰⁵ Schilpp, p. 383. Relembrando: as demais proposições citadas por Lazerowitz são: O tempo não é real; O espaço não é real; Ninguém pode saber com certeza que qualquer outra pessoa existe.

⁴⁰⁶ Schilpp, p. 383.

⁴⁰⁷ É importante notar aqui que Lazerowitz diz que Moore não concordaria com essa interpretação.

na suposição que as afirmações filosófica expressam proposições necessárias, de forma que os pontos em questão nas disputas são verbais, as concepções (1)-(5) devem ser tomadas como constituindo, com efeito, um ataque à linguagem do Senso Comum: como concepções de acordo com as quais nenhuma sentença de uma ampla classe de sentenças usadas na fala comum nunca na verdade descreve nada, que elas não fazem sentido. A defesa do Senso Comum, de Moore, deve ser interpretada como uma defesa da *linguagem* do Senso Comum.⁴⁰⁸

Lazerowitz acrescenta, sem maiores explicações, que os ataques dos filósofos não deveriam nos preocupar pois eles são apenas “acadêmicos”; é difícil, ele escreve, entender porque os filósofos fazem tais ataques, pois na vida cotidiana eles falam a mesma linguagem que as pessoas comuns. Esse comportamento, como já indiquei anteriormente, os transforma em *estrangeiros do cotidiano*. A natureza peculiar da conclusão de Lazerowitz torna-se mais saliente quando ele acrescenta que os argumentos dos filósofos visam apenas apoiar uma recomendação verbal:

Quando ele [o filósofo] se queixa que seu argumento não foi compreendido, ele quer dizer que *a natureza* de seu argumento não foi compreendida. Seu argumento não é elaborado para estabelecer a verdade de qualquer concepção, empírica ou *a priori*. Ela visa apoiar uma *recomendação verbal*. Suas ‘concepções’ são, na verdade, propostas com relação ao uso de expressões comuns; essa é a explicação do problema (...) ⁴⁰⁹

A razão pela qual não vemos que as concepções dos filósofos não são inconsistentes com os fatos que ele sabe e com a linguagem cotidiana que ele usa reside na sua forma de expressão. O filósofo usa a linguagem das asserções, ao invés da linguagem das propostas. Ele deveria dizer, por exemplo, “deixemos de usar a palavra ‘tempo’”, ao invés de dizer “o tempo não é real” e assim ele nos engana, dando a impressão de estar elaborando teorias.

Lazerowitz conclui seu trabalho afirmando:

⁴⁰⁸ Schilpp, p. 387.

⁴⁰⁹ Schilpp, p. 391.

De modo geral, com relação as concepções 1-5, sua [de Moore] defesa do Senso Comum é uma defesa contra mudar a linguagem do Senso Comum; e suas refutações são simplesmente contrapostas a serem compreendidas como recomendações para que não sejam seguidos os desejos acadêmicos de alterá-las.⁴¹⁰

As conclusões de Lazerowitz parecem forçadas, em especial aquela que consiste em dizer sem maiores explicações que as concepções filosóficas são acadêmicas, que elas são propostas de uso linguístico ou “recomendações verbais” disfarçadas; e é obscura a afirmação sobre a defesa do senso comum feita por Moore ser uma defesa da *linguagem* do senso comum. Moore não se reconheceu nela, por certo. Mas o que mais importa aqui não são esses aspectos obscuros ou forçados na conclusão do trabalho de Lazerowitz. Para as finalidades do meu trabalho, o que mais importa é essa conexão sugerida por Lazerowitz entre a linguagem cotidiana e o senso comum, bem como sua pretensa defesa por parte de Moore.

3.3. Os truísmos de Moore

Eu disse que um dos objetivos deste capítulo era caracterizar a presença de Moore na identidade do movimento filosófico que se desenhava em torno de uma suposta defesa da linguagem comum. A nova metodologia era acusada, entre outras coisas, de promover uma mística dos homens comuns e a forma dos críticos mostrarem isso consistia em associar “linguagem comum” e “senso comum”. Como se pode ver em textos representativos como o de Lazerowitz, a acusação dos críticos não estava fundada no vazio. Esse deslocamento em direção à noção de senso comum jogava sobre a mesma um enorme papel justificacional, que permaneceu obscuro por muitas décadas. O que estava ali acontecendo?

Uma das possibilidades de compreensão do que estava acontecendo com a interpretação dos enunciados de Moore sobre o senso comum vem se desenhando apenas recentemente. Os truísmos de Moore, como disse acima, no entender do autor, passavam

⁴¹⁰ Schilpp, p. 393.

ao largo daquelas características do senso comum que não são verdadeiras e que merecem ser mencionadas com desprezo pelos filósofos. Para onde ia então sua busca? É possível pensar que Moore estaria antecipando, com os exemplos que oferece em “Prova do Mundo Exterior” e “Uma defesa do senso comum”, o tema wittgensteiniano das proposições enrijecidas, tais como são caracterizadas em *Sobre a Certeza*?⁴¹¹ Essa foi uma compreensão adiantada por Peter Hacker. Ele foi um dos pioneiros em destacar que em *Sobre a Certeza* Wittgenstein busca caracterizar um tipo especial de sentenças, aparentemente empíricas mas inatacáveis, fixas, que podem ser pensadas como “um tipo de mitologia”, cujo papel é comparado ao das regras de um jogo que é aprendido na prática sem que ocorra uma enunciação explícita de suas regras. Essas sentenças constituem, por assim dizer, o leito dos pensamentos. Segue Hacker:⁴¹²

Tais sentenças, i.e., a maioria das sentenças do tipo que Moore alegava saber com certeza que eram verdadeiras e que constituem o tema central de *Sobre a Certeza*, estão incorporadas na estrutura de nosso conhecimento. Tais alegações são parte do núcleo dos juízos que estão interligados com todos os juízos que aprendemos. A verdade deles pertence ao nosso quadro de referência. Renunciar à alegação que o mundo existe faz muitos anos levaria ao extravio da maior parte de nosso conhecimento empírico. Uma dúvida séria sobre se tenho um corpo é um fundamento sério para duvidar de minha sanidade ou de meu entendimento do que eu mesmo digo.⁴¹³

Como também lembra Hacker, Wittgenstein não viveu o suficiente para explorar as consequências filosóficas dessa linha de pensamento. Uma das possibilidades diz respeito a um tema que mencionei anteriormente, a identificação do senso comum com o realismo ingênuo e com afirmações ultrapassadas. Essa foi uma das principais linhas de críticas dirigidas à filosofia da linguagem comum, a saber, que a identificação da mesma com o senso comum a comprometeria com afirmações anacrônicas acerca dos antípodas, do

⁴¹¹ 136, 137, 138.

⁴¹² Hacker, Peter. *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Clarendon Press, Oxford, 1972, p. 151.

⁴¹³ Hacker, Peter, *Insight and Illusion*, p. 151. O sublinhado é meu. Entre essas implicações estaria uma linha de solução para objeções como as de Bertrand Russell que vimos anteriormente; ele acusou o senso comum de se comprometer com teorias ultrapassadas pelas descobertas da ciência.

tamanho do sol, da fixidez da terra, etc. Esse tipo de argumento foi esgrimido por Russell, como vimos. Na caracterização feita por Wittgenstein, esse argumento seria prontamente dissolvido, pois a classe das proposições que desempenham o papel de margens do rio não é fechada. Como diz Hacker,

Algumas crenças da mesma categoria, no entanto, alteram-se na medida em que minha descrição de mundo se altera. A planura da terra, o animismo, a antropocentricidade do universo, a Grande Cadeia do Ser – essas são crenças ou sistemas de crenças que ‘reuniram-se às águas do rio’.⁴¹⁴

Oswald Hanfling acompanha Hacker na direção de estabelecer uma relação entre as proposições que Moore dizia saber com certeza e aquelas das quais Wittgenstein dizia que desempenham um papel lógico peculiar em nosso sistema cognitivo e que funcionam como as margens de um rio; mas Hanfling destaca o fato que Moore está preocupado em responder aos desafios do ceticismo e esse alvo era marginal para Wittgenstein, em sua opinião.⁴¹⁵

3.4. O que fazemos e o que pensamos estar fazendo.

Outra fonte importante de relações entre as obras de Moore e Wittgenstein pode ser encontrada em alguns escritos de John Wisdom,⁴¹⁶ em especial “Philosophical Perplexity”, de 1936.⁴¹⁷ Menciono este texto porque trata-se de um dos primeiros trabalhos publicados dos quais podemos dizer que repercute as ideias de Wittgenstein dos anos 30.⁴¹⁸ Nesse texto ocorre uma outra importante ligação entre as ideias de Moore e de

⁴¹⁴ Hacker, Peter, op. cit., p. 151. Michael Kober explora um argumento nessa direção em uma seção de seu escrito “Certainties of a world-picture” ao discutir as condições de mudança de nossa “descrição de mundo”. O texto foi publicado no *Cambridge Companion to Wittgenstein* editado por Hans Sluga e David G. Stern.

⁴¹⁵ Hanfling, Oswald. *Wittgenstein's Later Philosophy*. MacMillan Press, 1989.

⁴¹⁶ A importância de John Wisdom em uma história da filosofia da linguagem comum não pode deixar de ser registrada. Depois de ter manifestado um certo compromisso com o ideário do atomismo lógico, Wisdom deixou-se guiar pelas ideias de Wittgenstein. Hacker (1996, p. 73) informa que Wisdom assistiu regularmente as palestras de Wittgenstein em Cambridge desde 1934 até 1937

⁴¹⁷ Publicado em *Proc. Of the Arist. Soc., Vol. XVI*. 1936.

⁴¹⁸ A seguinte nota de rodapé está colocada na primeira página do artigo de Wisdom: “Wittgenstein não leu esse artigo demasiadamente condensado e eu alerto as pessoas para que não suponham que se trate de uma imitação mais próxima de Wittgenstein do que de fato é. Por outro lado, dificilmente eu poderia exagerar a dívida que tenho para com ele e quanto do que há de bom nesse trabalho é ele – não apenas no tratamento

Wittgenstein. Ela ocorre no contexto onde Wisdom discute o que é que faz com que uma afirmação filosófica possa ser ou enganosa ou iluminadora. Para mostrar isso Wisdom recorre ao mesmo tipo de exemplo que encontramos nos textos de Lazerowitz. Os filósofos, diz ele, *lamentam* que não conseguimos saber o que se passa em outras mentes ou que não podemos ver diretamente o rosto de nossos amigos ou as mesas. Essas afirmações dos filósofos sugerem enganosamente ao homem comum (*plain man*) que as afirmações da filosofia são não-verbais. Se elas são de ordem verbal ou não verbal não parece ser o ponto principal para ele, e sim o fato que os enigmas e os quebra-cabeças gerados pelas proposições filosóficas (proposições ficcionais, gerais, negativas, sobre o futuro e o passado, psicológicas)

não são removidos pela explicação da natureza peculiar do assunto das sentenças nas quais elas são expressadas, mas mediante a reflexão sobre o modo peculiar como aquelas sentenças funcionam.⁴¹⁹

As afirmações filosóficas nos enganam quando uma mesma expressão é usada para caracterizar casos diferentes, pois isso sugere uma semelhança que não existe; elas igualmente nos enganam quando usamos expressões diferentes para casos parecidos, pois isso anula as semelhanças que porventura existam. Por outro lado, as teorias filosóficas podem ser iluminadoras “quando elas sugerem ou chamam nossa atenção para uma terminologia que revela semelhanças e diferenças que são ocultas pela linguagem cotidiana.”⁴²⁰ Assim, diz Wisdom, há uma utilidade filosófica genuína nessas surpresas metafísicas que são produzidas pelas afirmações enigmáticas que os filósofos fazem, tais como “nunca podemos realmente conhecer as causas de nossas sensações”. Nesse contexto, em tudo semelhante àquele caracterizado por Lazerowitz, Wisdom invoca a obra de Moore dos anos vinte:

desta ou daquela dificuldade filosófica, mas na questão de como fazer filosofia. Tanto quanto possível, eu coloquei um W nos exemplos que devo a ele. Não se deve supor que eles são usados de uma forma que ele aprovaria.” A mesmíssima nota foi colocada em “Metaphysics and Verification”, publicado em *Mind*, em 1938.

⁴¹⁹ Wisdom, John. *Philosophy and Psychoanalysis*. Oxford. Basil Blackwell, 1964. A primeira edição do livro é de 1953.

⁴²⁰ Wisdom, John. “Philosophical Perplexity”, p. 41. In: *Philosophy and Psychoanalysis*. Oxford, Blackwell, 1964. Wisdom sugere no texto um “slogan mnemônico”: “*It’s not the stuff, it’s the style that stupefies*” (p. 38).

Com terrível perspicácia Moore pode rapidamente reduzir qualquer teoria metafísica a uma história ridícula. Pois se ele está certo, elas são falsas – exceto que *há* algum valor nelas, coitadas. Isso precisa ser explicado. Wittgenstein concede importância a essas teorias. Elas são para eles expressões de enigmas profundamente enraizados. Uma importante parte do tratamento de um enigma consiste em desenvolvê-lo completamente.⁴²¹

Essa passagem pode ser boa indicadora da naturalidade com que Moore era visto como fazendo parte de um *estilo* de fazer filosofia que tinha, entre seus procedimentos, a caracterização da perplexidade do homem comum diante das afirmações feitas pelos filósofos.⁴²² Diante desses enfoques não vejo como não aceitar as relações de proximidade entre Moore e Wittgenstein que Wisdom sugere em 1936.⁴²³ Mas essas constatações em nada nos aproximam de ver um acordo sobre o sentido dos escritos de Moore sobre o senso comum. A situação nos faz lembrar uma frase famosa de Moore na abertura do *Principia Ethica*. Ali Moore escreve que

Parece-me que na Ética, da mesma forma que em todos os outros estudos filosóficos, as dificuldades e os desacordos de que sua história está repleta devem-se principalmente a uma única e simples causa: a saber, à tentativa de

⁴²¹ Wisdom, op. cit., p 41. Repare como aqui Wisdom parece repercutir as observações de Wittgenstein sobre o senso comum que vimos anteriormente.

⁴²² Como diz Danto, na origem da filosofia, tanto na Índia quanto na Grécia, parece ser urgente algum tipo de distinção entre aparência e realidade. Na experiência da vida cotidiana, essa distinção é usual, pois aprendemos a lidar com miragens e varetas que parecem quebradas dentro da água; na filosofia, ao contrário, não se trata de uma distinção no âmbito de nossa experiência e sim entre o todo de nossa experiência e alguma outra coisa. O filósofo vai dizer que este mundo que vemos é apenas sombra, por exemplo. Eu gostaria de explorar algum dia a ideia que as estratégias “reducionistas” de Moore, junto com as investigações de Wittgenstein, pertencem à história de uma profunda mudança conceitual no que entendemos por *essa* filosofia.

⁴²³ Em 1942 John Wisdom encerrou seu artigo para a antologia de Schilpp, dedicada a Moore, intitulado “A Técnica de Moore” expressando sua convicção de que a contribuição de Moore para a filosofia ainda não era completamente compreendida. Wisdom tinha a esperança de que isso aconteceria um dia: “É quase impossível dar-se conta agora da dificuldade de primeiro notar a peculiaridade, a estultice das dúvidas dos filósofos e de compreender o quanto aquilo que ele está realmente fazendo aproxima-se da lógica. O quanto Moore tem feito pela filosofia para esclarecer isso ainda não é completamente avaliado. Mas tenho esperanças que isso acontecerá; pois ainda o temos conosco e enquanto o temos não nos faltará o socorro de uma combinação sem paralelo de senso firme, coragem e força.” (Wisdom, John. *Philosophy and Psychoanalysis*. Oxford, Basil Blackwell, 1944, p. 146.

responder perguntas sem que primeiro seja descoberto precisamente qual pergunta se deseja responder.⁴²⁴

Moore sugere com essa afirmação que devemos estar preparados para aceitar que em algumas oportunidades os filósofos não sabem muito bem o que estão fazendo. O tema é provocante e foi acolhido em escritos de John Wisdom e de Alice Ambrose. Moore é citado por Ambrose como um filósofo cujo procedimento metodológico é melhor compreendido por outros filósofos do que por ele mesmo, à luz de um lema: “Aquilo que pensamos estar fazendo e aquilo que estamos fazendo de fato podem ser coisas bem diferentes”.⁴²⁵ Moore e Malcolm, no entendimento de Ambrose, aceitavam essa curiosa premissa hermenêutica quando faziam suas críticas às teorias filosóficas dizendo que nelas ocorriam usos equivocados (*misuse*) de palavras. Este tipo de crítica ao menos sugeria que o filósofo era interpretado como tentando, mas falhando, em dar uma elucidação adequada de um uso convencional.

Eu disse acima que a leitura de Moore feita por Norman Malcolm pode ter sido negligente com respeito a pelo menos uma passagem importante do texto de Moore dedicado à defesa do senso comum. Malcolm, como vimos, fez uma forte relação entre linguagem comum e senso comum e esse vínculo foi um dos fatos que atraiu contra a FLC todo tipo de preconceito e crítica. Malcolm estava tão focado no argumento que visava mostrar que “linguagem comum é linguagem correta” que fez um uso um tanto descuidado da noção de senso comum, que ali foi apresentada por Moore com uma distinção muito precisa entre os “truísmos óbvios” e as “crenças do senso comum que merecem desprezo.” A natureza dos “truísmos óbvios” precisou esperar um bom tempo para ter um tratamento à altura, ao cabo do qual passaram a ser vistos como antecipadores

⁴²⁴ Moore, G. E. *Principia Ethica*, p. Vii.

⁴²⁵ Ambrose, Alice. *Linguistic Approaches to Philosophical Problems*. In: Rorty, *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*. The University of Chicago Press. Chicago and London, 1967. É bem verdade que ali Ambrose discute se Moore pertence ou não ao grupo dos filósofos que apoiam propostas de revisão da linguagem comum. Mas o tema de interpretar Moore melhor do que ele mesmo seguirá em frente, como veremos e ela foi pioneira nessa ideia, tanto quanto sei, *depois* do próprio Moore. O ensaio de Ambrose foi publicado originalmente em 1952. Wisdom fez uso da mesma citação em seu escrito de 1944, “Moore’s Technique”, publicado em *Philosophy and Psychoanalysis*, anteriormente citado.

do tema das “proposições enrijecidas” que foram objeto das anotações do final da vida de Wittgenstein. Deixarei esse tema por aqui, no entanto, pois cuidar dele me afastaria demasiadamente dos objetivos deste trabalho.

4. Conclusão: de volta ao chão

4.1. Uma segunda disputa: Ryle e Passmore

Gilbert Ryle, em “Expressões sistematicamente enganadoras”, publicado em 1932, explorou as estratégias de interpretação de expressões denotativas imaginadas por Bertrand Russell no início do século,⁴²⁶ mas deixou ali afirmações que hoje soam como antecipações de um programa que somente delineou-se com clareza duas décadas depois. O artigo começa assim:

Os argumentos filosóficos sempre consistiram em boa medida, se não exclusivamente, em tentativas de examinar ‘o que significa dizer isso e aquilo’. Observamos que os homens, no seu discurso ordinário, isto é, no discurso que eles empregam quando não estão filosofando, utilizam certas expressões. Os filósofos, então, fixam a atenção em determinados tipos ou classes mais ou menos radicais dessas expressões, levantando suas questões acerca de todas as expressões de um determinado tipo e perguntando o que elas realmente significam.⁴²⁷

Esse texto pode ser visto como uma peça de transição entre as revolucionárias técnicas russellianas e as minuciosas análises de John Austin, que exigem compromissos de atenção às nuances da linguagem comum que fazem pouco sentido para as primeiras. De um lado Ryle utiliza largamente os procedimentos de paráfrase de expressões aparentemente denotativas para demonstrar o caráter referencialmente enganador que elas possuem. A forma lógica que surge da aplicação dos procedimentos de análise mostra que elas são expressões apenas aparentemente denotativas, que devem ser ulteriormente compreendidas como expressões predicativas. Por outro lado, há em todo o trabalho de Ryle uma posição de consideração do “comum” em contraste com o “filosófico”. O

⁴²⁶ Ver Hacker, 1996, p. 90 ss.

⁴²⁷ Ryle, G. “Expressões sistematicamente enganadoras”. *Os Pensadores*. São Paulo, Ed. Victor Civita, 1975, p. 9.

“homem comum”, quando usa essas expressões sistematicamente enganadoras, não comete erros, pois não está filosofando:

É claro que o homem comum que utiliza essas expressões quase-platônicas não está cometendo nenhum erro filosófico. Ele simplesmente não está filosofando. (...) Ele sabe o que quer dizer e é muito provável que aceite, como uma paráfrase idônea, a nossa maneira que é formalmente mais adequada de reenunciar o que ele quer dizer.⁴²⁸

E ainda:

As pessoas, de fato, não dizem coisas filosoficamente sem sentido, a menos que estejam filosofando.⁴²⁹

Ryle escreve com todas as letras que o uso corrente da linguagem, quando não estamos filosofando “tolera perfeitamente expressões sistematicamente enganadoras”. Por que então deveríamos nos ocupar com a identificação e a reenunciação de certas expressões? Sua resposta é que isso é feito para que nos livremos das obsessões e doenças que consistem usualmente na multiplicação desnecessária de entidades ou na criação de falsos problemas ontológicos. Até aqui estamos nos anos trinta.

Em 1953, no escrito intitulado “Ordinary Language”, Ryle não fez uso de nenhum rótulo especial para caracterizar os procedimentos metodológicos que defendeu, mas o trecho no qual discute a “voga da frase ‘a utilização da linguagem comum’” é intitulado “Filosofia e linguagem comum”. Todo o escrito é dedicado a uma caracterização e defesa da afirmação que a filosofia “tem alguma coisa a ver com a utilização das expressões”. Os flertes dele com os ideais russellianos de reenunciação sistemática já não mais existem, apesar da semelhança entre o primeiro parágrafo desse artigo com o primeiro parágrafo do artigo de 1932:

Muitas vezes, os argumentos dos filósofos giraram em torno de referências ao que dizemos e não dizemos ou, mais radicalmente, do que podemos e não podemos dizer. Argumentos desses já estão presentes nos textos de Platão, sendo

⁴²⁸ Ryle, G., op. cit. 17.

⁴²⁹ Ryle, G., op. cit. p. 27.

comuns também nos de Aristóteles. Nos anos recentes alguns filósofos que vieram a manifestar uma preocupação febril com a natureza e a metodologia do seu ofício fizeram grande caso de argumentos desse tipo. Outros filósofos, ao contrário, os repudiaram.⁴³⁰

O artigo de Ryle visa a defender o direito do filósofo de fazer apelo “ao que dizemos e não dizemos ou ao que podemos e não podemos dizer.”⁴³¹ Essa defesa foi feita diante da acusação que dizia que o recurso ao uso de uma expressão aponta apenas para comportamentos individuais e esses proporcionam apenas bases frágeis para generalizações de natureza linguístico-sociológica. Essa acusação parece ser bastante comum na época pois Ryle faz diversas referências a ela:

Descrever o modo de emprego de uma expressão não exige e, de hábito, não encontra auxílio em informações a respeito da predominância ou não dessa maneira de empregá-la.⁴³²

Ele acrescenta ainda que o fato do filósofo usar o recurso de *lembrar* “um modo de empregar uma expressão, fazendo alusão ao “que todos dizem” ou ao “que ninguém diz”, nada tem a ver com coleta de dados empíricos. O “apelo à predominância é filosoficamente inútil.”⁴³³ Por outro lado Ryle fornece uma caracterização de seus objetivos em filosofia:

O que se pretende é, possivelmente, a extração das regras lógicas que governam implicitamente um conceito, isto é, um modo de operar com uma expressão.⁴³⁴

E de uma forma ainda mais explícita:

Estamos interessados na lógica informal do emprego das expressões, na natureza dos equívocos lógicos que as pessoas cometem (...). Estamos tentando registrar

⁴³⁰ Ryle, G., op. cit, p. 43.

⁴³¹ Ryle, G., op. cit. p. 56. A frase é familiar aos leitores de Austin e Cavell.

⁴³² Ryle, G., op. cit. p. 51.

⁴³³ Ryle, G., op. cit. p. 51. Essa é a acusação típica dos críticos da filosofia da linguagem comum, como veremos aqui.

⁴³⁴ Ryle, G. op. cit. p. 51.

aquilo que estamos exibindo; estamos tentando codificar os próprios códigos lógicos que, de imediato, já estamos observando.⁴³⁵

Ao propor um ambicioso programa de extração das regras lógicas que governam implicitamente os conceitos, Ryle cria uma dificuldade metodológica em meio à sua defesa. Os críticos passam a perguntar *como* se faz isso, já que ele considera inútil qualquer tipo de observação de comportamentos linguísticos de maioria. Se o que ele faz é uma “análise de função” e isso nada tem a ver com “observação de maioria”, em que consiste seu procedimento metodológico?

O ponto central do artigo é a descrição de uma distinção entre usos e usos. O primeiro deles, “use”, será entendido como utilização; o segundo, “usage”, será entendido no sentido de “usos e costumes”.⁴³⁶ Nas disputas metodológicas que ocorreram na época, diz Ryle, muitas vezes se descuidou a distinção que deve ser feita entre “a utilização (*use*) da linguagem ordinária” e “uso (*usage*) linguístico ordinário”. O preço desse descuido é a perda da diferença entre descrever o modo de emprego de uma expressão e investigar sociolinguisticamente a ocorrência ou predominância de certos modos de emprego de expressões. Ryle afirma que é errôneo supor que a frase “a utilização (*use*) da linguagem ordinária” pode ser parafraseada por “uso (*usage*) linguístico ordinário”, pois são coisas diferentes. No primeiro caso temos a descrição do modo de operação de uma dada expressão. Isso traz consigo o aspecto normativo da noção de *use*, que é semelhante ao que ocorre quando descrevemos como se joga xadrez ou como se empregam selos ou moedas. No segundo caso, o que se faz é o registro da ocorrência de hábitos ou costumes, que são apenas o que são. Podemos fazer notar a um jogador de xadrez que ele não moveu a peça corretamente e assim identificamos um caso de mau uso ou de uso inadequado de uma peça. No caso do aprendizado da linguagem, as conexões conceituais características da utilização (*use*) de uma expressão dizem respeito

⁴³⁵ Ryle, G. op. cit. p. 58. E ainda, em um trecho anterior: “Dentre as coisas que aprendemos no processo de aprender a utilizar expressões linguísticas, encontramos algo que poderíamos vagamente chamar de ‘regras da lógica’; por exemplo, aprendemos que embora mamãe e papai possam ambos ser altos não podem ser ambos mais altos um do que o outro; (...).”

⁴³⁶ Vou manter aqui as opções de tradução feitas por Balthazar Barbosa Filho para a edição d’*Os Pensadores*.

ao esclarecimento do modo de emprego de expressões e se articulam com procedimentos de explicação de significado, de verificação, de explicitação de critérios de compreensão e de regras gramaticais. Nas descrições do modo de emprego de expressões que os filósofos fazem não entra em questão a coleta de informações sobre a predominância de modos de emprego. O que o filósofo descreve é algo que ele aprendeu juntamente com pessoas que partilham sua *língua materna*.

Como muitas outras pessoas, o filósofo, com efeito, há muito aprendeu como empregá-la [uma expressão] ou como manipulá-la, e o que ele está tentando descrever é exatamente aquilo que ele próprio aprendeu. (...) Com efeito, nós desejamos compreender e ser compreendidos e, além disso, aprendemos a nossa língua materna dos nossos antepassados.⁴³⁷

Esse passo da argumentação de Ryle despertou uma forte objeção, que consistiu em um pedido das credenciais que o filósofo detinha para lhe garantir a arrogância em fonte e autoridade do emprego correto de expressões, ao ponto de pretender que sua descrição poderia ser tomada como exemplar. Com que direito o filósofo, descrevendo o que aprendeu, falando de *si mesmo*, poderia ir além do horizonte de seu quarto de brinquedos, de seus aprendizados pessoais?

Um dos formuladores dessa objeção foi John Passmore. Em 1954 ele publicou uma dura avaliação dos argumentos de Ryle em favor da FLC.

No artigo intitulado “Professor Ryle’s Use of ‘Use’ and ‘Usage’”⁴³⁸ Passmore provavelmente inaugurou o uso do rótulo “*ordinary-language philosopher*”. Ele usou essa expressão três vezes para indicar o tipo de filósofo exemplificado por Ryle.⁴³⁹

⁴³⁷ Ryle, G., op. cit. p. 51. Há um aspecto do artigo de Ryle para o qual gostaria de chamar atenção desde logo pois trata-se de algo importante para a incipiente tradição da “filosofia da linguagem comum”. Eu me refiro ao destaque que será concedido à descrição de situações de aprendizagem, em especial de crianças. Essas descrições não podem ser vistas como ilustrações exteriores aos argumentos que estão sendo apresentados. Elas são elementos essenciais à defesa dos pontos de vista do autor. Na última parte deste fechamento voltarei ao tema da importância dessa novidade, a saber, o fato inédito dos filósofos refletirem sobre um novo objeto de conhecimento, a “língua materna”.

⁴³⁸ Publicado na *Philosophical Review*, Vol. LXIII, 1954, pp. 58-64.

⁴³⁹ Vale lembrar que essa crítica de Passmore não é mencionada no livro de Hacker e tampouco o artigo de Ryle. O livro de Hanfling, dedicado exclusivamente ao tema da filosofia da linguagem comum, não registra esses dois episódios, a crítica de Passmore e o uso pioneiro da expressão em pauta.

Passmore aproveitou o fato de Ryle não mencionar exemplos da ocorrência da alegada indistinção entre *utilização* e *uso* e centrou sua censura ao “amadorismo filológico” do filósofo Ryle, que fracassa na tarefa de mostrar que a investigação de utilizações (*uses*) é outra coisa do que estudar usos (*usages*): “O que eu gostaria de sugerir é que (...) investigar utilizações é estudar usos.”⁴⁴⁰

Ryle, diz Passmore, está tirando um “feriado filológico”:

Estou certo que na verdade ele está filologizando e de uma forma amadoristicamente inadequada; se eu puder mostrar isso bem, isso vai sugerir que os filósofos da linguagem comum pelo menos *algumas vezes*, mesmo que em momentos de descontração, dedicam-se à filologia e deveriam fazer isso com considerações mais cautelosas em relação às evidências.⁴⁴¹

Passmore fez diversas objeções, baseado em dicionários e gramáticas da língua inglesa, procurando mostrar que Ryle foi descuidado com o uso de expressões como “sinônimo”, “uso”, “utilização”, “em contraste”, ou que fez afirmações linguisticamente errôneas. Ryle afirma:

Não pode haver um uso errôneo (*misusage*), da mesma forma como não pode haver um costume errôneo (*miscustom*) ou uma voga errônea (*misvogue*).⁴⁴²

Usos são costumes, práticas, modas ou vogas e certamente são passíveis de avaliação de fundo moral: podem ser condenáveis ou impróprios. Mas o fato de serem condenáveis é compatível com a ocorrência dos mesmos e é nesse sentido que não haveria um “uso errôneo”. Ryle queria argumentar que quando operamos com expressões aprendemos algo como uma técnica, uma habilidade, um método, e aprender isso é aprender como fazer algo que nada tem a ver com lições sobre generalidades sociológicas. Passmore, diante desse argumento, lembrou uma passagem de Edgar Allan Poe na qual o poeta fala sobre “the misusage of ‘like’ for ‘as’”, para indicar o erro de

⁴⁴⁰ Passmore, J. 1954, p. 58. Nas referências ao artigo de Passmore continuarei mantendo as opções de tradução de Balthazar Barbosa Filho. “What I wish to suggest in reply is that (...) to inquire into use is to study usages.”

⁴⁴¹ Passmore, 1954, p. 58.

⁴⁴² Ryle, G., op. cit. p. 49.

Ryle, concluindo, com base nisso, que a expressão em pauta, *misusage*, pode ser pouco usual, mas não é desconhecida.

O ponto central da crítica de Passmore, como lembrei acima, foi mostrar que a distinção tão importante para Ryle, entre utilização (*use*) como um modo de operar com algo, e uso (*usage*) como uma prática mais ou menos predominante de fazer algo, não fazia sentido. O argumento mais importante em seu ataque consistiu em dizer que somente podemos falar de técnicas ou habilidades bem executadas depois que investigamos as execuções dessas habilidades:

... para descobrir se uma pessoa sabe como usar a palavra ‘sinônimo’, teremos que nos perguntar se ela se conforma à prática das pessoas que, em nossa opinião, falam ‘bom Inglês’, o que implica que em primeiro lugar investigamos o uso e então o comparamos com os “modos de operar” dessa pessoa particular.⁴⁴³

É importante seguir com paciência o raciocínio de Passmore nesse ponto. Na frase que se segue, ele afirma que Ryle quer evitar essa conclusão que ele, Passmore, tirou. Isso envolve a aprovação, por parte de Passmore, de uma afirmação de Ryle sobre aprendizagem: aprender é

aprender como fazer a coisa e não descobrir quaisquer generalidades sociológicas, nem mesmo certas generalidades sociológicas referentes a outras pessoas que fazem coisas similares ou diferentes (...).⁴⁴⁴

Passmore diz que pode concordar com essa afirmação pois “podemos adotar um uso – conformar-nos a ele – sem que sejamos capazes de descrevê-lo.”⁴⁴⁵ E desde que o “ordinary language philosopher” não quer apenas *usar* as palavras, pois quer ser capaz de *falar sobre* elas, de que forma ele poderia fazer isso sem examinar os usos?

As observações de Passmore nesse ponto precisam ser examinadas na presença daquilo que Ryle escreveu sobre o aprendizado da língua materna ao longo de todo o artigo. Ele começou com uma crítica aos seus interlocutores-filósofos, que

⁴⁴³ Passmore, 1954, p. 61.

⁴⁴⁴ Ver cit.

⁴⁴⁵ Passmore, 1954, p. 61. “We can adopt a usage – conform to it – without being able to describe it.”

mostram tanto empenho em pretender que não conseguem conceber qual é a utilização canônica da expressão, dificuldade essa que eles esquecem totalmente, é claro, quando estão ensinando a crianças ou a estrangeiros como utilizar a expressão em questão (...).⁴⁴⁶

A seguir ele faz considerações sobre o processo de aprendizado de uma língua natural. Ele defende que o domínio da língua materna resulta de um aprendizado de procedimentos e técnicas em contextos definidos e que o domínio das expressões linguísticas não envolve nenhum tipo de expedição platônica em busca de entidades que correspondam ao significado da expressão:

Aprender a utilizar expressões envolve (...) aprender a fazer com elas certas coisas e não outras, envolve aprender quando fazer certas coisas com elas e quando não fazê-las. Dentre as coisas que aprendemos no processo de aprender a utilizar expressões linguísticas, encontramos algo que poderíamos vagamente chamar de ‘regras de lógica’.⁴⁴⁷

Por outro lado, há aprendizados que “inevitavelmente” envolvem “transações interpessoais” sem que esse envolvimento implique que aquele que aprende esteja fazendo observações de natureza sociológica de outras condutas. Quais seriam, por exemplo, as observações sociológicas correspondentes às ‘regras da lógica’ que aprendemos quando nos damos conta que “embora papai e mamãe possam ambos ser altos, não podem ambos ser mais altos um do que o outro”?⁴⁴⁸ Essas observações sobre o aprendizado da língua materna centram-se na caracterização das relações necessárias entre o aprendizado da língua e as ocasiões e contextos do aprendizado. “Aprendi a utilizar corretamente a palavra em questão numa variedade ilimitada de diferentes contextos.”⁴⁴⁹

⁴⁴⁶ Ryle, G., op. cit. p. 45. Volta o tema da língua materna. A filosofia começa a fazer justiça ao fato que, como um dia Sartre precisou escrever, não nascemos adultos nem nossa alienação começa no dia em que a carteira de trabalho é assinada pelo empregador.

⁴⁴⁷ Ryle, G., op. cit. p. 48.

⁴⁴⁸ Ryle, G., op. cit. p. 50.

⁴⁴⁹ Nessa frase de Ryle (p. 53) pode-se identificar um tema central do *Livro Azul*. “Aprendemos palavras em *certos* contextos’. O tema será aprofundado por Stanley Cavell, em “Must we mean what we say?”:

Diante de afirmações como essa Passmore faz um comentário irônico que pode ser visto hoje como um sintoma das reações que a nova filosofia da linguagem comum despertava. Depois de concordar que o filósofo pode conhecer o uso “canônico de uma expressão” –, como o resultado de um “certo número de processos corretivos saudáveis ‘na creche’ e em estágios ulteriores de sua educação”, Passmore diz que isso somente pode ser verdadeiro para os usos das palavras em seus contextos mais comuns: A “babá de Ryle” não estava advertida da existência de um termo como “uso errôneo”, bem como seus melhores amigos deixaram de lhe ajudar:

A babá de Ryle (...) aparentemente não sabia que existe uma palavra como “uso errôneo” [*misusage*] e seus melhores amigos nunca lhe disseram que devemos ser realmente cuidadosos ao usar a palavra ‘sinônimo’.⁴⁵⁰

Os amigos de Ryle e apenas eles seriam a fonte não reconhecida dos usos que o filósofo pretende que sejam o uso canônico de uma expressão.

Eu disse antes que devemos atentar para a descrição de Passmore e citei um breve trecho no qual ele diz que podemos adotar um uso e isso significa que nos conformarmos a ele, sem que sejamos capazes de descrevê-lo. Ora, essa afirmação é uma paráfrase de Passmore para o que Ryle escreveu sobre o processo de aprendizagem de uma língua. Para Passmore esse processo consiste em “adotar um uso – nos conformar a ele – .” Todo o esforço que Ryle fez para sugerir as linhas gerais de um programa de trabalho cuja premissa é o cuidado com a língua materna foi reduzido por Passmore a essa fórmula. Sendo assim, não devemos estranhar as piadas sobre a babá ou a forma como Passmore fez referência a uma outra instância de ensino-aprendizagem da língua materna. Diante da afirmação de Ryle que aprendemos a conjugar verbos como “conhecer” na “dura escola da vida diária” o que Passmore fez foi dizer que “não é muito justo nunca ir

“Aprendemos e ensinamos as palavras em certos contextos e então espera-se e esperamos os demais, que sejamos capazes de projetá-las em contextos ulteriores”.

⁴⁵⁰ Passmore, 1954, p. 62. Na nota de rodapé ele segue com a ironia da aprendizagem com a babá: “It might be amusing, perhaps even instructive, to compare Ryle on ordinary language with W. D. Ross on *prima facie* duties. There is a close resemblance between Oxford deontology and Oxford linguisticism, not least in the assumption that duties, like verbal habits, are “learnt in the nursery,” and that what nurse has told us, goes for the rest of the world, too.”

à escola e então queixar-se do ensino.”⁴⁵¹ Essa foi a frase final do artigo de Passmore. Ela vai ecoar nas críticas que se seguirão. Veremos, a seguir, que Benson Mates nada mais fará do continuar na mesma linha de julgamento, desenvolvendo o mesmo tipo de argumentos e perguntas que pedem por evidências empíricas; na ausência delas, ficariam expostos os desacertos dos procedimentos da filosofia da linguagem comum.

4.2. Mates, Cavell e as afirmações sobre a linguagem comum

Comecei este trabalho fazendo uma sugestão de leitura do *Livro Azul* na qual destaquei a possibilidade de encontrar em Wittgenstein uma preocupação com as estratégias usadas pelos cientistas populares para divulgar as novidades da Física. Procurei mostrar que ele tinha um certo desprezo por Eddington, que louvava a nova ciência às custas de um jargão que invertia as relações entre o conhecimento científico e o saber do cotidiano. Ao invés de se ver a ciência como uma província regimentada de nossas capacidades cognitivas usuais, ela era apresentada como desqualificadora das percepções do mundo comum. Procurei igualmente mostrar que essas preocupações não ficaram restritas às entrelinhas do *Livro Azul*, pois foram repercutidas e ampliadas em livros como *Philosophy and the Physicists*, de Susan Stebbing, já em 1937.

O tema que surgiu no *Livro Azul* e que foi retomado por Stebbing, a saber, a desorientação que podemos sentir diante das frases dos cientistas populares acerca da falta de consistência do chão e das mesas, decorrente de usos descontextualizados e incorretos de expressões como “solidez”, atravessou os anos quarenta e foi parar, por exemplo, em um texto de Urmson, em 1953.⁴⁵² Em “Some questions concerning validity”,⁴⁵³ texto no qual Urmson discute o uso do argumento do caso paradigmático em tópicos de validade, a apresentação do caso paradigmático foi introduzida mediante dois

⁴⁵¹ Passmore, 1954, p. 64.

⁴⁵² Outra evidência para o interesse do tema encontra-se no fato que ainda em 1955 escreve-se sobre o tema. Veja o trabalho de Hardie, W. F. R., “Ordinary Language and Perception”. In: *The Philosophical Quarterly*, vo. V, n. 19, abril, 1955, que tem como assunto o ataque de Stebbing a Eddington.

⁴⁵³ Publicado pela primeira vez na *Revue Internationale de Philosophie*, em 1953, o artigo foi republicado em Flew, Antony. *Essays in Conceptual Analysis*. London, MacMillan, 1966, pp. 120-133.

exemplos. O primeiro é a situação na qual estamos diante de um objeto evidentemente vermelho e alguém expressa uma dúvida sobre se de fato o objeto é vermelho. Se ele insistir que sua dúvida não decorre de um problema de falta de luz ou do ângulo de observação, mas sim se podemos aplicar a palavra “vermelho” a esse objeto, não saberemos o que fazer se ele não aceitar nenhum caso exemplar de vermelho. O segundo exemplo de Urmson é um retorno ao livro de Eddington que referi no primeiro capítulo deste trabalho.

Agora vou mostrar um exemplo um pouco mais sofisticado daquilo que quero dizer aqui com exemplos paradigmáticos. Em seu popular livro, *A Natureza do Mundo Físico*, numa tentativa de mostrar de modo vívido a diferença entre a descrição científica e a cotidiana de coisas como mesas, Eddington disse com efeito que as mesas não eram realmente sólidas. Miss Stebbing, em seu livro *A Filosofia e os Físicos*, usou o argumento a partir de exemplos paradigmáticos para mostrar que esta maneira de colocar as coisas envolvia uma mistificação ilegítima; ela fez isso simplesmente indicando que se alguém perguntasse o que comumente queremos dizer com sólido, imediatamente nos damos conta que queremos dizer algo como ‘da consistência de coisas como mesas’. Assim ela mostrou conclusivamente que a novidade da teoria científica não consiste, como foi desafortunadamente sugerido, em mostrar a impropriedade da linguagem descritiva comum.⁴⁵⁴

Esse trecho é apenas um exemplo destinado a ilustrar a metodologia do caso paradigmático, como ele mesmo esclarece, mas pode ser usado como mais uma evidência em favor da necessidade de se contar melhor a história da filosofia da linguagem comum.⁴⁵⁵ Afinal, de certa forma Urmson resumiu os esforços de Stebbing de promover

⁴⁵⁴ Urmson, *op. cit.*, p. 121.

⁴⁵⁵ Urmson fez um dos primeiros usos do argumento do caso paradigmático, se deixamos de fora os argumentos de Malcolm que expus no segundo capítulo. O artigo de Urmson foi publicado em 1953. Antony Flew, em 1955 publicou um trabalho no qual aplica o ACP para o problema do livre arbítrio (“Philosophy and Language”, *Philosophical Quarterly*), republicado posteriormente em Flew, Antony, *Essays in Conceptual Analysis*, Macmillan, St. Martin’s Press, 1966. Em 1957 J. W. N. Watkins, em um trabalho publicado em *Analysis* (18, 2, December, 1957) fez uma forte crítica a Flew, que havia triunfalmente dito que dali para diante a chave para resolver os problemas filosóficos residia no argumento do caso paradigmático; este seria o carro chefe da nova “filosofia linguística”. O cerne do ataque de Watkins está na crítica à teoria do significado como uso. O título do trabalho de Watkins é “*Farewell to the paradigm-case argument*” e a ele seguiram-se, no mesmo número de *Analysis* quatro outros artigos sobre o

uma relação mais adequada entre a cultura científica e o homem comum na rua a uma denuncia de mistificação linguística resolvida por meio do argumento do caso paradigmático. Isso não apenas desvia nossa atenção dos alvos de Stebbing como também mostra de que maneira o argumento do caso paradigmático pode ser visto hoje como uma camisa de força que foi criada para vestir a filosofia da linguagem comum. É preciso esclarecer aqui que em nenhum momento de seu livro Stebbing fez uso do argumento do caso paradigmático, na forma como ele foi caracterizado por seus críticos e defensores. Inobstante isso o livro de Stebbing entrou para a lista de casos exemplares do caso exemplar. Keith Donnellan, por exemplo, diz que ali temos o argumento do caso paradigmático aplicado ao ceticismo quanto às propriedades materiais.⁴⁵⁶ Longe disso. A passagem na qual ela examina o uso da expressão “sólido” visa mostrar que, se houve alguma mistificação linguística, ela foi cometida por Eddington, que brincou levemente com a ambiguidade de “sólido”, por vezes usando a palavra no sentido cotidiano, por vezes projetando-a no espaço conceitual da nova física e disso retirando parágrafos alarmistas para difundir um clima de emocionalismo barato em torno da ciência. Em nenhum momento do livro Stebbing fez uso dos procedimentos típicos do argumento do caso paradigmático.

Essa identificação da filosofia da linguagem comum com uma forma de argumentação baseada no acordo sobre casos exemplares, sustentada por uma metodologia inadequada parece hoje um gigantesco mal-entendido, uma recepção reducionista que cumpriu seu papel de sepultamento para um movimento filosófico que era visto por muitos críticos como uma escola de equívocos.

tema: a resposta de Flew (“Farewell to the paradigm-case argument: a coment”, “When to use the paradigm-case argument”, escrito por H. S. Ewing e G. O. M. Leith (no mesmo número), e “Tautologies and the paradigm-case argument”, por R. Harré. No número seguinte de *Analysis* (18.4) o tema foi retomado em “More about the paradigm-case argument”, escrito por H. G. Alexander. Em 1959 Arthur Danto entrou na mesma discussão, com um texto intitulado “The Paradigm Case Argument and the Free Will Problem”. In: *Ethics*, Vol. 69 (1959), 120-124. Danto não teve simpatia pelo argumento, muito menos pela filosofia da linguagem comum e ironizou seus representantes (p. 120) dizendo que se trata de nossa “*philosophical avant-garde*.”

⁴⁵⁶ Donnellan, Keith. “Paradigm case argument”. In: Paul Edwards (ed). *The Encyclopedia of Philosophy*. (New York: Macmillan & Free Press, 1967, vol. 6.)

O lance mais importante no processo de liquidação da filosofia da linguagem comum foi protagonizado por Benson Mates, em dezembro de 1957, em uma palestra na *American Philosophical Association*. Benson Mates atacou a filosofia da linguagem comum a partir do que ele acreditou ser um caso relevante de fracasso da mesma.⁴⁵⁷ Tais filósofos, diz Mates, costumam proceder mediante afirmações aparentemente fatuais sobre aquilo que falantes dizem. Essas afirmações de Mates provavelmente levam em conta, entre muitos outros casos, as observações metafilosóficas de Austin em “Uma defesa das desculpas”, que havia sido publicado um ano antes.⁴⁵⁸ Nesse texto Austin usou como rótulo para seus procedimentos uma variedade de expressões que não incluiu “filosofia da linguagem comum”; ele preferiu falar em “filosofia linguística” ou mesmo “fenomenologia linguística”, mas reconheceu que o slogan “linguagem comum” havia se fixado. Trata-se, diz ele, de um procedimento metodológico no qual o ponto de partida é o exame de *o que diríamos quando*. Essa frase quer indicar um procedimento de exame cuidadoso de quais palavras usaríamos em quais situações. Ele acrescenta (mas isso parece ter sido pouco lido) que não se trata de prestar atenção meramente nas palavras, mas igualmente nas realidades para as quais elas nos remetem. Assim, Mates está dirigindo-se a todos os filósofos que, como Austin, fazem afirmações sobre o que as pessoas comuns dizem quando.

O ponto central do artigo de Mates é este: como podemos compreender essas afirmações aparentemente fatuais que esses filósofos fazem sobre a linguagem. Como essas afirmações podem ser verificadas? Como podemos compreender a teoria do significado que parece ficar implícita nesses procedimentos?

A resposta que ele encontra para essas perguntas será, como veremos, que não podemos compreendê-las, pois elas nos remetem para um mundo de confusões.

⁴⁵⁷ A resposta para a pergunta feita por Hacker sobre quem inaugurou o uso da expressão “filosofia da linguagem comum” deve ser encontrada em algum texto do período entre 1954 e 1958. Como vimos acima no texto de Passmore, ele se referiu várias vezes ao “filósofo da linguagem comum”; nesse texto Mates usou muitas vezes, desde o primeiro parágrafo do artigo, a mesma expressão.

⁴⁵⁸ “A Plea for Excuses” foi o “The Presidential Address to the Aristotelian Society” em 1956 e foi publicado logo a seguir.

A melhor evidência que ele apresenta contra a FLC é uma situação na qual os dois mais respeitáveis nomes da mesma, Austin e Ryle, estão em desacordo em alegadas “descobertas intuitivas” sobre os usos de expressões. Para Mates, o conflito que ele encontra nos textos desses autores é uma prova evidente da fragilidade metodológica dos filósofos da linguagem comum que já havia sido denunciada por Passmore. O ponto central da crítica de Mates gira em torno das mesmas objeções feitas por Passmore a Ryle, a saber, os questionamentos sobre a natureza das afirmações que esses filósofos fazem sobre os “usos comuns” da linguagem. Como é possível *verificar* as afirmações filosóficas sobre o uso comum de palavras?

A passagem onde Mates formula sua acusação central sobre o desentendimento entre os filósofos é essa:

É sabido que até mesmo autores relativamente cuidadosos com frequência não transmitem confiança com relação à sua própria conduta linguística, para não falar sobre a dos demais. (Com efeito, isto não é nada surpreendente se temos em conta o fato de que geralmente usamos a linguagem de um modo mais ou menos automático.) A debilidade da hipótese fica manifesta, além disso, pelo fato de que as descobertas intuitivas de diferentes pessoas, e ainda de diferentes *experts*, são frequentemente inconsistentes entre si. Assim, por exemplo, enquanto que o Professor Ryle nos diz que “voluntário” e “involuntário” em seu uso comum se aplicam somente às ações que não devem ser feitas, seu colega, o professor Austin, afirma: “... por exemplo, tomemos ‘voluntariamente’ e ‘involuntariamente’: podemos nos alistar no exército ou fazer uma doação voluntariamente, podemos ter um soluço ou fazer um pequeno gesto involuntariamente”. Se não é possível chegar a um acordo sobre o uso dentro de uma amostra tão restrita como a classe dos professores de filosofia de Oxford, quais serão as perspectivas se ampliamos a amostra?⁴⁵⁹

Alguns tópicos nessa passagem merecem destaque. O primeiro deles é a forma como Mates insinua o que é uma língua materna, “automática”. Outro é a forma como ele apresenta as reflexões de Austin e Ryle, professores de Oxford que estariam, no

⁴⁵⁹ Mates, Benson. *Ordinary Language. Essays in Philosophical Method*. Ed. V. C. Chappell. New York. Dover Publications, 1964, p. 68.

vocabulário dele, comprometidos com *descobertas* linguísticas. Um outro aspecto relevante é que Mates quer antecipar-se a uma resposta do filósofo da linguagem comum, que consistiria em dizer que o adulto médio acumula uma grande quantidade de informação empírica sobre o uso da língua materna e por essa razão poderia confiar em sua intuição e memória, dispensando assim a elaboração de questionários e entrevistas, mesmo no caso dos “enganosos termos que são centrais nos problemas filosóficos”. O centro do trecho citado, no entanto, diz respeito ao conflito entre os dois filósofos de Oxford quanto às formas de uso de “voluntário”. Muito embora um dos grandes eixos da resposta de Cavell a Mates tenha sido esse conflito entre Ryle e Austin, temos nesse debate elementos suficientes para que nossa atenção seja deslocada para outro horizonte. Se tentamos hoje ler os dois textos para julgar quem tem ou não razão, perderemos de vista o aspecto mais importante da discussão entre Mates e Cavell. O que ocorreu ali foi um enorme deslocamento da forma filosófica de pensar sobre o sentido de uma língua natural.

O debate entre eles foi um divisor de águas na filosofia contemporânea, até hoje mal divisado.

O que podemos pensar da afirmação de Benson Mates sobre o uso da linguagem comum, quando ele diz que devemos “ter em conta o fato de que usamos a linguagem de um modo mais ou menos automático” e que isso nos permite explicar alguns de nossos erros em usos de linguagem? Para além da observação superficial, “o funcionamento automático comporta erros”, o que importa aqui é ver que a identificação de um conflito real entre as observações de Austin e Ryle leva Mates a explicitar suas ideias acerca do que é falar uma língua natural e materna e com isso ele cria a oportunidade de um debate inaugural sobre o tema.

Mates explicita a forma como compreende a tarefa de verificação que estaria na base metodológica da filosofia da linguagem comum. O significado das expressões que alguém usa pode ser determinado mediante dois métodos, o extensional e o intensional. Extensionalmente (o método mais científico, esclarece), determinamos o significado mediante a identificação da classe de casos aos quais aplica-se a expressão; intensionalmente,

perguntamos ao sujeito o que ele entende por uma palavra determinada ou como a usa; procedemos, portanto, de uma maneira socrática, colocando-se à prova a primeira resposta, confrontando o sujeito com contraexemplos e casos marginais, e segue-se deste modo até que o sujeito chega a uma definição ou explicação mais ou menos permanente.⁴⁶⁰

Essa apresentação enviesada (ou caridosa?) do “método intensional” parece ser apenas um complemento solene de justificação para o que lhe interessa, a saber, concluir que os mesmos resultados de identificação dos usos comuns de uma expressão podem ser obtidos com qualquer dos dois métodos. Se os métodos disponíveis são esses, cabe concluir que os professores de Oxford usam uma versão de cadeira de balanço do método extensional, complementado por consultas ocasionais aos dicionários. Mates indica dois exemplos da aplicação desse “método extensional”. O primeiro é o trecho de autoria de Ryle mencionado anteriormente; ali Ryle procura mostrar, no entendimento de Mates, que o sentido filosófico é diferente do sentido comum pois a extensão filosófica é diferente da extensão comum. O segundo exemplo é a passagem de Urmson que mencionei anteriormente.

Em seu popular livro, *A Natureza do Mundo Físico*, ... Eddington disse com efeito que as mesas não eram realmente sólidas. Susan Stebbing, em seu livro *A Filosofia e os Físicos*, mostrou que esta maneira de colocar as coisas envolvia uma mistificação ilegítima; ela fez isso simplesmente indicando que se alguém perguntasse o que comumente queremos dizer com *sólido*, imediatamente nos damos conta que queremos dizer algo como ‘da consistência de coisas como mesas’. Assim ela mostrou conclusivamente que a novidade da teoria científica não consiste, como foi desafortunadamente sugerido, em mostrar a impropriedade da linguagem descritiva comum.⁴⁶¹

⁴⁶⁰ Mates, op. cit, p. 69.

⁴⁶¹ Urmson, J. O., citado por Mates, p. 70. Ele fez algumas adaptações e supressões inocentes no texto original de Urmson.

É de se notar que vinte anos depois de sua publicação o livro de Stebbing continuava sendo objeto de interesse.⁴⁶² Mates viu ali uma aplicação mal sucedida do método extensional da poltrona, pois Stebbing e Urmson deveriam conceder que se suas investigações fossem estendidas a outros informantes eles certamente ofereceriam outras extensões para “sólido”. O conflito que Stebbing quer encontrar entre as teorias científicas e a linguagem comum resultaria ser apenas um conflito *dentro* da linguagem comum. Como se vê, Benson Mates volta ao tema das relações entre a linguagem da ciência e a linguagem comum que havia sido objeto de atenção do *Livro Azul*, mesmo que de passagem.

Um outro eco do *Livro Azul* ressoa aqui nas críticas de Mates. Ele apresenta os oxfordianos como praticantes de linguística de cadeira de balanço e como descuidados, na medida em que parecem fazer pouco caso das distinções conceituais entre a semântica e a pragmática quando procuram o que é comum nas situações de uso das palavras. Essa confusão é promovida por eles em benefício de um lugar comum, a saber, a consideração do significado das expressões em contextos de uso. O *Livro Azul*, sabidamente, foi um dos lugares de promoção da ênfase nas relações entre significado e contexto. Mates registra que essa celebração do contexto transformou-se então em um lugar comum esvaziado. Se não podemos separar o significado de uma palavra do contexto onde ocorre, de passo em passo iremos até ao infinito, mas isso nada vai acrescentar a uma investigação empírica sobre a linguagem; em especial esses lemas anulam na prática as fronteiras entre sintaxe, semântica e pragmática, ele acrescenta. Fica claro aqui que o departamento do significado é a semântica e que a pragmática não deve avançar limites.

A confiança que expresso ao dizer ‘sei’ não precisa ser mencionada quando se oferece a explicação semântica da palavra ‘saber’, e sim apenas quando descrevemos sua pragmática.⁴⁶³

⁴⁶² Não foram apenas Urmson e Benson Mates que voltaram tardiamente ao livro de Stebbing. O caso de Stebbing contra Eddington foi objeto de um estudo de W. F. R. Hardie, *Ordinary Language and Perception. The Philosophical Quarterly*, Vol. 5, n. 19 (Apr., 1955), pp. 97-108. Hardie defendeu Eddington contra Stebbing e atacou o argumento do caso paradigmático trazendo ainda aplicações dele feitas por Flew e Warnock.

⁴⁶³ Mates, op. cit., p. 72.

Ryle, diz ele, somente pode elaborar os exemplos que apresenta praticando esse tipo de confusão.

Creio que basta com isso para se ver que Benson Mates ataca a FLC a partir de um ideário que exige um critério empírico de verificação a partir de domínios de investigação bem delimitados nessas províncias semióticas que eram então desbravadas.⁴⁶⁴ Gostaria de passar agora a examinar alguns aspectos da reação de Cavell, para com isso concluir esse trabalho. Mais do que examinar em detalhe as explicações oferecidas por Cavell para o conflito entre Ryle e Austin, interessa-me registrar o deslocamento de horizontes ali ocorrido, na forma como Cavell, em sua resposta a Mates, cria um novo e incontornável ponto de referencia para a filosofia da linguagem comum. Eu disse “novo” porque até aquele momento a forma na qual Cavell ali caracteriza a língua materna natural havia sido apenas insinuada em algumas passagens da obra de Wittgenstein.

A resposta de Cavell ao texto de Mates (os dois textos foram apresentados na mesma reunião da APA) consistiu em uma longa defesa que retomava o mote introduzido por Austin na defesa das desculpas, o procedimento metodológico de refletir a partir do que comumente dizemos e queremos dizer. Por certo o alvo principal da hora era o esforço de arbitragem do conflito entre Austin e Ryle denunciado por Benson Mates mas junto com isso havia uma defesa do procedimento filosófico utilizado pelo filósofo da linguagem comum, no qual ele procurou mostrar que as críticas de Mates e dos verificacionistas passavam ao largo do que estava em jogo no, por assim dizer, programa da FLC.

Vamos então ao conflito. Repito aqui o texto de Mates que citei páginas atrás:

... o Professor Ryle nos diz que “voluntário” e “involuntário” em seu uso comum se aplicam somente às ações que não devem ser feitas, seu colega, o professor Austin, afirma: “... por exemplo, tomemos ‘voluntariamente’ e

⁴⁶⁴ Isso fica bem evidente na conclusão do trabalho quando Mates recomenda que um programa de determinação do sentido corrente de uma palavra determinada, de estilo empírico, poderia tirar proveito do trabalho de Arne Naess. Naess dedicava-se na época à elaboração de uma teoria da interpretação e precisão do significado de fundo behaviorista. As ideias de Naess, que buscava a aplicação na semântica de métodos hipotético-dedutivos e estudos empíricos guiados por hipóteses e conceitos operacionais, escreve Mates, “parecem ter uma devastadora relevância para muitas das afirmações características dos filósofos da linguagem comum.” Naess tornou-se conhecido, no entanto, por seus escritos sobre ecologia profunda.

‘involuntariamente’: podemos nos alistar no exército ou fazer uma doação voluntariamente, podemos ter um soluço ou fazer um pequeno gesto involuntariamente”.⁴⁶⁵

A afirmação austiniana “Dizemos ‘a doação foi feita voluntariamente’” está em conflito com a afirmação de Ryle porque ali *não* implicamos que a ação de fazer a doação era tal que não devia ser feita. Com isso fica caracterizado um conflito entre dois praticantes de um mesmo método filosófico.

A objeção geral de Mates aos oxfordianos é que estas afirmações e perguntas sobre *o que diríamos quando* devem ser feitas a partir de estudos empíricos. Os filósofos da linguagem comum não nos mostram claramente como devemos examinar tão cuidadosamente o que é dito quando; o que podemos pensar, diz Mates, é que essa forma de fazer filosofia parece estar baseada na crença de que há alguma normatividade nos usos comuns da linguagem e que, se deles nos afastamos, disso decorrem danos. Essas alegações, pensa ele, baseiam-se em um vocabulário pouco preciso e sem intenções bem definidas.

Voltemos aos exemplos de Austin invocados por Benson Mates, pois eles efetivamente mostram que Ryle não foi feliz em indicar as circunstâncias legítimas de aplicação do termo. Ryle pensou as circunstâncias de uma forma bastante genérica, de forma que poderiam implicar que havia algo moralmente suspeito nas ações indicadas. No caso de Austin ocorreu uma outra sugestão de circunstâncias, nas quais a suspeição sobre as ações ocorre de qualquer forma.

⁴⁶⁵ Transcrevo as passagens usadas por Mates nos contextos originais. O texto de Ryle está em *The Concept of Mind*, p. 67: “Deve-se assinalar que, enquanto o povo, magistrados, pais e professores aplicam geralmente as palavras ‘voluntário’ e ‘involuntário’ para ações em determinado sentido, os filósofos aplicam-nas muitas vezes num sentido completamente diferente. No seu emprego mais vulgar, ‘voluntário’ e ‘involuntário’ são usados com uma pequena elasticidade, como adjetivos aplicados a ações que não deveriam ser feitas. Discutimos se a ação de alguém foi voluntária ou não somente quando parece que essa pessoa foi culpada dela.” O texto de Austin está em “Em Defesa das Desculpas”: “É especialmente importante no caso de alguns dos termos mais usados por filósofos e juristas dar-se conta que ao menos na fala comum (deixando de lado jargões) não se usam tão universalmente nem tão dicotomicamente. Por exemplo, tomemos ‘voluntariamente’ e ‘involuntariamente’: podemos nos alistar no exército ou fazer uma doação voluntariamente, podemos ter um soluço ou fazer um pequeno gesto involuntariamente e quanto mais consideramos outras ações das quais poderia se dizer com naturalidade que as fazemos de alguma das duas maneiras, mais circunscritas e diferentes entre si se tornam as duas classes, até que inclusive chegamos a duvidar de se há *algum* verbo para o qual ambos advérbios sejam igualmente válidos. (Sublinhados meus).

Se uma pessoa doa aos coletores de lixo a quantia de dez mil reais faz algo incomum. Podemos, de forma aceitável, perguntar se isso foi feito voluntariamente e não precisamos pensar que há algo *moralmente* estranho nisso. Há, pois, um desacordo entre Ryle e Austin, mas esse desacordo pode ser decidido em favor de Austin. Para isso, é preciso (ou é suficiente) trazer à consideração *exemplos* cuja inspeção deve fazer com que a explicação de “voluntário” que nos ofereceu Ryle seja reconsiderada.

Para discutir essa divergência Cavell fez algumas distinções conceituais entre três tipos diferentes de afirmações que os oxfordianos costumam fazer sobre a linguagem para o encaminhamento de uma investigação. Um procedimento usual consiste em identificar um *uso não-padrão* de um termo, mediante o oferecimento de um *exemplo* do que é ordinariamente dito com aquela expressão. A forma da afirmação, nesse caso é essa: “Dizemos ... mas não dizemos ...”. Outro caso é do oferecimento de uma *explicação* do que fica suposto ou implicado quando fazemos sentenças do primeiro tipo. A forma de uma afirmação de segundo tipo é essa: “Quando dizemos ... implicamos ...”, “Não dizemos ... a menos que queiramos dizer ...”. A discussão entre Cavell e Mates diz respeito a uma situação do segundo tipo (oferecimento de *explicações*, e não de *exemplos*). Ryle (em algumas passagens de *The Concept of Mind*) faz afirmações dessa natureza: “Quando dizemos ‘o menino era responsável por (alguma ação)’ implicamos que a ação era uma ofensa, que não devia ser feita, que era sua falta”. Há também um terceiro tipo de afirmação, as *generalizações*. Fiz um quadro para facilitar a visualização dos tipos de afirmações oxfordianas:

Primeiro tipo: afirmações que trazem exemplos	Segundo tipo: afirmações e exemplos com explicações	Terceiro tipo: generalizações
<p><i>Exemplos</i>, instâncias do que dizemos quando:</p> <p>Há o caso de afirmações (<i>statements</i>) que produzem ou trazem <i>exemplos</i> (ou <i>instâncias</i>) do que se diz numa língua:</p>	<p>Explicações ou explicitações do que fica implicado</p> <p>Por vezes estes exemplos vão acompanhados de <i>explicações</i>, que explicitam as afirmações de primeiro tipo.</p>	<p>As <i>generalizações</i> devem ser provadas por referência às afirmações dos dois primeiros tipos.</p> <p>Já que não há problema especial com o teste de generalizações, Cavell vai tratar da justificação de enunciados dos dois primeiros tipos, e em especial do segundo.</p>
<p>"Dizemos ... mas não dizemos ---".</p> <p>"Perguntamos se ... mas não perguntamos se ---"</p>	<p>"Quando dizemos ... implicamos (sugerimos, dizemos) ---".</p> <p>"Não podemos dizer ... a menos que signifiquemos ---"</p>	<p>Ryle faz <i>generalizações</i>:</p> <p>"Tem sentido ... perguntar se uma criança é responsável por quebrar os vidros de uma janela, mas não se é</p>

	Estas afirmações são controladas mediante referência às do primeiro tipo. As afirmações de Ryle que estão em conflito com as de Austin são desse tipo.	responsável por terminar seus deveres em tempo”.
--	--	--

Mates localizou aqui um caso do primeiro tipo, a saber, não uma *explicação*, mas um *exemplo* do que é dito. Permanece, porém, uma importante objeção de Mates com respeito aos procedimentos metodológicos que ele chama de “intuitivos”, pois estariam baseados apenas no saber linguístico usual do falante. Assim, nem Ryle nem Austin e tampouco Cavell estariam autorizados a produzir exemplos *do que é dito quando* na ausência de estudos empíricos. Como alguém poderia reivindicar uma conclusão acerca dos respectivos méritos de afirmações opostas baseado puramente em intuições acerca da maneira certa de falar? É nesse contexto que Stanley Cavell introduz os conceitos de *falante nativo e língua materna* que serão investidos de um papel filosófico e metodológico praticamente inédito.

Escrevi “praticamente inédito” porque era do conhecimento de Cavell a importância concedida por Wittgenstein a esses conceitos. Nas *Investigações Filosóficas* há pelo menos duas passagens, os parágrafos 7 e 156, nas quais ele usa precisamente a expressão “*Muttersprache*”. O conceito de língua materna está implícito no parágrafo 541. Em *Sobre a Certeza* o uso explícito também ocorre, nos parágrafos 528 e 631; ali o uso implícito desse conceito é disseminado, quase sempre na direção sugerida pelo parágrafo 631: “É simplesmente normal que uma pessoa seja incapaz de errar acerca da designação de certas coisas na sua língua materna.” Aqui é também o caso de se acrescentar que não é preciso pesquisar muito para se fazer uma descoberta escandalosa: o conceito de “língua materna” não tem atraído a atenção ao longo da história da filosofia, não há verbetes dedicados ao tema nos dicionários e enciclopédias de filosofia, não há tradição acadêmica em torno do mesmo.

4.3. O legado de Sócrates

O conceito de falante nativo é apresentado no início da argumentação como base para a primeira resposta a Mates, que dizia que Ryle não tem o direito de apresentar exemplos *do que se diz quando* sem que isso seja o resultado de estudos experimentais. Contra essa afirmação Cavell retruca: devemos ter presente, devemos nos lembrar que, se somos falantes nativos, de modo geral, não precisamos dar nenhuma prova acerca do que dizemos em nosso idioma pela simples razão que *somos a fonte* dessas provas. O falante nativo de uma língua natural pode ter dúvidas sobre certos usos ou pode mesmo esquecer e recordar o que significa uma determinada palavra em sua língua materna, mas ele “não lembra sua *língua*.”⁴⁶⁶

Cavell faz mais de uma referência à língua natural como um chão. Ele escreve que “a língua que percorremos todos os dias pode conter um tesouro ainda não descoberto.”⁴⁶⁷ Quando percorremos esse chão, quando caminhamos, podemos nos distrair e tropeçar em algo, podemos esquecer que havia um degrau ou que o soalho estava escorregadio, mas não *lembramos de pisar no chão*. O esclarecimento da natureza desse “esquecimento” pode nos ajudar a compreender melhor a natureza da filosofia. No segundo momento no qual faz uso do conceito de língua materna ele introduz o que ele chama de “única condição relevante” para o filósofo da linguagem comum:⁴⁶⁸

A única condição relevante para tal filosofar é que você fale (não essa ou aquela língua), ponto.⁴⁶⁹

O peso que aqui é jogado sobre o “falar” prepara o cenário para uma menção a Sócrates, filósofo que, ao que se diz, lia muito pouco e escreveu menos ainda. Cavell

⁴⁶⁶ Cavell, S. *Must we mean what we say?* Cambridge University Press, 1976, p. 4.

⁴⁶⁷ O que segue na citação é ainda mais importante: “Ver que a língua comum é natural é ver que (talvez ver por que) ela é normativa para o que pode ser dito.”

⁴⁶⁸ Gareth Mathews é um dos filósofos da geração seguinte que vai elaborar sobre o tema: “O equipamento necessário para fazer filosofia é basicamente a compreensão que qualquer pessoa com um domínio moderadamente básico da língua e dos conceitos que ela expressa já possui - mais muita paciência e um desejo de pensar acerca mesmo das mais (aparentemente) simples e mais fundamentais questões que existem.” Gareth Mathews, *Philosophy and the Young Child*, p. 84.

⁴⁶⁹ “The only condition relevant to such philosophizing is that you speak (not this ou that language, but) period.” In: “Must we mean what we say”, p. 16.

ocupa-se nessa passagem com a pergunta: *o que é que aprendemos, quando aprendemos a falar?* O oferecimento de uma resposta cuidadosa a essa pergunta é, talvez, a única estratégia contra as concepções da linguagem que se orientam, seja pelo modelo nome-objeto, seja pelas teorias intencionais do significado, seja, afinal, pela tentação de mal compreender a natureza *convencional* da linguagem.

O enfrentamento dessa pergunta enseja uma reflexão sobre certos esquecimentos que dificultam a compreensão da natureza da aprendizagem humana e do que significa *falar uma língua*. Esquecemos que a língua materna e o mundo são aprendidos juntos. Esquecemos também quanto a nossa aprendizagem, entendida como o conjunto de nossos esforços de alinhamento entre a linguagem e o mundo, é um processo complexo. Esses esquecimentos exigem e justificam o procedimento socrático, que se impõe no momento em que estamos diante de uma situação qualquer, da qual sabemos tudo o que há para saber, sobre a qual nenhuma palavra relevante nos é estranha, na qual todos os fatos estão diante de nossos olhos e mesmo assim não sabemos o que fazer com eles, o que devemos pensar. Quem sabe teríamos que considerar outros fatos. Quais seriam? De que tipo?

Sócrates diz que em tal situação precisamos levar em conta um outro tipo de fato, precisamos nos lembrar de algo, (...) precisamos nos lembrar *do que diríamos quando*.⁴⁷⁰

Nesses momentos, precisamos fazer filosofia. Eutífron

não precisa conhecer nenhum fato novo, mas, no entanto, precisa aprender algo; podemos dizer que no *Eutífron*, Sócrates estava em busca do que significa “piedade”, ou o que é a piedade.⁴⁷¹

Os diálogos de Platão trazem muitas dessas situações nas quais Sócrates faz com que seu interlocutor dê um passo atrás e reflita melhor depois de apresentar uma definição. Se Sócrates conseguia isso, diz Cavell, não era porque o interlocutor não soubesse o que as palavras significavam, senão exatamente pela razão contrária. Como falantes nativos, os participantes do diálogo sabiam muito bem o que as palavras diziam e

⁴⁷⁰ MWM, p. 20.

⁴⁷¹ MWM, p. 21.

por isso mesmo aceitavam o fato de terem sido conduzidos, por suas próprias palavras, à paradoxos e contradições. Se eles dissessem sempre o que queriam dizer, nunca incorreriam em inconsistência, nunca teriam de refletir sobre o que eles mesmos tomavam como verdadeiro.

O que eles não tinham se dado conta era do que estavam dizendo, ou, o que estavam realmente dizendo e assim eles não sabiam *o que queriam dizer*. Nessa medida eles não se conheciam a si mesmo e não conheciam o mundo. Eu quero dizer, naturalmente, o mundo comum.⁴⁷²

A resposta de Cavell a Mates conclui com mais uma menção à Sócrates. Quando o filósofo grego buscava definições ele queria nos levar de volta à casa através da memória, momentaneamente obscurecida, do nosso pertencimento a uma comunidade. O procedimento socrático renova, aprofunda e articula nossa compreensão de nosso lugar comum e mostra aspectos de nosso espírito que nos escapam, por vezes, no cotidiano. O filósofo que mora em cada um de nós é reconhecido e ganha voz, e, como diz Eliot, depois de tantas expedições, pode regressar ao lugar de onde partiu e reconhecê-lo, como se fosse pela primeira vez, como um lugar de tesouros. O conhecimento que esse Sócrates nos proporciona, o conhecimento da língua na qual nascemos, revela-se no exercício de imaginar *o que diríamos quando*. Trata-se, como queria Sócrates, de uma modalidade de auto-conhecimento.

O artigo no qual Cavell enfrentou as críticas de Benson Mates acerca do *status* metodológico da filosofia da linguagem comum continua sendo uma notável explicação e defesa dos procedimentos dessa escola. Ele escreveu, muito tempo depois, que esse é um dos escritos ao qual frequentemente retorna pois ali ele encontra sua “voz filosófica.”⁴⁷³ Trata-se, pois, de uma fonte de reflexão para as questões metodológicas da filosofia da linguagem comum. Não era pouca coisa que estava em jogo na resposta de Cavell a Mates: entre elas, a natureza das implicaturas conversacionais e a distinção entre dizer e querer dizer, a divisão de trabalho entre a semântica e a pragmática; o âmbito de aplicação do princípio do contexto; a natureza das regras e das relações delas

⁴⁷² MWM, p. 40.

⁴⁷³ Ver, por exemplo, *A Pitch of Philosophy*, p. 9.

com os enunciados descritivos; a justificação última da normatividade; a natureza das provas, das evidências e dos enunciados na filosofia; uma caracterização e diagnóstico de prováveis doenças profissionais na filosofia; a natureza da lógica da linguagem natural; as relações entre linguagem, significado e aprendizado; o tema da autoridade do filósofo da linguagem comum em falar por outros; a natureza do auto-conhecimento possuído pelo falante nativo; as assimetrias das formas da primeira pessoa do singular e do plural; o alinhamento e as deformações entre a linguagem e o mundo; as relações entre intenção e significado; a dimensão filosófico-metodológica do conceito de falante nativo e de língua materna; as relações entre as línguas naturais e as linguagens artificiais; a relação da filosofia com seu passado; a relação da filosofia da linguagem comum com as filosofias comprometidas com os ideais filosófico-científicos dos séculos XVI e XVII; tratava-se ali de, em certo sentido, de um debate sobre certas condições do discurso humano e as consequências dessas condições para um programa de filosofia.⁴⁷⁴

Um aspecto pouco notado no debate entre Mates e Cavell é que, contra uma certa corrente, ambos passaram ao largo da identificação da filosofia da linguagem comum com o argumento do caso paradigmático. Tanto Mates em suas críticas, quanto Cavell em suas defesas, nenhum deles menciona o argumento que foi considerado durante muitos anos a marca registrada dos novos procedimentos.⁴⁷⁵ A vigência dessa corrente tem uma mostra na afirmação de Gellner,

⁴⁷⁴ A defesa ali feita por Cavell não estava completa, como lemos em *A Pitch of Philosophy*, p. 10: “O que eu estava despreparado para alegar, o que era sistematicamente silenciado, era que a questão da verificação era feita exatamente para que se perdesse o *interesse* do novo trabalho, de suas novas alegações à antiga autoridade da filosofia, cujo poder residiria em uma certa abdicação sistemática daquela autoridade (sem abandoná-la à ciência ou a qualquer outra coisa). Dito de outra forma, eu estava despreparado para alegar que o interesse na nova filosofia reside precisamente na necessidade e abertura de sua arrogância e autobiograficalidade, que estas não são pessoais mas sim traços estruturais da necessidade de dizer o que dizemos.”

⁴⁷⁵ Em *Claim of Reason*, p. 48, Cavell escreve o seguinte sobre o argumento do caso paradigmático: “A força filosófica do apelo à linguagem comum não depende da força de quaisquer desses argumentos, como as vezes parece ter sido suposto tanto pelos defensores quanto pelos críticos da ‘filosofia da linguagem comum’.”

O Argumento do Caso Paradigmático é absolutamente essencial para a Filosofia Linguística: ele está disseminado nela e é pressuposto sem qualificação, apesar das negações.⁴⁷⁶

Seria, pois, importante contar a história da FLC a partir das identificações dela com esse argumento. Uma das conclusões tiradas do progressivo abandono dele foi que o movimento chegava a um final. Seria possível mostrar que o argumento, desde suas primeiras formulações, teve um papel marginal na identidade da FLC; na época do debate entre Mates e Cavell ele já não tinha mais relevância pois os aspectos mais profundos envolvidos na discussão eram aqueles que mencionei linhas atrás.

Eu não tentei fazer aqui uma avaliação da disputa entre Mates e Cavell procurando estabelecer a correção das observações de um e de outro. O meu objetivo era o de mostrar algumas evidências em favor de uma perspectiva alternativa sobre as origens e a formação desse movimento. O trabalho começou sugerindo um contexto para uma leitura alternativa do *Livro Azul*; nessa perspectiva procurei encontrar ali elementos para indicar uma forte preocupação de Wittgenstein, não apenas com os “cientistas populares” mas com certas tendências de emprestar seriedade à filosofia às custas da imitação de procedimentos e exigências de sentido típicas das ciências naturais e formais. Apresentei, para isso, algumas das principais polêmicas entre os simpatizantes de Wittgenstein e alguns críticos que reivindicavam para a filosofia uma identidade mais próxima desses ideais científicos ou interessados em denunciar as fraquezas metodológicas dos filósofos que defendiam a linguagem comum. Isso me levou ao tema mais difícil de todos nesse trabalho, a saber, o lugar conceitual do senso comum nesses debates. Quanto a isso pude apenas revisar o material da época e sugerir que havia ali algo em curso que apenas hoje fica mais claro, a saber, o surgimento das temáticas que somente serão melhor tratadas depois da divulgação de *Sobre a Certeza*.

Essa parte da história está em curso. Os argumentos apresentados por Cavell em 1958 foram ampliados no texto de 1962, “The Availability of Wittgenstein’s Latter

⁴⁷⁶ Gellner, Ernest. Op. cit., p. 63.

Philosophy”⁴⁷⁷ no qual ainda podemos encontrar um eco desse pano de fundo de conflitos com um ambiente filosófico excessivamente fascinado pelos resultados da física. A epistemologia clássica, diz ali Cavell, concentrou-se no conhecimento dos objetos e deixou o conhecimento das pessoas em segundo plano; continuamos sob a influência de Bertrand Russell, para quem a física é o modelo de conhecimento a ser emulado. Retornam ali também os temas do falante nativo e da língua natural, da metodologia filosófica baseada na relevância do apelo à linguagem comum.

Continuar a história a partir desse ponto nos levaria longe demais nesse momento. Teríamos de dar conta de muitos desdobramentos vinculados ao que expusemos aqui. Um exemplo: em 1962 Jerrold Katz e Jerry Fodor publicaram um longo trabalho intitulado “What’s wrong with the philosophy of language?” em *Inquiry* 5 (1-4):197-237, no qual procuraram desqualificar por atacado a filosofia da linguagem como empreendimento especulativo de filósofos. “The philosophy of language languishes”, eles diagnosticam. No centro da crise dos filósofos está a ausência de uma *teoria* (científica, por certo!) do significado, ou então, dizendo de outra forma, a presença de teorias do uso que baseiam-se em intuições de cadeira de balanço sobre as intuições dos falantes. O remédio para isso é a linguística, empírica, científica e ... chomskiana! A partir desse lugar teórico eles procedem à liquidação da filosofia da linguagem comum. Um outro exemplo. Um ano depois, em 1963, os mesmos Jerry Fodor e Jerrold Katz publicaram “The Availability of what we say” (*The Philosophical Review*, 1963, v. 72, no. 1). Eles ali escolheram perder o amigo duas vezes; pelo trocadilho no título, uma mistura dos títulos dos trabalhos de Cavell e pelo tom completamente rude do início, no qual afirmam que as ideias de Cavell nos dois trabalhos estavam erradas em todos os aspectos relevantes e eram perniciosas para uma boa compreensão, tanto da filosofia da linguagem comum quanto da linguagem comum. O alvo deles foi exatamente o conceito de falante nativo e das intuições do mesmo quanto ao que diz sobre sua língua. Invocando o conceito de metalinguagem, ausente nas reflexões de Cavell, eles procuram mostrar que o falante nativo não tem nenhum direito especial às intuições adequadas sobre o que se deve dizer quando. Cavell

⁴⁷⁷ Publicado em *The Philosophical Review*, LXXI (1962).

não respondeu a essas críticas.⁴⁷⁸ E mais um exemplo. Um ano depois, em 1964, Jerry Fodor voltou à carga, no escrito “On knowing what we would say”, publicado na *Philosophical Review*, Vol. LXXIII. O tema era o mesmo, a saber, as condições metodológicas a serem preenchidas pelas afirmações que alegam conter as intuições dos falantes acerca de enunciados sobre a própria língua do falante. Todas essas cargas vieram do campo da linguística e combinaram-se, nos anos sessenta, com outras formas de condenação dos filósofos da linguagem comum a que aludi em diversos momentos deste trabalho.⁴⁷⁹

A única defesa de destaque das posições de Cavell feita por um colega de espírito foi a de Richard Henson, em 1965.⁴⁸⁰ Continuar essa história a partir de alguns dos sucessos obtidos pelos argumentos apresentados por Cavell em 1958 nos levaria, por exemplo, ao curioso destino que uma delas teve nas mãos de John Searle. No final dos anos sessenta, em *Speech Acts* ele deu por resolvido o problema da verificação das caracterizações linguísticas; ele retomou o argumento de Cavell e disse as mesmas palavras: sou um falante nativo de uma língua natural e posso confiar em minhas intuições. Mais ele não disse. Resta saber qual o significado do silêncio que seguiu-se a isso nos anos setenta. Mas esse caminho nos reteria por mais tempo no passado.

A avaliação da epistemologia moderna feita (*ampliada*, seria melhor dizer) por Cavell insere-se em uma agenda até hoje aberta. Poucos filósofos fizeram o que ele fez para dar sentido a algo que hoje podemos chamar de uma nova agenda para a filosofia. Não faltou no texto inaugural nem mesmo mais de uma menção a um dos temas do primeiro capítulo deste trabalho, a saber, os exemplos de Eddington acerca da solidez das mesas e das tábuas do chão onde pisamos. O tópico surge no parágrafo 28 e no final do

⁴⁷⁸ Exceção feita a uma frase na página 95 de *Must we mean what we say*, que não é uma resposta e sim uma fina ironia aos autores.

⁴⁷⁹ Eu gostaria de ter acrescentado aqui um exame detalhado do livro de Ernest Gellner, publicado em 1959 e destinado a ser o atestado de óbito do programa. Gostaria também de ter apresentado outras frentes de condenação da filosofia da linguagem comum pouco exploradas na literatura, como, por exemplo, os ataques de Waissman a que aludi na segunda parte deste trabalho; trata-se de um capítulo praticamente inédito na historiografia filosófica da época, tão fascinante quanto deprimente, mas essas decisões somente teriam feito deste texto algo interminável.

⁴⁸⁰ “What we say”. In: *American Philosophical Quarterly*. V. 2, n. 1, January, 1965.

artigo, no parágrafo 61, quando ele examina a diferença entre perguntar “o que você vê?” e perguntar “o que você realmente vê?” Qual é a diferença entre as perguntas “a mesa é sólida?” e “a mesa é realmente (absolutamente) sólida?” Não por acaso, penso, tratam-se das mesmas perguntas feitas no tópico de filosofia da percepção (lembramos aqui de Russell e do fisiologista) e no texto de Eddington que ficou implícito no *Livro Azul*. Os filósofos que não percebem que a diferença no segundo membro do par das perguntas reside nas singelas ocasiões de enunciação das mesmas esposam a política liberal de criação de novas entidades e mundos. Eles perpetraram uma nova realidade, mas não a penetram. No final do escrito, na derradeira nota de rodapé, Cavell retorna a uma avaliação das relações entre os filósofos que partem da língua comum e aqueles outros que partem de linguagens artificiais. A forma de integração possível é apenas essa: as línguas artificiais são capacidades que desenvolvemos a partir da capacidade original que temos, o domínio que temos de nossa língua, materna. As linguagens artificiais não podem ser vistas, por essa razão, como alternativas para as línguas naturais. Com a consciência desse fato muito geral surge uma outra possibilidade de compreensão, igualmente abrangente e programática, ele acrescenta: talvez tenha

chegado a hora de nos libertar da tradição filosófica que foi estabelecida como resposta a e como parte da “revolução científica” dos séculos XVI e XVII.⁴⁸¹

O tom grandiloquente desta nota final estava anunciado no parágrafo de abertura, quando ele escreveu que a nova filosofia de Oxford era criticamente diferente da “filosofia tradicional” e era considerada “opressiva” por alguns. Alguns filósofos oxfordianos haviam flertado com a idéia de promover uma revolução na filosofia.⁴⁸² No texto de Cavell ela assumia formas que passavam muito longe das acusações de forclusão do mundo ou de confinamento da filosofia à investigação de usos de linguagem. Tratava-se de pensar um programa de trabalho em filosofia que não abandonasse o comum da vida em nome do rigor da ciência; um programa no qual o conhecimento dos objetos fosse um dos tantos problemas epistemológicos e não o centro de convergência de uma

⁴⁸¹ *Must we mean what we say*, p. 42.

⁴⁸² Lembre aqui o livro *The Revolution in Philosophy*, citado anteriormente, do qual participaram alguns oxfordianos plenamente identificados com o ideário da FLC.

epistemologia destemperada pelo ideal da física. Uma revolução pode ser inventada desde que seja vivida como uma esperança. Um programa de filosofia pode se sustentar imaginando conversas entre professores e padeiros? (“Hoje vou levar esse mais queimadinho!”) O filósofo tradicional toma como modelo para sua reflexão um homem isolado, curvado sobre seus livros e vai em frente. O que ele vai dizer sobre a língua natural dentro da qual nasceu? Nessa paisagem não existem crianças, padeiros, animais de estimação, as pessoas nascem já grandes e alienam-se apenas quando a carteira de trabalho é assinada pelo patrão: as formas pelas quais a filosofia tomou consciência de seu conservadorismo, ao longo do século passado foram poucas, pensando bem. Quanto tempo mais será preciso para levar um pouco mais adiante a agenda que foi esboçada naqueles anos? Se fosse preciso dizer algo em favor de Cavell e do que ele representou naquela esquina dos anos cinquenta, o mínimo seria isso: ali o legado de Sócrates – um Sócrates retemperado, naturalmente - foi levado adiante.

Referências

- Anscombe, G. E. M. On Brute Facts. In: *Analysis*. 18, 4, March, 1958. 69-72.
- Austin, J. L. *Philosophical Papers*. J. O. Urmson e G. J. Warnok (Eds.) London: Oxford University Press, 1979.
- Austin, J. L. *Quando dizer é fazer. Palavras e Ação*. Tradução e apresentação de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- Austin, J. L. *Sense and Sensibilia*. G. Warnock (Ed.) London: Oxford University Press. 1962. [Tradução para o português: *Sentido e Percepção*. Tradução de Armando Manuel Mora de Oliveira. São Paulo: Editora Martins Fontes. 1993.]
- Ayer, A. J. *The Foundations of Empirical Knowledge*. London: MacMillan and Co. 1955.
- Baier, Kurt. The Ordinary Use of Words”. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* (1951-52);
- Baker, G. P. & Hacker, P. M. S. *Language, Sense & Nonsense. A Critical Investigation into Modern Theories of Language*. New York: Basil Blackwell, 1986.
- Baker, Gordon. “Wittgenstein on Metaphysical/Everyday Use”. In: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 52, no. 208, July, 2002,
- Baker, Gordon. *The Voices of Wittgenstein. The Vienna Circle*. London and New York: Routledge, 2003.
- Baker, Gordon. *Wittgenstein’s Method. Neglected Aspects*. London: Blackwell Publishing. 2004.
- Baldwin, Thomas. *G. E. Moore*, London: Routledge, 1990.
- Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism* Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Bayer, Kurt. The Ordinary use of words. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1951. Vol. 52, January. Pp. 4770.
- Berlin, Isaiah et alii. *Essays on J. L. Austin*. Oxford: Clarendon Press. 1973
- Black, Max (Ed.) *Philosophy in America*. New York: Cornell University Press, 1965.
- Black, Max. “On speaking with the vulgar”. In: *The Philosophical Review*. Vol. 58, no. 6, (Nov., 1949) pp. 616-621.
- Born, Max. *The Restless Universe*. Dover Publications, 1951.
- Bouveresse, Jacques. *La Parole Malheureuse. De l’Alchimie Linguistique a la Grammaire Philosophique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1971.

- Bouveresse, Jacques. *Le Mythe de L'Interiorité. Experience, Signification et Langage Privé chez Wittgenstein*. Paris. Les Éditions de Minuit. 1976.
- Bouwsma, O. K, "The Blue Book" In: *The Journal of Philosophy*, Vol. LVIII, 6, March, 1961, pp. 141-162.
- Burge, Tyler. "Philosophy of Language and Mind": 1950-1990. In: *The Philosophical Review*, 101, 1, Jan, 1992.
- Burge, Tyler. *Origins of Objectivity*. New York: Oxford University Press. 2010.
- Burnyeat, M. F. "The sceptic in his place and time". In: *Philosophy and History*. Rorty, R., Schneewind, J. B., e Skinner, Q. (Eds) London: Cambridge University Press, 1984.
- Carvalho, Maria Cecilia Maringoni (Org.) *Paradigmas Filosóficos da Atualidade*. Campinas: Ed. Papyrus, 1989.
- Cavell, Stanley. *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994.
- Cavell, Stanley. *Must we mean what we say? A Book of Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Cavell, Stanley. *The Claim of Reason - Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Cayers de Royaumont. *La Philosophie Analytique*. Paris: Les Editions de Minuit, 1962.
- Chapell, V. C., Ed. *Ordinary Language. Essays in Philosophical Method*. New York: Dover Publications, Inc., 1964.
- Chappel, V. C. "Malcolm on Moore", *Mind*, LXX, 1961, pp. 417-425.
- Chisholm, R. "Philosophers and Ordinary Language". In: *The Philosophical Review*, Vol. 60, n. 3, 1951. Pp. 317-328.
- Chisholm, R. Philosophers and Ordinary Language. In: *The Philosophical Review: a quarterly journal*. Vol. 60, n. 3. 1950.
- Cioran. *Exercícios de Admiração. Ensaio e Perfis*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.
- Clarke, Thompson. The Legacy of Skepticism. In: *Journal of Philosophy*, LXIX, nº 20, Nov., 9, 1972.
- Cobitz, J. L. "The appeal to ordinary language". In: *Analysis*, 1950
- Diamond, Cora. *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Massachusetts: The MIT Press, 1996.
- Drury, M. O'C., *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*. London: Thoemmes Press, 1966.
- Eddington, A. S. *The Nature of the Physical World*. New York: The MacMillan Company, 1947,

- Flew, A. G. N. "Farewell to the paradigm-case argument.: A comment". In: *Analysis*, 18, 2, December, 1957.
- Flew, Antony, ed. *Essays in Conceptual Analysis*. New York: MacMillan, St Martin's Press, 1966.
- Fodor, Jerry A. & Katz, Jerrold J. The Availability of what we say. In: *The Philosophical Review*, 1963, v. 72, no. 1, pp. 57-70.
- Fodor, Jerry A. & Katz, Jerrold J. What's wrong with the philosophy of language. In: *Inquiry*, 5 (1-4): 1962, pp 197-236.
- Follesdal, Dagfinn. "Analytic Philosophy. What is it and why should one engage in it?" In: Glock, Hans-Johan. *The Rise of Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 1977.
- Gellner, Ernst. *Words and Things. An examination of, and attack on, Linguistic Philosophy*. London: Routledge, 2005.
- Graham, Keith. *J. L. Austin. A Critique of Ordinary Language Philosophy*. New Jersey, Humanities Press, 1977.
- Greco, John. "How to Reid Moore". In: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 25, no. 209, Outubro de 2002).
- Grice, Paul. *Studies in the way of words*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1993.
- Hacker, Peter. *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Hacker, Peter. *Natureza Humana. Categorias Fundamentais*. Trad. José Alexandre Durry Guerzoni. Porto Alegre: Ed. Artmed, 2010.
- Hacker, Peter. *Wittgenstein's Place in Twentieth Analytical Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- Hampshire, Stuart. Friedrich Waismann 1896-1959. In: *Proceedings of the British Academy*.
- Hanfling, Oswald. *Philosophy and Ordinary Language. The Bent and Genius of our Tongue*. London: Routledge, 2000.
- Hanfling, Oswald. *Wittgenstein's Later Philosophy*. New York: MacMillan Press, 1989.
- Hardie, W. F. R., "Ordinary Language and Perception". In: *The Philosophical Quarterly*, vol. V, n. 19, april, 1955, pp. 97-108.
- Hare, R. M. *Essays on Philosophical Method*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972.
- Heath, P. L. The appeal to ordinary language. In: *The Philosophical Quarterly*. Vol. 2, no. 6, January, 1952. 1-12.
- Henson, Richard G. What we say. In: *American Philosophical Quarterly*. Vol. 2, n. 1, January, 1965, pp. 52-62.

- Henson, Richard Goodrich. *Philosophy and the ordinary use of words*. New Haven: Yale University, 1957.
- Hilmy, S. Stephen. *The later Wittgenstein. The Emergence of a New Philosophical Method*. Oxford. Basil Blackwell, 1987.
- Jacques, Francis. Sens Commun, Lieu Commun, Sens Communicable. In: *Revue Internationale de Philosophie*. (1986) 158 – fasc. 3.
- Jeans, Sir James. *Physics & Philosophy*. Michigan: The University of Michigan Press, 1958.
- Jeans, Sir James. *The Mysterious Universe*. New York: The MacMillan Company, 1932.
- Kahane, Guy *et alli*. *Wittgenstein and his interpreters. Essays in Memory of Gordon Baker*. London: Blackwell Publishing, 2007.
- Kober, Michael. Certainties of a word-picture: the epistemological investigations of On Certainty. In: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Sluga, Hans & Stern, David (Eds). New York. Cambridge University Press, 1996, p. 411/12.
- Lake, Beril. Necessary and Contingent Statements. In: *Analysis*. 1952, 12: 115-122.
- Lazerowitz, Morris. *Philosophy and Illusion*. London: George Allen & Unwin Ltd. 1968.
- Lewis, C. I. *Mind and the world-order. Outline of a theory of knowledge*. New York: Dover Publications, 1956.
- Lewis, H. D. *Clarity is not enough*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1963.
- Luckhardt, C. G. *Wittgenstein. Sources and Perspectives*. Bristol: Thoemes Press, 1966.
- Lyas, Colin, ed. *Philosophy and Linguistics*. London: Macmillan, St. Martin's Press, 1971.
- MacDonald, Margareth (Ed.). *Philosophy and Analysis*. New York: Philosophical Library. New York, 1954.
- Malcolm, Norman. "Philosophy for philosophers". In: *Philosophical Review*, 60, n. 3, 1951. Pp. 329-340.
- Malcolm, Norman. Are Necessary propositions really verbal? In: *Mind*. Vol. 49, no. 194, (Apr., 1940) pp. 189-203.
- Malcolm, Norman. Certainty and Empirical Statements. In: *Mind*, Vol. 51, 1942, 18-46.
- Malcolm, Norman. Defending Common Sense. In: *The Philosophical Review*, May, 1949. 201-220.
- Malcolm, Norman. *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures*. London: Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, 1953.

- Malcolm, Norman. Moore and Ordinary Language. In: Schilpp, P. A., Ed. *The Philosophy of G. E. Moore*. The Library of Living Philosophers, Vol. IV. Illinois: La Salle, 1942.
- Malcolm, Norman. The Nature of Entailment. *Mind*. Vol. 49, 195. 1940, pp. 333-342.
- Malcolm, Norman. *Thought and Knowledge*. Ithaca and London: Cornell University Press. 1977.
- Malcolm, Norman. *Wittgenstein. A Memoir*. London: Oxford University Press, 1962.
- Malcolm, Norman. *Wittgensteinian Themes. Essays 1978-1989*. Edited by Georg Henrik von Wright. Ithaca and London: Cornell University Press, 1995.
- Marcondes, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia. Dos Pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1997
- Mathews, Gareth. *Philosophy and the Young Child*. New York: Harvard University Press, 1982.
- McDowell, John. *Mind and World*. Cambridge/New York: Harvard University Press. 1994.
- McGuiness, B. F. (ed.) *Friedrich Waismann. Causality and Logical Positivism*. London: Springer Dordrecht, 2011.
- Moore, G. E. *Escritos Filosóficos*. Tradução de Pablo Ruben Mariconda. São Paulo: Ed. Abril, 1974.
- Moore, G. E. *Philosophical Studies*. New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1959.
- Moore, G. E. *Principia Ethica*. London: Cambridge University Press, 1968
- Moore, G. E. *Some Main Problems of Philosophy*. New York: Collier Books, 1953.
- Moore, G. E. *The Early Essays*. Tom Regam (Ed). London: Temple University Press, 1986.
- Moore, G. E. Uma Defesa do Senso Comum. In: *Escritos Filosóficos*. Tradução de Pablo Ruben Mariconda. São Paulo: Ed. Abril, 1974.
- Mulhall, Stephen. *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Mundle, C. W. K. *A Critique of Linguistic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Murdoch, Iris. *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*. New York: Penguin Books, 1999.
- Musgrave, Alan. "Metaphysical realism versus word-magic". In: D. Aleksandrowicz & H.G. Russ (Eds). *Realismus, Disziplin Interdisziplinarität*, Rodopi, 2001
- Musgrave, Alan. "Realism, Truth and Objectivity". In: R.S.Cohen et al, eds, *Realism and Antirealism in the Philosophy of Science*, Kluwer 1996, pp. 19-44.

- Newman, Cardinal. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. London and New York: Longmans, Green and Co, 1870.
- Passmore, John. *A Hundred Years of Philosophy*. New York: Penguin Books, 1980.
- Passmore, John. Professor Ryle's Use of 'Use' and 'Usage'. In: *Philosophical Review*, Vol. LXIII, 1954, 58-64.
- Paul, G. A. "Is There a Problem about Sense Data?" *Proceedings of the Aristotelian Society* 1936
- Pearson, Karl. *The Grammar of Science*. London: Walter Scott, 1892.
- Pitcher, George. (Ed.) *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*. London and Basingstoke: MacMillan, 1966.
- Reichenbach, Hans. *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1951.
- Rhees, Rush. *Wittgenstein's On Certainty. There – Like Our Life*. Edited by D. Z. Phillips. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Rollins, C. D. "Ordinary Language and Procrustean Beds". In: *Mind*, LX, 238, April, 1951. Pp. 223-232.
- Rorty, *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago and London. The University of Chicago Press, 1967.
- Rundle, Bede. *Grammar in Philosophy*. Oxford: Clarendon Press. 1979.
- Russell, Bertrand. *Misticismo e Lógica*. Tradução de Wilson Velloso. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.
- Russell, Bertrand. *The Analysis of Matter*. New York: Dover Publications, 1954.
- Russell, Bertrand. *The Analysis of Mind*. London: Routledge, 1992.
- Russell, Bertrand. The Cult of "Common Usage". In: *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. III, n. 12, February, 1953, pp. 303-307.
- Ryle, Gilbert. Expressões sistematicamente enganadoras. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Ed. Victor Civita, 1975.
- Ryle, Gilbert. Ordinary Language. In: *Ordinary Language*. Ed. V. C. Chappell. New York: Dover Publications, 1981.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. Middlesex: Penguin Books, 1978.
- Schilpp, Paul Arthur (Ed.). *The Philosophy of G. E. Moore*. The Library of Living Philosophers, Vol. IV. London: Cambridge University Press, 1968.
- Schulte, Joachim. World-picture and Mythology. In: *Inquiry*, 31, 323-34, September, 1988.
- Sluga, Hans & Stern, David (Eds.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. New York: Cambridge University Press, 1996.

- Soames, Scott. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century, Vol. 1. The Dawn of Analysis*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Stebbing, L. Susan. *Philosophy and the Physicists*. New York: Dover Publications, 1958.
- Stroud, Barry. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Urmson, J. O. *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars*. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- Waismann, Friedrich. Analytic-Sinthetic III. In: *Analysis* 11/3, January, 1951.
- Waismann, Friedrich. Analytic-Sinthetic IV. In: *Analysis* 11/6 June 1951.
- Waismann, Friedrich. Analytic-Sinthetic V. In: *Analysis* 13/1 October 1952.
- Waismann, Friedrich. Analytic-Sinthetic VI. In: *Analysis* 13/4 March 1953.
- Waismann, Friedrich. Analytic-Syntetic I. In: *Analysis* 10/2; December, 1949.
- Waismann, Friedrich. Analytic-Syntetic II. In: *Analysis* 11/2 December, 1950.
- Waismann, Friedrich. *How I See Philosophy*. London: MacMillan, 1968.
- Waismann, Friedrich. *Philosophical Papers*. Dordrech/Boston: D. Reidel Publishing Company, 1977
- Warnock, G. J. (Ed.). *Essays on J. L. Austin*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- Watkins, J. W. N. "Farewell to the paradigm-case argument." In: *Analysis*, 18, 2, December, 1957, pp. 25-33.
- Weitz, Morris, Ed. *Twentieth-Century Philosophy: The Analytic Tradition*. New York: The Free Press, 1966.
- Weitz, Morris. Philosophy and the abuse of language. In: *The Journal of Philosophy*. Vol. XLIV, no. 20, September, 25, 1947. 533-546.
- White, Alan .G. E. Moore. *A Critical Exposition*. Oxford: Blackwell, 1958.
- Wilson, John Cook. *Statement and Inference with other philosophical papers*. (Vol. I/II) London: Oxford University Press. 1926.
- Wisdom, John. "Philosophical Perplexity". In: *Philosophy and Psychoanalysis*. Oxford/Basil Blackwell, 1064.
- Wisdom, John. Metaphysics and Verification. In: *Mind*. Vol. XLVII.
- Wisdom, John. *Philosophy and Psychoanalysis*. Oxford: Basil Blackwell, 1964.
- Wittgenstein, L. *Culture and Value*. Edited by G. H. Von Wright in collaboration with Heikki Nyman. Translated by Peter Winch. Oxford. Basil Blackwell, 1980. [Tradução para o português: *Cultura e Valor*. Tradução de Jorge Mendes. Lisboa, Edições 70, 1996.]
- Wittgenstein, L. *Last Writings on the Philosophy of Psychology. Vol. I. Preliminary Studies for Part II of Philosophical Investigations*. Edited by G. H. von Wright

- and Heikki Nyman. Translated by C. G. Luckhardt and Maximilian A. E. Aue. Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- Wittgenstein, L. *Last Writings on the Philosophy of Psychology. Vol. II. The Inner and the outer 1949-1951*. Edited by G. H. von Wright and Heikki Nyman. Translated by C. G. Luckhardt and Maximilian A. E. Aue. Oxford. Basil Blackwell, 1992.
- Wittgenstein, L. *Philosophical Grammar*. Edited by Rush Rhees. Translated by Anthony Kenny. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 1974. [Tradução para o português: *Gramática Filosófica*. Luis Carlos Borges. São Paulo, Edições Loyola, 2003.
- Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell Publishing, 2003. [Tradução para o português: *Investigações Filosóficas*. José Carlos Bruni. São Paulo: Victor Civita, 1975.
- Wittgenstein, L. *Philosophical Remarks*. Edited from his posthumous writings by Rush Rhees and translated into English by Raymond Hargreaves and Roger White. Chicago. The University of Chicago Press. 1975. [Tradução para o português: *Observações Filosóficas*. Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo, Edições Loyola, 2005)
- Wittgenstein, L. *Remarks on the Philosophy of Psychology. Vol. I*. Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Translated by G. E. M. Anscombe. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- Wittgenstein, L. *Remarks on the Philosophy of Psychology. Vol. II*. Edited by G. H. von Wright and Heikki Nyman. Translated by C. G. Luckhardt and M. A. E. Aue. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Editora Nacional, 1968.
- Wittgenstein, Ludwig. *On Certainty*, G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (eds.), G. E. M. Anscombe and D. Paul (trs.). New York: Harper Torchbooks, 1972.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Occasions 1912-1951*. Klagge, J. C. and Nordmann, A. (eds). Indianápolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993.
- Wittgenstein, Ludwig. *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell, 1992. [Tradução para o português: *O Livro Azul*. Tradução de Jorge Mendes. Lisboa. Edições 70, 1992.]
- Wittgenstein, Ludwig. *Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1932-1935*. Alice Ambrose (Ed.). New York: Prometheus Books, 2001.
- Woozley, D. "Ordinary Language and Common Sense", *Mind*, Vol. 62. 1953. Pp.301-312.

Anexo

Temos de querer dizer o que dizemos?

Stanley Cavell

1. Muitos filósofos consideram opressiva a idéia de que aquilo que dizemos e queremos dizer comumente possa ter um domínio amplo e profundo sobre o que dizemos e queremos dizer filosoficamente. Poderia ser argumentado que em parte a opressão resulta de incompreensões, que a nova filosofia que procede a partir da linguagem comum não é *tão* diferente dos métodos tradicionais de filosofar e que os frequentes ataques à ela estão mal dirigidos. Mas não tentarei ser conciliador, tanto porque penso que a nova filosofia de Oxford é criticamente diferente da filosofia tradicional e porque penso que vale a pena tentar expor suas diferenças tão completamente quanto possível. Afinal de contas, *há* algo de opressivo em uma filosofia que parece possuir informações misteriosas sobre nossas suposições filosóficas mais pessoais (por exemplo, se podemos ter por certa a existência do mundo exterior ou de outras mentes e sobre nossas distinções favoritas entre "o descritivo e o normativo", ou entre questões de fato e questões de linguagem) e que importuna continuamente sobre isso. Particularmente opressiva quando aquela filosofia parece tão frequentemente apenas *meramente* importunar e não ensaiar alguma resposta especial para as questões que eventualmente nos preocupam – salvo para sugerir que nos sentemos tranquilamente em uma sala. Eventualmente, suponho, teremos que examinar o sentido da própria opressão: tais sentimentos podem surgir de uma verdade acerca de nós mesmos que estamos recusando.

2. Minhas esperanças aqui são modestas. Tratarei de dizer por que, em minha opinião, alguns dos argumentos que o Professor Mates levanta contra os filósofos de Oxford que menciona são, no seu conjunto, irrelevantes com respeito às questões principais. E isso me obrigará a dizer algo sobre o que considero ser a importância de se proceder, no próprio filosofar, a partir daquilo que comumente dizemos e queremos dizer. Isso não será fácil de fazer sem que pareça alternadamente trivial e dogmático. Talvez não seja possível esperar mais, devido à profundidade e a intimidade do conflito entre esse modo de proceder na filosofia e o modo que penso que Mates segue. Essas formas de filosofia parecem, como amigos que brigaram, não ser capazes de se tolerar nem de se ignorar mutuamente. Frequentemente direi coisas que todo mundo sabe; e isso parecerá trivial. Também farei sugestões que algo que sabemos está sendo demasiadamente destacado e alguma outra coisa não está sendo levada suficientemente a sério; e isto parecerá dogmático. Mas desde que estou comprometido com este diálogo, já passou o momento de preocupação com as aparências.

[1]

3. O professor Mates está menos preocupado com a discussão de resultados específicos dos filósofos de Oxford do que em questionar os procedimentos desses filósofos para chegar até eles. Em particular, ele duvida que tenham reunido o tipo de evidência que suas "afirmações sobre linguagem comum" exigem. Como base para seu ceticismo Mates apresenta um desacordo entre duas grandes figuras da escola sobre a interpretação de uma expressão da linguagem comum, -

· Esta tradução mantém a numeração das páginas do artigo de Mates conforme o volume de Chappel.

um desacordo que ele considera sintomático da superficialidade de seus métodos.¹ Segundo Mates, o conflito não pode ser resolvido satisfatoriamente com discussões adicionais. Estamos diante de dois professores (de filosofia, por acaso) cada um dos quais argumentando (reivindicando, mais bem) que o modo que fala é o modo correto e que aquilo que ele intui sobre a língua é a verdade acerca do tema. Mas se isso é tudo a que as pretensões deles nos levam parece difícil que valha a pena que o filósofo perca seu tempo em coletar evidências para isso.

4. Para avaliar o desacordo entre Austin e Ryle, podemos distinguir, entre as afirmações que eles fazem sobre a linguagem comum, três tipos:² (1) Existem afirmações que trazem *exemplos* do que se diz em uma língua (“Dizemos ... mas não dizemos —”; “Perguntamos se ... mas não perguntamos se —”). (2) Algumas vezes esses exemplos vão acompanhados de *explicações* - afirmações que tornam explícito o que se implica quando dizemos o que as afirmações do primeiro tipo exemplificam como dizendo (“Quando dizemos ... implicamos (sugerimos, dizemos) —”; “Não dizemos ... a menos que queiramos dizer —”). Tais afirmações são controladas por referência às afirmações do primeiro tipo. (3) Finalmente, há *generalizações*, a serem testadas por referência às afirmações dos dois primeiros tipos. Desde que não há nenhum problema especial aqui acerca do teste de generalizações, nos ocuparemos primariamente com a justificativa de afirmações dos dois primeiros tipos e especialmente com o segundo.

5. Mesmo sem tentar ser mais preciso acerca dessas diferenças, a natureza do conflito entre Ryle e Austin torna-se um pouco mais clara. Notemos, em primeiro lugar, que a afirmação que Mates cita de Austin é do primeiro tipo. “Tomemos ‘voluntariamente’...: podemos fazer uma doação voluntariamente...” - que eu considero ser o modo material para “Dizemos ‘a doação foi feita voluntariamente...’.” Apenas uma das muitas afirmações que Mates cita de Ryle é desse tipo, a saber, “Faz sentido ... perguntar se o menino foi responsável por quebrar uma janela, mas não se ele era responsável por terminar seus trabalhos de casa em tempo...”. As afirmações de Ryle que estão em conflito com as de Austin são diferentes. “Em seu emprego mais comum, ‘voluntário’ e involuntário’ se usam ... como adjetivos que se aplicam às ações que não se devem fazer. Somente discutimos se a ação de alguém foi voluntária ou não quando parece haver cometido uma falta ...etc.”) Estas não trazem *exemplos* do que dizemos (da forma como o faz “Nós dizemos ‘o rapaz era responsável por quebrar a janela’”; elas são generalizações – como mostram as expressões “ações que” e “somente quando” – a serem testadas trazendo-se tais exemplos.

6. É certo que o exemplo citado de Austin vai contra a *generalização* feita por Ryle: fazer uma doação não é sempre algo que não deve ser feito, ou algo que sempre é uma falta de alguém. Claramente temos um conflito aqui. Mas por acaso a única solução inteligente *nesse ponto* será fazer uma pesquisa de opinião? Seria dogmático ou não-empírico de nossa parte concluir simplesmente que Ryle se engana nesse ponto, que ele afirmou uma generalização contra a qual se trouxe um contraexemplo óbvio? Além disso há um exemplo que o próprio Ryle pode reconhecer que é contrário à sua generalização; na verdade, um exemplo que ele mesmo poderia ter produzido. O fato dele não o ter feito deve indicar apenas que ele aceitou muito rapidamente uma generalização e não que não tenha uma (boa) evidência para isso. Uma das objeções de Mates a Ryle pode ser assim exposta: Ryle não dispõe de evidência – na verdade, de evidências

¹ Sou demasiado consciente das diferenças nas práticas dos filósofos de Oxford para me referir levemente, dessa forma geral, a uma escola. Mas nada em minhas observações depende da existência de uma tal escola – além do fato que certos problemas são comuns aos filósofos mencionados e que em suas tentativas de tratar deles aparecem questões parecidas. É com estas questões (naturalmente, com aquelas que entendo que são assim) é que estou interessado.

² Talvez eu devesse dizer tipos “ideais”. As afirmações não vem rotuladas no discurso de tais filósofos, mas vou ter que confiar que a minha colocação de afirmações dentro desses tipos não parecerá distorcê-las.

muito boas – porque ele não está autorizado a fazer uma afirmação do primeiro tipo (a apresentar um *exemplo* do que dizemos) na ausência de estudos experimentais que demonstrem sua ocorrência na linguagem.

7. Para ver que essa objeção, tomada no sentido geral na qual Bates a traz, está desprovida de fundamentos, precisamos ter em mente o fato que essas afirmações – afirmações que algo é dito em português – estão sendo feitas por falantes nativos de português. Tais falantes, de modo *geral*, não precisam de evidências para aquilo que é dito na língua; eles são a fonte de tais evidências. É deles que o linguista descritivo toma o corpo de expressões a partir do qual constrói a gramática daquela língua. Para responder a *alguns* tipos de questões específicas teremos que nos engajar naquela “laboriosa investigação” na qual Mates insiste, e contar narizes; mas em geral, para dizer o que é e o que não é português, e para dizer se o que é dito está dito de forma correta, o falante nativo pode confiar em seu próprio olfato; caso contrário, não haveria nada para se contar. Nenhum falante dirá tudo, assim pode ser proveitoso procurar outros; e algumas vezes você (como um falante nativo) pode estar inseguro que uma forma de proferimento seja como você diz que é, ou seja usada como você diz que é usada, e nesse caso você terá que conferir com outro falante nativo. E porque prestar tanta atenção naquilo que você diz pode fazer com que você frequentemente fique mais inseguro do que é normal, trata-se de uma boa política conferir com mais frequência. Uma boa política, mas não uma necessidade metodológica. O filósofo que procede a partir da linguagem comum, em seu uso de si mesmo como matéria em sua reunião de dados, pode ser mais informal que o linguista descritivo (embora não mais do que o linguista teórico ao usar exemplos de sua fala nativa); mas nada faz com que os dados sejam, em algum sentido geral, suspeitos.

8. Nem isso implica uma confiança na “intuição ou memória” que Mates (p. 68)³ considera tão questionável. Ao pretender que sabemos, em geral, se usamos ou não uma dada expressão, não estou pretendendo ter uma memória infalível para aquilo que dizemos, não mais do que estou pretendendo lembrar a hora quando digo a você a que horas vamos almoçar nos domingos. Uma pessoa normal pode esquecer e lembrar certas palavras ou o quê certas palavras querem dizer em sua língua nativa, mas (supondo que ele tenha usado a língua continuamente) ele não lembra a *língua*. Há um mundo de diferença entre uma pessoa que fala uma língua como nativo e alguém que conhece a língua suficientemente bem. Se eu morasse em Munique e soubesse alemão suficientemente bem, poderia tentar intuir ou adivinhar qual é a expressão em alemão para um determinado fenômeno. Ou poderia perguntar para a caseira; e isso seria provavelmente toda a extensão da laboriosa investigação que o problema demandaria. A formulação dos dois tipos de afirmações sobre linguagem comum que eu distingui não está baseada em uma exigência que “[tenhamos] já reunido ... uma tremenda quantidade de informação empírica sobre o uso de [nossa] língua nativa”. (Mates, *ibid.*). Isso seria verdade se estivéssemos, digamos, fazendo afirmações sobre a história da língua, ou sobre seu sistema fonético ou sobre a compreensão das donas de casa acerca de *slogans* políticos ou sobre uma forma especial de morfologia de algum dialeto. Mas para um falante nativo dizer o que se diz em circunstâncias comuns não se necessita ou se exige nenhuma tal informação especial. Tudo o que se precisa é a verdade da proposição que uma língua natural é o que os falantes nativos daquela língua falam.

2

9. No entanto, a generalização de Ryle exige mais do que enunciados de exemplos de primeiro nível; exige também enunciados de segundo tipo, que contém enunciados de primeiro

³ As referências ao artigo de Mates, “Sobre a Verificação de Afirmações sobre a Linguagem Comum,” neste ensaio estão de acordo com sua ocorrência no volume intitulado *Ordinary Language*, V. C. Chappell, ed. (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, Inc. 1964.)

nível junto com a ‘explicação’ dos mesmos. Quando Ryle afirma que “somente levantamos questões de responsabilidade quando alguém é acusado, justa ou injustamente, de um delito” pretende que, por um lado, “dizemos ‘a criança é responsável por quebrar os vidros da janela’ mas não dizemos ‘a criança é responsável por terminar seus deveres em tempo’”, e, por outro lado, também pretende que “quando dizemos ‘a criança é responsável por (alguma ação)’, implicamos que essa ação era uma contravenção, algo que não devia ser feito, e da qual ela era culpável”. Desejo afirmar que Ryle está tão autorizado a formular enunciados deste segundo tipo como a formular do primeiro tipo, ainda que nesse caso concreto a generalização seja equivocada. O exemplo de Austin se opõe à pretensão de Ryle porque sabemos que é falsa a afirmação (de segundo tipo), “quando dizemos ‘a doação foi feita voluntariamente’ implicamos que a ação de fazer uma doação é algo que não deve ser feito, ou que é uma falta por parte de alguém”. Está claro que Mates se baseava nisso quando afirmava que os dois exemplos se contradiziam. Examinarei em seguida os enunciados de segundo tipo.

10. Antes de fazer isso, no entanto, examinemos um pouco mais atentamente esse conflito; sua importância mudou de forma considerável. O que Austin afirma não se contrapõe plenamente ao que diz Ryle. Para a explicação de Austin é fundamental destacar que nem *sempre* podemos dizer das ações que elas foram voluntárias, mesmo quando está claro que não foram involuntárias. Apesar de que (por vezes) podemos dizer “a doação foi feita voluntariamente”, se trata de algo que não podemos dizer nos casos de doações usuais e não notáveis. Somente quando a ação (ou as circunstâncias) da doação são de algum modo insólitas (em vez do habitual presente de Natal você dá ao guarda da esquina um cheque de mil reais) ou extraordinárias (você deixa seus herdeiros sem nada e dá sua casa ao gato) ou desfavoráveis (você dá seu cavalo de balanço ao novo amigo e no dia seguinte reclama-o de volta) é que podemos suscitar de forma inteligível a questão de se ela foi voluntária ou involuntária. Ryle não esqueceu-se disso por completo: suas “ações que não devem ser realizadas” e sua “ação [que] parece haver sido uma falta [de alguém]” claramente são exemplos de ações anormais, insólitas, questionáveis; portanto, ele está certo ao dizer que com relação a essas ações (às vezes) se suscita a questão de se foram voluntárias. Seu erro consiste em caracterizar essas ações incompletamente e em caracterizar erroneamente aquelas a respeito das quais a questão *não pode* surgir. Normalmente, é verdade, não se suscita a questão de se os desempenhos satisfatórios, corretos, ou admiráveis são voluntários; mas isso se deve a que usualmente não temos nada que perguntar sobre elas: nada deu errado.

11. Ao não ver que a condição para a aplicação do termo “voluntário” se mantém quase sempre – isto é, sob a condição de que haja alguma coisa (real ou imaginada) suspeita, na realização de uma ação caracterizada de modo inteligível – Ryle interpreta a condição de forma demasiadamente restrita, pois supõe que deve haver alguma coisa *moralmente* duvidosa na ação. Mas de fato ele se deu por conta da dificuldade. O uso filosófico de “voluntário” reforça a idéia de “vontade/volição” até torná-la irreconhecível. E o seu diagnóstico da dificuldade é sólido: os filósofos imaginam, por causa de uma descrição distorcida da mente, que a expressão ‘voluntário’ deve se aplicar a todas as ações que não são involuntárias (ou não intencionais), enquanto que ela é apenas aplicável onde há alguma razão específica para levantar a questão. O fato de Ryle não especificar sua aplicabilidade com suficiente precisão não vicia todo seu tratamento do problema mais do que o fato de que ele se entregue a uma versão suave do mesmo vício que descreve: ele se libera do cacoete filosófico de estender o que é verdadeiro de setores definidos do que fazemos, para cobrir *tudo* o que fazemos (da mesma forma que os epistemólogos estendem a dúvida até cobrir tudo o que dizemos), mas não do hábito de identificar antíteses linguísticas com contradições lógicas:⁴ em particular, considera que a pergunta “É voluntário ou não?” significa “É

4 A periculosidade desse hábito é destacada em *A Plea for Excuses*, de Austin, republicado em seus *Philosophical Papers*, J. O. Urmson e G. J. Warnock, editores, (Oxford, Clarendon Press, 1961). As

voluntário ou involuntário?”, e parece supor que as ações realizadas de forma responsável devem ser admiráveis se não são desprezíveis, e que se faço algo de forma responsável, o que faço constitui uma falta ou uma ação meritória. Essas antíteses passam por alto precisamente das ações com respeito às quais a pergunta “É voluntário ou não?” de fato carece de sentido, isto é, aquelas coisas comuns, não notáveis, naturais, que fazemos e que constituem a maior parte de nossa conduta e que não são nem admiráveis nem desprezíveis e das quais apenas erroneamente se poderia dizer que se produzem de forma especial.⁵ Por faltar solidez nesse ponto, não é surpreendente que o tratamento de Ryle faça com que o assunto fique um tanto vacilante. Sentindo quão enormemente errado é retirar “voluntário” de uma função específica, ele fracassa em perceber o pequeno erro de sua própria especificação.⁶

12. Já disse que o filósofo da linguagem comum está também e igualmente autorizado a fazer enunciados do segundo tipo que apresentei, o que significa que ele está autorizado não meramente a dizer o que (as palavras) dizemos, mas igualmente a *dizer o que deveríamos querer dizer ao dizê-las*. Vamos voltar aos enunciados desse tipo e perguntar qual é a relação que há entre o que você explicitamente diz e o que você implica, ou, para evitar que desviemos da questão, perguntar como devemos dar conta do fato (supondo que seja um fato) que somente dizemos ou perguntamos A (“X é voluntário”, ou “X é involuntário”) quando é o caso que B (algo é ou parece ser duvidoso sobre X).⁷ O problema filosófico sobre essa questão surge da seguinte forma: os filósofos que procedem a partir da linguagem comum estão dispostos a insistir em que se você diz A quando B não é o caso, você estará usando mal A ou distorcendo seu significado. Mas outro filósofo pode não estar de acordo com isso porque isso faz com que a relação entre A e B pareça ser de natureza lógica (Se A então B; e se não-B, então não-A); enquanto que as relações lógicas se dão apenas entre enunciados e não entre enunciados e o mundo. *Esta última relação* é “meramente” convencional (ou talvez causal). Assim, a ocasião na qual (ocorre que) *usamos* um enunciado não pode ser considerada parte de seu significado ou lógica. A solução consiste então em chamar a última a semântica da expressão, e a primeira, sua pragmática.

páginas 130ss de seu artigo contém uma defesa elaborada da (versão de Austin) “filosofia da linguagem comum”. Ninguém que esteja interessado no tema geral do presente simpósio (ou, em particular, com a possibilidade de lidar com o tema da filosofia moral) deverá negligenciar seu estudo.

⁵ A descoberta de Austin (para nosso tempo e lugar, contudo) da ação normal é, penso eu, suficientemente importante para suportar o peso filosófico que ele coloca nela – sustentando a pista para o enigma da Liberdade. (Veja Chappell, op. cit., p. 45.) Poderia se argumentar que houve um fracasso em se reconhecer tal ação que produziu alguns dos notórios paradoxos do utilitarismo clássico: o que nem os utilitaristas nem os seus críticos parecem ter visto clara e constantemente é que sobre a ação inquestionável (normal, natural) nenhum questionamento é (pode ser) feito. O ponto é de natureza lógica: levantar uma questão sobre uma ação é colocá-la em questão. O fracasso em perceber isso que faz com que os moralistas clássicos (pareçam?) moralistas e permite a eles supor que a questão moral é *sempre* apropriada – exceto, naturalmente, onde a ação não é livre (causada?). Mas isso não é melhor do que a suposição que a questão moral nunca é apropriada (porque nunca somos *realmente* livres). Tal moralismo mecânico recebeu toda a punição que merece no recente antimoralismo mecânico que ele deve ter ajudado a inspirar.

⁶ Ao mesmo tempo, Ryle deixa “involuntário” tão amplo como sempre quando ele se permite falar da “involuntariedade do que aconteceu a [alguém] ultimamente,” *The Concept of Mind* (London: Hutchinson and Co., Ltd, 1949, p. 72.)

⁷ Dou-me por conta que a questão é discutível e que ao destacá-la tanto posso ser injusto com o ponto de vista que trato de defender. Podem acrescentar-se considerações que conduziriam a uma abordagem mais temperada, mas me parece que, contra o ponto de vista que Mates adota, é preciso exigir que se lhe conceda toda a atenção.

13. Mas se podemos esquecer por um momento que a relação entre A e B *não pode ser* lógica, podemos começar a perceber como é pouco plausível *dizer* que ela não é lógica; ou melhor, dizer que nada se segue sobre B a partir da enunciação de A. Isso não é plausível porque não aceitamos uma pergunta como “Você fez isso voluntariamente?” como apropriada sobre todas e cada uma das ações. Se uma pessoa pergunta se você se veste do jeito que se veste voluntariamente, você não vai entender que a curiosidade dela se limita aos seus processos psicológicos (se você escolhe as roupas “por livre escolha” ...), senão que entenderá que implica ou sugere que a sua maneira de vestir é de algum modo especial. Se a isto se respondesse que “voluntário” não *significa* “especial” (ou “peculiar” ou “duvidoso”), e portanto que a implicação ou sugestão é simplesmente parte da pragmática da expressão e não uma parte de seu *significado* (semântica), minha resposta é esta: aquela resposta é relevante para uma alegação diferente daquela que insistimos aqui; vale a pena dizer *aqui* somente se você é capaz de dar conta da *relação* entre a pragmática e a semântica da expressão. Na ausência de uma tal explicação a resposta é vazia. Pois considere: se usamos a fórmula de Mates para computar o valor pragmático de uma expressão – “Ele não diria isso a menos que ele ...”- então, na situação descrita a completaremos com algo assim como “... a menos que pensasse que meu modo de vestir é peculiar”.... Chame esta implicação do proferimento de “pragmática”; permanece o fato que ele não iria (não poderia) dizer o que disse sem implicar o que implicou: ele TEM DE QUERER DIZER que minhas roupas são peculiares. Estou menos interessado agora no “querer dizer” do que no “tem de”. (Afinal de contas há de haver alguma razão pela qual certo número de filósofos se sentem tentados a qualificar a relação como lógica; “tem de” é lógico. Mas aqui a fórmula pragmática não lança luz nenhuma.

14. O que isso mostra é que a fórmula não nos ajuda a elucidar o elemento de necessidade (“tem de”) nas afirmações cuja implicação compreendemos. Tampouco nos ajuda na tentativa de explicar a implicação de uma afirmação cujo uso não compreendemos (o contexto no qual a fórmula entra na discussão de Mates). Imaginemos que estou sentado em meu escritório contando meu dinheiro. Alguém que sabe que faço isso todos os dias a essa hora passa por ali e diz: “Você deve fazer isso”. O que deveríamos dizer sobre essa afirmação? Que ele não sabe o que quer dizer (o que o dicionário diz) “deve”? Que ele não sabe como usar a palavra? Que não sabe de que obrigação se trata? Aplicando a fórmula, calculamos: “Ele não diria isso a menos que ele pergunte a si mesmo sempre que vê alguém fazendo algo ‘Essa pessoa deveria estar ou não fazendo isso?’” Isto pode na verdade explicar de outro modo sua observação intrigante; mas isso acontece ensinando-nos algo que não sabemos sobre *ele*, e não nos diz nada que já não sabemos sobre as palavras que usa. Aqui é *porque* conhecemos o significado e o uso de “deve” que nos vemos obrigados a elucidar a estranha observação na forma como Mates sugere. Tomo a fórmula de Mates, então, como podendo ser ampliada da seguinte forma: “Dado que compreendo o significado e o uso de sua expressão, ele não diria isso a menos que ...”. Talvez Mates considere isso como uma distorção e amplie sua fórmula de forma diferente: “Ele não diria isso a menos que usasse suas palavras de modo especial.” Mas agora “dizer isso” tem uma força muito diferente. A forma ampliada agora significa, “Eu sei para que se usaria usualmente sua expressão, mas ele não deseja dizer isso; não compreendo o que ele diz.” Em nenhuma de suas ampliações, então, a fórmula ilumina o modo como uma expressão está sendo usada: em um caso já sabemos, no outro ainda temos que aprender. (Outra ampliação pode ser: “Ele não diria isso a menos que estivesse usando X para querer dizer Y.” Mas aqui, novamente, é a semântica e a pragmática de Y que são relevantes para compreender o que é dito, e a fórmula pressupõe que já compreendemos Y.)

15. Nossas alternativas parecem ser essas: Ou (1) bem negamos que exista uma necessidade racional (lógica, gramatical) nas “implicações pragmáticas” do que dizemos - ou negamos talvez que exista alguma implicação, dado que a relação em questão não é dedutiva - de modo que, a menos que aquilo que eu digo seja claramente falso, ou ao menos que eu me

contradiga explicitamente, carece de sentido sugerir que o que digo é equivocado ou que tenho que querer dizer algo distinto do que digo; ou ainda (2) admitimos a necessidade e dizemos: *a*) dado que toda necessidade é lógica, as “implicações pragmáticas” de nossa expressão são implicações (quase) lógicas, acrescentando *b*) dado que as “implicações pragmáticas” não podem ser interpretadas nos termos de lógica dedutiva (ou indutiva), há de haver alguma classe de “terceira” lógica, ou bem *c*) dizemos que algum tipo de necessidade não é lógica. Nenhuma dessas alternativas deixa de ter suas obscuridades mas elas são suficientemente claras para que possamos ver que Mates está tomando a alternativa (1),⁸ enquanto que o filósofo que procede a partir da linguagem comum parece sentir a necessidade de alguma forma de (2). A alternativa (2a) nos proporciona parte da razão que está por detrás da insistência do filósofo de Oxford que ele está falando lógica enquanto que (2b) torna explícita a razão pela qual outros filósofos se sintam perplexos ante esta alegação.⁹

16. A diferença entre as alternativas (1) e (2) é fundamental; tão fundamental que é muito difícil argumentar sobre ela. Quando Mates diz, “Talvez seja verdade que usualmente eu não diria ‘Eu sei’ a menos que tivesse grande confiança no que eu estava afirmando...” o que ele diz não é, se você quer, *estritamente* errado; mas é errado - ou, o que isso implica é errado. Isso implica que se eu restrinjo a fórmula “Eu sei ...” à afirmações sobre as quais sinto grande confiança, é *por minha conta* (*corretamente* da minha conta); assim que se eu digo “Eu sei...” na ausência de confiança, eu não usei mal a linguagem e em particular eu não ampliei o *significado* da palavra “saber”. E ainda, se uma criança fosse dizer “Eu sei ...” quando você sabe que a criança não *sabe* (não está em posição de dizer que sabe) você pode responder, “Em realidade você não quer dizer (N.B.) que *sabe*, e sim que apenas acredita; ou dizer “Você não deve dizer que *sabe* quando você apenas *pensa* que sabe.”

17. Há ocasiões em que seria útil ter à mão a distinção “semântica-pragmática”. Se, por exemplo, um filósofo diz que a afirmação “Você deveria fazer tal-e-tal” expressa emoção privada e é encorajadora e assim, *estritamente* falando, é desprovida de significado, então vale a pena responder que nada se segue sobre o significado (semântica) de uma afirmação a partir da forma como é usada (pragmática); e esta resposta pode nos poupar de ter que fabricar classes especiais de significado. Mas o tempo para esse argumento, presumidamente, já passou.¹⁰ O que agora é necessário argumentar é que algo *há de* se seguir do fato que um termo é usado em sua forma usual; isso autoriza você (ou, usando o termo, você autoriza outros) a fazer certas inferências, tirar certas conclusões. (Isto é parte do que você diz quando você diz que está falando sobre a *lógica* da linguagem comum.) Aprender quais são essas implicações é parte do aprendizado da língua, não inferior ao aprendizado de sua sintaxe ou ao aprendizado daquilo a que se aplicam os termos: eles são uma parte essencial do que comunicamos quando falamos. Compreender profundamente é compreender o que está implícito. Nem tudo o que dizemos (que queremos

⁸ Como é mais claramente mostrado onde ele diz (p. 72) “... Quando eu digo ‘eu posso estar errado’ eu não *implico* que eu não tenho confiança no que eu previamente afirmei; eu apenas o indico.” Porque “apenas”? Se ele quisesse dizer “... mas eu (inevitavelmente) o indico,” poderia não haver argumento.

⁹ A alternativa (2b) foi tomada – por razões diferentes mas não sem relação – nos escritos de John Wisdom, por exemplo, “Gods”, em *Logic and Language*, 1st series, Antony Flew, ed. Oxford: Basil Blackwell & Mott, Ltd., 1951), p. 196; in S. Toulmin, *The Place of Reason in Ethics* (London: Cambridge University Press, 1950), p. 83; e em S. Hampshire, “Falacies in Moral Philosophy,” *Mind*, Vol. LVIII (1949), 470f.

¹⁰ Trata-se essencialmente do argumento com o qual os pragmatistas tentaram dominar o “significado” emotivo. Veja John Dewey, “Ethical Subject-Matter and Language”, *Journal of Philosophy*, Vol. XLII (1945), 701 ss.

comunicar) poderia ser dito explicitamente¹¹ – pois de outra forma a única dificuldade para a comunicação seria acústica. Portanto, somos exatamente tão responsáveis pelas implicações específicas de nossas enunciações quanto o somos por suas alegações fatuais explícitas. E não pode haver um procedimento geral para assegurar que aquilo que implicamos é o apropriado, como tampouco pode haver para determinar que aquilo que dizemos é verdadeiro. Nomear mal e descrever mal não são os únicos erros que podemos cometer ao falar. E tampouco mentir é a única imoralidade.

3

18. Estou disposto a concluir que o filósofo que procede a partir da linguagem comum está autorizado a fazer, sem investigações empíricas, afirmações do segundo tipo, tais como “Não dizemos ‘Eu sei...’ a não ser que queiramos dizer que temos uma grande confiança...” e como “Quando perguntamos se uma ação é voluntária implicamos que a ação é duvidosa” (chamemos essa S). Mas não creio haver *mostrado* que ele está autorizado a isso, porque não mostrei de que tipo de afirmações se trata; não mostrei quando tais asserções deveriam ser feitas, e por quem, e o que deveria se querer dizer ao dizê-las. Creio que vale a pena tentar indicar certas complexidades das asserções, porque facilmente elas são negligenciadas. Aprenderemos algo importante se nos damos conta que não sabemos que tipo de asserção é S.

19. Quando (se) você percebe que S é necessariamente verdadeira, que ela é *a priori*, você terá que explicar como uma proposição que é obviamente não analítica *pode* ser verdadeira *a priori*. Que S é não analítica é (tudo) o que mostram os argumentos de Mates sobre a confusão “semântica-pragmática”; é perfeitamente verdadeiro que “voluntário” não *significa* (você não encontrará indicado no dicionário) “suspeito”. Quando me sinto impressionado pela necessidade de afirmações como S, estou tentado a dizer que eles são categoriais – sobre o conceito de uma ação *uberhaupt*. (Uma ação normal não é nem voluntária nem involuntária, nem cuidadosa nem descuidada, nem esperada nem inesperada, nem certa nem errada...). Isto explicaria a sensação de que são necessárias: elas são instâncias (não da Lógica Formal, mas) da Lógica Transcendental. Mas isto não será uma boa explicação até que tornemos mais clara sua necessidade para o conceito de uma ação em geral.

20. Por difícil que seja defender a natureza necessária de S, é importante que a tentação de chamá-la de *a priori* não seja ignorada; de outra forma poderíamos concordar em chamá-la de sintética, o que seria um grave erro. Seria errôneo porque sabemos o que valeria como

¹¹ Penso nisso como uma lei da comunicação; mas seria importante e instrutivo procurar por contraexemplos aparentes. Quando é que o que é dito *não poderia* ser malentendido? A minha sugestão é, apenas quando nada está implicado, isto é, quando tudo que você diz é dito explicitamente. (Deveria acrescentar: quando todas as implicações daquilo que se afirma podem ser tornadas explícitas *de alguma maneira*, por exemplo, pelos métodos da lógica formal? Pode ser a partir disso que as expressões em forma lógica cheguem a parecer o ideal das expressões compreensíveis pois aí se pode comunicar *somente* o que se diz, ou algo *mais* do que se diz sem colocar em risco a comunicação. Mas também pode considerar-se a lógica formal não como uma garantia da compreensão senão que um substituto para ela. [Cfr. W. V. Quine, “Mr. Strawson on Logical Theory”, em *Mind*, vol. LXII (1953), 444 e ss.]. Podemos então expressar ela “lei da comunicação” do seguinte modo: o que necessita ser entendido *pode* ser mal compreendido.) No entanto, quando se diz algo explicitamente? Quando a afirmação versa sobre os dados sensoriais em vez de sobre os objetos “físicos”? Quando versa sobre os movimentos (físicos) que faço em vez das ações (não físicas) que realizo? Talvez os adversários da Busca da Certeza (cuja paixão parece ter se atrofiado até ser convertida em temor pela palavra “certo”) tenham embarcado em uma Busca do Explícito. A noção de Strawson de pressuposição é relevante aqui, posto que explicitude e pressuposição variam em proporção inversa. Cfr. “On Referring”, em *Mind*, vol. LIX (1950); reproduzido em *Essays in Conceptual Analysis*, editado por Anthony Flew (London, MacMillan, 1956).

impugnação de afirmações que são sintéticas (indicar a disposição para aceitar uma tal impugnação é o ponto de chamar uma afirmação de sintética), mas não está claro o que contaria como uma impugnação de S. O sentimento que S deve ser sintética vem, naturalmente, em parte do fato que ela não é obviamente (não pode ser facilmente tomado por), analítica. Mas vem também da facilidade com que S pode ser confundida com a afirmação, “‘X é voluntário’ implica que X é duvidoso” (T), o que parece obviamente sintético. Mas S e T, apesar de serem verdadeiras e falsas, por sua vez, não são intercambiáveis; ambas descrevem um estado de coisas idêntico, mas uma pessoa que pode afirmar T pode não se sentir autorizada a afirmar S. Somente um falante nativo do português está autorizado a proferir a afirmação S, enquanto que um linguista que descreve o português embora não seja um falante nativo de português, pode afirmar T. O que o autoriza a afirmar T é o fato dele ter reunido uma certa quantidade de evidências em seu favor. Mas a pessoa que está autorizada a afirmar S não está autorizada a *esta* afirmação pela mesma razão. Não necessita de evidências para ela; seria errôneo dizer que ela tem evidências para S, pois isso sugeriria que ele fez o tipo de investigação feita pelo linguista, apenas que de forma menos sistemática, e isso o faria ver que sua pretensão de saber S está fracamente baseada. E seria igualmente equivocado dizer que *não* tem provas para S, porque pareceria que ainda há algo que ele necessita e sugere que não está autorizado a afirmar S. Mas ele não necessita nada e não tem evidências (das quais faça sentido em geral se dizer que se tem); a questão das provas é irrelevante.

21. Um exame daquilo que autoriza uma pessoa a formular a afirmação S seria necessário em qualquer elucidação completa de tais afirmações. Um tal exame está aqui fora de questão. Mas desde que desejo afirmar que os “dois métodos” de Mates para reunir evidências em defesa de “afirmações sobre a linguagem comum”, como S, são irrelevantes em relação àquilo que autoriza uma pessoa a afirmar S, e desde que isso obviamente está baseado na pretensão de que o conceito de evidência é, de forma geral, irrelevante para eles, que me seja permitido dizer apenas isso: a pista para a compreensão do tipo de enunciado que é S está na apreciação do fato que “nós”, enquanto plural, é primeira pessoa. As formas da primeira pessoa do *singular* mereceram muita atenção recentemente, e mostrou-se que elas possuem muitas propriedades lógico-epistemológicas significantes. A forma plural tem propriedades similares e igualmente significantes; mas ela tem sido, tanto quanto sei, negligenciada. A alegação de que de forma geral não necessitamos de evidências para afirmações na primeira pessoa do plural não está baseada na pretensão de que não podemos estar errados sobre o que estamos fazendo ou sobre o que dizemos, mas apenas que seria extraordinário se fosse assim (frequentemente). Meu ponto de vista sobre tais enunciados, então, é que eles são sensivelmente questionados apenas quando há alguma razão especial para supor que aquilo que eu digo sobre aquilo que eu (nós) digo esteja errado; somente aqui surge a exigência para uma evidência competente. Se estou errado sobre o que ele faz (eles fazem), isto não pode ser surpreendente; mas se estou errado sobre o que eu (nós) faço (fazemos), isto pode ser trágico, se não for cômico.

22. Afirmações como T tem suas próprias complexidades e seria pouco sábio dizer-se mesmo delas que são sintéticas. Tomemos outro dos exemplos de Mates: “‘Eu sei’ não se diz (correntemente) a menos que o falante tenha grande confiança nisso.”(T) Mates considera essa afirmação como evidentemente sintética, como uma afirmação sobre questões de fato (e não há conexão necessária entre questões de fato). E assim poderia ser, dito por um linguista escandinavo como parte de sua descrição do português. Mas se este linguista, ou se um falante nativo (isto é, um falante autorizado a dizer “Não dizemos ‘Eu sei’ a menos que ...”) usa T’ ao ensinar alguém a falar português, ou a lembrar um falante nativo de algo que ele sabe mas que não lembra, T’ soa menos como uma afirmação descritiva do que como uma regra.

23. Por causa do que parecer ser a idéia difundida que regras se colocam junto aos comandos e devem, portanto, ser representadas como imperativos, esta complementaridade da

regra e da afirmação pode parecer chocante. Mas que uma tal complementaridade existe pode ser visto em escritos que apresentam as regras para jogos ou cerimônias ou línguas. No *Hoyle's Rules of Games* encontramos afirmações como, “o oponente que está à esquerda de quem declara faz a abertura inicial... O companheiro do declarador então deixa suas cartas na mesa com a face para cima, com seus triunfos, se os tiver, na direita. A mão assim exposta é o *morto*... O objetivo do jogo é apenas o de obter uma vitória astuciosa completando ou derrotando o declarador”; No *Robert's Rules of Order*, a regra toma a forma, “O movimento privilegiado de postergar tem precedência em relação a todos os outros, exceto em relação ao movimento privilegiado de ‘fixar o momento de suspensão,’ ao qual ele se submete” (na seção 17, intitulada “Suspend”); tomando uma gramática ao acaso, encontramos “radicais mudos formam no nominativo singular mediante a adição de –s no caso dos masculinos e femininos... Antes do –s do nominativo singular, um labial mudo (p, b) não muda.” Todas essas são afirmações no indicativo, não no modo imperativo. (Algumas expressões em cada um desses livros nos dizem o que *devemos* fazer; outras o que *podemos*. Vou sugerir mais adiante uma razão para essa mudança.) Por um lado, elas parecem ser descrições; de outro parece ser regras. Porque isso seria assim? Qual é o significado disso?

24. A explicação da complementaridade tem a ver com o fato que seu tópico é ações. Quando dizemos como fazer uma ação (como agir), o que dizemos pode relatar ou descrever o modo em que *de fato* agimos (se estamos autorizados a dizer o que “nós” fazemos, isto é, a dizer o que fazemos ou a dizer o que dizemos), mas também pode consistir em estabelecer um modo de fazer ou de dizer que deve ser *seguido*. A questão de se as observações como T’ - observações “sobre” a linguagem comum, e igualmente as observações sobre as ações comuns - são afirmações ou regras depende de como se as tome: se as consideramos como formulação de fatos e se supomos que devem ser acreditadas, são enunciados; se as tomamos como guias e se supomos que devem ser seguidas, são regras. Tais expressões não são “em si mesmas” regras ou enunciados (sintéticos), da mesma maneira que outras afirmações não são, em si mesmas, postulados, conclusões, definições ou respostas. Podemos definir a relação entre os dois contextos de T’ do modo seguinte: os enunciados que descrevem uma linguagem (ou um jogo ou uma instituição) são regras (são vinculantes) se você deseja falar essa linguagem (jogar o jogo, aceitar a instituição); ou, melhor, *quando* você está falando a linguagem, jogando o jogo, etc. *Se é VERDADEIRO* dizer “‘Eu sei’ não se usa a menos que se tenha grande confiança nisso”, então, *quando se está falando português, é ERRADO (é um uso errôneo)* dizer “Eu sei” a menos que se tenha grande confiança nisso. Pois o filósofo que procede a partir da linguagem comum supõe que tanto ele como seus interlocutores estão falando desde o interior da linguagem, de modo que a questão de se você deseja falar essa linguagem carece de sentido. Ou é pior do que carecer de sentido, porque o filósofo da linguagem comum não supõe, *estritamente* e em geral que ele e seus interlocutores estão falando desde o interior de uma (sua, materna) língua dada - em geral, *intencionalmente*. A única condição relevante para esse filosofar é que se fale, (não esta ou aquela língua) ponto final.

25. Nesse ponto o argumento torna-se aporético. “Afirmações sobre a linguagem comum” como S, T e T’ não são analíticas, e elas não são (seria enganador assim chamá-las) sintéticas (assim de pronto).¹² Tampouco sabemos o que dizer, que eles são a priori ou se esclarecer o

¹² Se ainda parece que afirmações como S e T *devem* ser sintéticas, talvez ajude dar-se conta que o que quer que sejam elas não são apenas mais algumas afirmações sintéticas sobre a ação voluntária, sendo iguais a uma afirmação de que alguém se veste (de fato) da forma como faz voluntariamente. Pode ser verdade que se o mundo fosse *bastante* diferente as afirmações seriam falsas, mas isso equivale a dizer que se “voluntário” significasse algo distinto do que significa, as afirmações não significariam o que significam, o que não é nada surpreendente. As afirmações em questão se relacionam mais com uma afirmação como “O

aspecto que há de necessidade como uma ilusão dialética, devido mais ao movimento de nosso argumento do que a própria natureza deles. Dada nossas alternativas correntes, não há como classificar tais enunciados; ainda não sabemos o que eles são.

4

26. Antes de buscar novas abordagens para esses problemas eu deveria talvez justificar minha acentuada confiança na idéia de contexto, porque na descrição de Mates do que um enunciado de contexto envolve, deveria ser impossível até mesmo fazer-se um. Permitam-me lembrar suas observações: “Todos ouvimos o desgastado lugar comum de que ‘não é possível separar’ o significado de uma palavra do contexto em que se apresenta, incluindo não apenas o contexto linguístico real senão que também os sentimentos, intenções, crenças e esperanças de quem fala, do ouvinte e dos observadores; incluindo também a situação social, o ambiente físico, o pano de fundo histórico, as regras do jogo e assim até o infinito” (p. 95). Não se trata aqui de uma dessas fugas para o infinito que impedem que os filósofos desçam até os casos concretos?¹³ Naturalmente, se eu tivesse que ampliar o contexto de “voluntário” até o infinito não iria muito longe com ele. Alegarei, no entanto, que caracterizei o contexto suficientemente (para o objetivo em pauta) com a afirmação de que algo é, ou supomos que é, duvidoso com relação à ação. Dar orientações para a utilização de uma palavra não é mais difícil ou interminável do que dar indicações para qualquer outra coisa. O contexto no qual preparo um martini com vodka não é menos complexo do que o contexto no qual faço uma afirmação com “voluntário”. Digamos, por exemplo, que estas ações ocorrem em contextos infinitamente complexos, mas lembremos então que é possível dar orientações para fazê-las. Pode ser cansativo sempre ser solicitado uma história dentro da qual pode-se imaginar que funcione uma observação enigmática; mas não conheço uma maneira melhor de sustentar aquela relevância ou o sentido da realidade que cada filósofo exige para si mesmo e alega que falta em outra filosofia. Ao menos isso nos pouparia do surrealismo de enigmas como “‘que horas são?’ não afirma nada e, portanto, não é nem verdadeiro nem falso; *no entanto*, todos sabemos *muito bem* o que significa para poder responder a pergunta;”¹⁴, ou como “Se dizemos a uma pessoa para ela fechar a porta e recebemos a resposta ‘Prove isso’, não devemos, sendo delicados, mostrar-nos um pouco impacientes?”¹⁵

27. Ao recomendar-nos que ignoremos o contexto para fazer “divisões provisórias” de um tema e começar uma investigação, Mates nos recomenda a coisa errada pela razão adequada. É verdade que não podemos dizer tudo de uma vez só e que para alguns problemas algumas

futuro será parecido com o passado”: não se trata de uma predição equivalente a afirmações sobre o que acontecerá. O galo de Russell (que havia comido todos os dias de sua vida mas que finalmente teve seu pescoço torcido) estava tão bem alimentado que descuidava de considerar o que acontecia com os demais galos. Mesmo que tivesse se dado por conta, sem dúvida ainda assim teria tido seu pescoço torcido; mas menos ele não teria sido mais esperto. Poderia ter evitado *essa* indignidade, porque se equivocava somente sobre uma coisa: como Russell diz muito justamente, “apesar da frequência das repetições, ocorre as vezes uma decepção final” [*The Problems of Philosophy* (London, Oxford University Press, 1912), p. 102; mas se o futuro não fosse (em sentido *geral* necessário) “como” o passado, isto não seria uma decepção. O futuro pode provocar cautela em nossas mentes, mas por isso mesmo deixa de tentar ser mais esperto do que nós.

¹³ Austin verbalizou essa queixa durante suas Palestras William James, sobre Performativos, em Harvard, no período de primavera de 1955; foram publicadas como *How to do Things with Words* (Cambridge, Harvard University Press, 1962); também há uma edição Galaxy Books (New York: Oxford University Press, Inc., 1965).

¹⁴ John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1953), p. 69. O itálico é meu.

¹⁵ Charles STEVENSON, *Ethics and Language* (New Haven, Yale University Press, 1944), p. 26.

distinções do tipo em que Mates pensa podem ser úteis. Meu descontentamento reside no fato que isso chegou a desencaminhar a investigação. Penso aqui nas questões a partir das quais se forma a filosofia de Oxford. Quando o objetivo é o de construir linguagens artificiais pode-se explicar o que se quer dizer considerando apenas a sintaxe (e talvez a semântica) de uma linguagem e não sua pragmática. Ou ainda quando se torna importante destacar uma distinção entre (aquilo que chegou a se converter em uma distinção entre) uma afirmação científica e uma afirmação metafísica, ou entre a informação fática e a regra moral, cabe formular uma “teoria” das formulações científicas ou fática. Nestes casos o interesse será restringido para o tratamento de determinadas propriedades dos sistemas formais, certos problemas de significado e para impedir determinadas formas de falta de sentido. A simples contradição, a afirmação metafísica disfarçada de hipótese científica, o puro capricho sob a pose de juízo ético ou estético (ou psicológico ou jurídico), talvez necessitem ser caçadas. Mas o filósofo que procede a partir da linguagem comum se preocupa menos em vingar delitos sensacionais contra o intelecto do que reparar os danos civis; estabilizar qualquer desequilíbrio, à mais leve usurpação da mente. Isto exige inevitavelmente voltar a introduzir ideias que se tornaram tirânicas (por exemplo, existência, obrigação, certeza, identidade, realidade, verdade...) nos contextos específicos nos quais elas funcionam naturalmente. Não se trata de tirar de seu lugar as grandes ideias, senão que de dar-lhes o espaço preciso no qual podem mover-se sem se extraviar. E nosso desejo de reabilitar em vez de negar tais ideias ou prescindir delas (mediante enunciados como “Nunca podemos ter por certo...”, “A mesa não é real (realmente sólida)”; “Dizer-me o que devo fazer é sempre dizer-me o que você deseja que se faça”...) não provém de um altruísmo sentimental. Trata-se de uma questão de autopreservação: pois a quem castiga o filósofo quando é a própria mente que assalta a mente?

5

28. Desejo voltar agora a outras duas questões, relacionadas com as anteriores, nas quais Mates está em desacordo com os filósofos de Oxford. A primeira refere-se à sua tendência de introduzir enunciados do primeiro dos tipos que distingui anteriormente, não já com “Dizemos ...” senão que com “Podemos dizer ...” e “Não podemos dizer ...” A segunda questão refere-se, ao menos diretamente, às razões para dizer que “temos de” querer dizer com nossas palavras aquilo que elas significam *comumente*.

29. Começarei cumprindo minha promessa de ampliar minha observação que a frase de Austin, “Podemos fazer uma doação voluntariamente” é o “modo material” para “Podemos dizer ‘a doação foi feita voluntariamente.’” A mudança de falar sobre a linguagem para falar sobre o mundo ocorre quase imperceptivelmente na afirmação de Austin que Mates cita – quase que como se ele pensasse que não importa muito *sobre o que* ele fala. Recordemos a passagem de Austin. “... tomemos ‘voluntariamente’...e ‘involuntariamente’: podemos alistar-nos no exército ou fazer uma doação voluntariamente, e podemos ter soluço ou fazer um pequeno gesto involuntariamente.” Ele começa aqui mencionando um par de palavras e termina dizendo-nos o que podemos fazer de fato. Com qual direito? O que fica presumido que sabemos sobre o que *são* ações voluntárias e involuntárias (e igualmente como é natural, sobre o que são ações feitas inadvertidamente, automáticas, piedosas, etc.) ao nos perguntar quando *diríamos* de uma ação que é voluntária ou inadvertida ou piedosa, etc.?

30. O que há de perturbador nisso? Se você sente que descobrir o que alguma coisa é deve implicar uma investigação do mundo mais do que da linguagem, talvez você esteja imaginando uma situação como a descoberta do nome ou o endereço de alguém ou qual é o conteúdo de um testamento ou de uma garrafa ou se os sapos comem mariposas. Mas imaginemos agora que você está em sua cadeira de balanço lendo um livro de memórias e subitamente tropeça com a palavra *umiak*. Você busca o dicionário e procura pela palavra. O que você faz? Descobriu o que significa “*umiak*”, ou que um *umiak* é? Mas como poderíamos ter descoberto alguma coisa sobre o mundo

manuseando um dicionário? Se isso parece surpreendente, talvez seja porque esquecemos que nós aprendemos linguagem e mundo juntos, que eles elaboram-se e se distorcem juntos e nos mesmos lugares. Também podemos estar esquecendo o quanto o aprendizado é um processo elaborado. Temos a tendência de tomar aquilo que um falante nativo faz quando ele procura um nome no dicionário como o processo característico de aprendizagem da linguagem. (Da mesma forma que, no que se tornou uma tendência menos perdoável, tomamos a nomeação como a fonte fundamental do sentido.) Mas ela é meramente o ponto final no processo de aprendizagem do mundo. Quando nos voltamos para o dicionário procurando por *umiak* nós já sabemos quase tudo acerca da palavra, não em si mesma, mas em sua combinação com outras: sabemos o que é um nome e como nomear um objeto e como procurar por uma palavra e o que são barcos e o que é um esquimó. Estamos todos preparados para aquele *umiak*. O que parecia ser o caso de encontrar o mundo em um dicionário era, na verdade, um caso de trazer o mundo para o dicionário. Tivemos o mundo conosco, todo o tempo, em nossa poltrona; mas nos damos conta de seu peso apenas quando sentimos uma falta nele. Por vezes necessitamos referir o dicionário ao mundo. Isto acontecerá quando (por exemplo) navegarmos no Alasca em um pequeno bote que não vimos nunca e nos perguntemos – o quê? O que é, ou como se chama? Em qualquer caso, a aprendizagem consiste em alinhar a linguagem e o mundo.¹⁶ O que você precisa aprender dependerá do que especificamente você quer saber; e como você pode descobrir isso dependerá especificamente do que você já domina. De que forma responder a pergunta, “O que é X” dependerá, portanto, do caso específico de ignorância e de conhecimento.

31. Algumas vezes acontece que sabemos tudo o que há para saber sobre uma situação – o que significam todas as palavras em questão, quais são os fatos relevantes; e tudo está diante de nossos olhos. E ainda assim sentimos que não sabemos, que não compreendemos algo? Nesta situação, a questão “O que é X” é muito intrigante, da mesma forma que a filosofia é enigmática. Sentimos que queremos fazer a pergunta e ainda sentimos que já temos a resposta. (A gente poderia dizer que temos todos os *elementos* de uma resposta.) Sócrates diz que numa situação dessas precisamos nos lembrar de algo. É isso que faz o filósofo que procede a partir da linguagem comum: precisamos lembrar o que diríamos quando.¹⁷ Mas qual é o sentido de nos lembrar daquilo? Quando o filósofo pergunta, “O que deveríamos dizer aqui?”, ou talvez “O que seria mais natural dizer aqui?” E o sentido da questão é esse: respondê-la é, algumas vezes, a única forma de dizer – dizer aos outros e dizer para nós mesmos – o que a situação é.

32. Algumas vezes é a única maneira de dizer. Quando? A natureza da pergunta dos filósofos de Oxford e a natureza de sua concepção da filosofia pode ser revelada se retornamos a

¹⁶ Para uma instrução moderna acerca das complexidades dessa questão veja as contribuições de Austin e de P. F. Strawson para o simpósio “Verdade”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. xxIV (1950); D. F. Pears, “Universals” e “Incompatibilities of Colours”, tanto em *Logic and Language*, 2nd. Series, Anthony Flew, Ed. (Oxford: Basil Blackwell & Mott Ltd., 1953); W. V. Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, *Philosophical Review*, Vol. LX (1951); reimpressa em *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953); e John Wisdom, escritos reunidos em *Philosophy and Psycho-Analysis* (Oxford: Basil Blackwell & Mott, Ltd. 1953, especialmente “Philosophical Perplexity”, “Metaphysics and Verification” and *Philosophy, Metaphysics and Psycho-Analysis*.”

¹⁷ A formula enfatizada é de Austin. Repare que o “deveria” (should) não pode ser simplesmente substituído por “deve” (ought to), nem tampouco, acredito, simplesmente substituído por “would”. Isto é, não pode dar a chave para a pergunta, “descritivo ou normativo?” (Veja “A Plea for Excuses”, op. cit, p. 129.

pergunta para ela mesma e isso nos lembra de quando é necessário nos lembrar do que queremos dizer quando. Nossa questão torna-se então: Quando deveríamos nos perguntar quando deveríamos (e não deveríamos) dizer “O x é F” para descobrir o que um F(x) é? (Por “O x é F” leia “A ação é voluntária (ou piedosa),” ou “A afirmação é vaga (ou falsa),” ou “A pergunta é enganadora.” A resposta sugerida é: quando você tiver que fazer isso. Quando dispomos de fatos sem que saibamos o que fazer com eles, ou quando não sabemos quais os novos fatos a mostrar. Isto é, quando precisamos de uma visão mais clara do que já conhecemos. Quando é necessário fazer filosofia.¹⁸ Eutifron não precisa conhecer nenhum fato novo, mas, no entanto, precisa aprender algo: podemos dizer que no *Eutifron* estava descobrindo o que “piedade” significa” ou descobrindo o que é a piedade.

6

33. Quando o filósofo que procede a partir da linguagem comum nos diz: “Você não pode dizer tal e tal coisa”, o que ele quer dizer é que você não pode dizer *isso* e comunicar *esta* situação aos demais ou compreendê-la para si mesmo.¹⁹ É isso o que as vezes ele quer dizer ao qualificar certas expressões como “usos errôneos” de linguagem, e isso também esclarece as consequências de expressões semelhantes: impedem nossa compreensão. A normatividade que Mates percebeu e que certamente está presente não está nas afirmações do filósofo da linguagem comum sobre o uso comum. O que é normativo é exatamente o próprio uso comum.

34. A forma como os filósofos utilizaram a palavra “normativo” nos últimos anos me parece lamentável. É muito tarde, no entanto, para evitar a palavra, e assim, apesar de não podermos entrar agora em um diagnóstico dos males que deu origem a seu uso corrente ou daqueles que produziu, pode ser valioso nos prevenir contra as confusões que podem provavelmente nos distrair mais. As principais confusões acerca do problema da “normatividade” que eu quero mencionar aqui são essas: a idéia (1) que as expressões descritivas se opõem às expressões normativas e que as expressões prescritivas são casos (típicos) de expressões normativas.

35. Abordamos essas ideias ao falar da complementaridade entre regra e afirmação. Aqui abordamos o tema num ponto diferente. Ao dizer que existe uma confusão ao se falar de certa oposição geral entre expressões descritivas e normativas, não estou pensando primariamente no fato óbvio de que as regras tem uma contrapartida em afirmações (descritivas), mas mais bem no significado desse fato, isto é, que aquilo que essas afirmações descrevem são *ações* (e não, por exemplo, os movimentos dos corpos, animados ou inanimados). O fato mais característico acerca de ações é que podem – de varias formas específicas – dar erradas, podem ser realizadas incorretamente. Isso não é, em qualquer sentido restrito, uma afirmação moral, ainda que indique a moral da atividade inteligente. E isso é tão verdadeiro acerca da descrição quanto o é do cálculo, da promessa, da conspiração, da ameaça, da descrição ou da definição... Essas são ações que realizamos e nosso desempenho exitoso delas depende de que adotemos e sigamos os modos

¹⁸ Isto é parte da concepção de filosofia mais consistentemente representada em e pelos escritos de John Wisdom. Ela se deriva de Wittgenstein.

¹⁹ Naturalmente você pode *dizer* (as palavras): “Quando pergunto se uma ação é voluntária não implico que pense que há algo especial nessa ação.” Você pode dizer isso, mas pode ser difícil para você mostrar a relevância desse “voluntário” a pessoas que se angustiam quando se pergunta a elas se a ação de uma pessoa foi voluntária ou se nossas ações são voluntárias. Podemos considerar a insistência na linguagem comum dos filósofos de Oxford como uma tentativa de superar (o que se converteu em) a irrelevância autoimposta de tanta filosofia. Nisto os filósofos de Oxford continuam a tradição do empirismo britânico, ao mesmo tempo em que seus resultados a minam; como alunos talentosos parecem aceitá-la e assassiná-la com o mesmo gesto.

de fazer as ações, do que é normativo para elas. Os enunciados descritivos, então, não são opostos aos normativos, senão que na verdade os pressupõem: não podemos fazer a coisa que chamamos descrever se a linguagem não dispõe (não nos ensinaram) de modos normativos de descrição.

36. O outro ponto que quero enfatizar é este: se uma expressão normativa é usada para criar ou instituir regras ou padrões, então as expressões prescritivas não são exemplos de expressões normativas. Estabelecer uma norma não é dizer como *devemos* realizar uma ação, senão dizer como *se faz* a ação ou como *é*.²⁰ Em sentido contrário, dizer o que devemos fazer não é instituir uma norma para dar conta do caso, e sim algo que pressupõe a existência de semelhante norma, isto é, pressupõe que existe algo a fazer que seria correto fazer aqui. Dizer o que devemos fazer pode implicar o *recurso* a uma regra ou padrão preexistente, mas não pode constituir o estabelecimento dessa regra ou padrão. Podemos esperar aqui a observação de que precisamente esse recurso é a característica do normativo, pois o que realmente fazemos quando recorremos a uma regra ou padrão é dizer às pessoas que elas devem submeter-se à regra. Talvez essa resposta tenha em contrário essa pergunta “E suponha que os demais não aceitem a regra ou padrão que você propõe, o que acontece então?” A réplica é simplesmente falsa. E quanto à pergunta, ela pode ser respondida que não é a primeira vez que nos faltou o tato; nem podemos, para evitar a ultrapassagem dos limites da relação, fazer com que cada afirmação seja seguida de “... se você aceita os fatos e a lógica como eu o faço” ou cada avaliação por “... se você aceita os padrões como eu aceito”. Precauções semelhantes nos levariam finalmente a sugerir que tudo o que dizemos deveria ser seguido de “... se você quer dizer com suas palavras o que eu quero dizer com as minhas.” Aqui termina a pantomima das precauções. É verdade que algumas vezes recorremos a padrões que nosso interlocutor não aceita, mas isso não deixa de mostrar que o que realmente estamos fazendo é tentando instituir um padrão (por nós mesmos). Tampouco isso deixa de mostrar que (simplesmente) estamos manifestando nossa opinião particular ou sentimento sobre o assunto. É claro que naturalmente *podemos* expressar nossa opinião particular ou sentimento – normalmente fazemos isso quando não está claro qual regra ou padrão se encaixa no caso em pauta (se é que alguma se encaixa) e onde, portanto, não queremos ou não podemos recorrer a um padrão.

37. Podemos abusar da prática de recorrer a uma norma, como de qualquer outra prática. As vezes as pessoas recorrem a uma norma quando merecemos maior atenção delas. Da mesma forma, as vezes as pessoas nos dizem o que fazer quando tudo o que elas querem dizer é o que elas querem que a gente faça. Mas isso é um abuso tanto se o contexto é moral quanto musical (“Você deve acentuar a *appogiatura*”) ou científico (“Você deve usar um grupo de controle aqui”), ou atlético (“Você deve poupar a respiração nas primeiras duas voltas”). A persuasão privada (ou o apelo pessoal) não é o paradigma das expressões éticas, mas representa a ruptura (ou a transcendência) da interação moral. Podemos também, obviamente, tornar-nos moralmente inacessíveis uns aos outros; mas dizer que esses são os momentos que realmente constituem a vida moral apenas acrescentará confusão à dor.

38. Se isso não é assim, então ao dizer quais ações *devem* ser realizadas, como estabelecemos (justificamos, modificamos, abandonamos) regras ou padrões? Qual resposta geral para essa questão geral pode ser senão “de várias formas, segundo o contexto”? Os filósofos que imaginaram que para essa pergunta poderia haver uma resposta única para todos os casos devem ter assimilado os membros das Federações de Futebol, das Comissões de Proteção à

²⁰ Esta última distinção aparece em dois sentidos da expressão “estabelecer uma regra ou padrão”. Em um significa encontrar o que de fato é um padrão em certos exemplos. No outro significa encontrar o que deve ser um padrão para certos exemplos. “Resolver” e “determinar” tem sentidos comparáveis aos de “estabelecer”.

Criança, das Comissões de Vestibulares, da Ordem dos Advogados, do Ministério da Agricultura, do Instituto de Pesos e Medidas, das Seitas Essênicas, todas essas coisas, a um “tipo” de pessoa, fazendo um “tipo” de coisa, a saber, estabelecendo (ou mudando) regras e padrões. O fato é que há, em cada um desses casos, diferentes formas normativas de realização da tarefa normativa particular em questão. Nos últimos anos tem sido enfatizada a antiga idéia que mesmo as justificações exigem justificação. O que agora precisa ser enfatizado é que a justificação (bem sucedida) de uma afirmação ou de uma ação não consiste (não pode ser) em uma justificação de sua justificação.²¹ A pressuposição que o recurso a uma regra ou padrão somente está justificado quando essa regra ou padrão encontra-se, por sua vez, estabelecido ou justificado somente pode servir para fazer com que o recurso pareça hipócrita (ou incerto, ao menos) e que as tentativas de tal estabelecimento ou justificação pareçam tirânicas (ou arbitrárias, ao menos).

39. Seria importante compreender porque foi possível deixar de lado a complementaridade entre regra e afirmação e contentar-nos sempre com a classificação das regras como imperativos. Uma parte da razão disso decorre de uma concepção filosófica errada acerca da ação; mas essa inadequação mesma exige uma elucidação elaborada. Há um outro tipo de razão para nossa suposição que aquilo que tem força sobre nós deve ser um imperativo; um que tenha a ver com nosso sentimento familiar de alienação dos sistemas de moralidade estabelecidos, talvez acompanhado por um sentimento de distancia de Deus. Kant nos diz que um ser perfeitamente racional de fato (necessariamente) conforma-se ao “supremo principio da moralidade,” mas que nós, criaturas imperfeitamente racionais necessitamos *dele*, de modo que para nós ele é (sempre aparece como) um imperativo. Mas se eu compreendo a diferença que Kant vê aqui, trata-se de uma diferença *no interior* da conduta de animais racionais. Na medida em que Kant fala sobre (a lógica da) ação, seu Imperativo Categórico pode ser formulado como um Declarativo Categórico (regra de descrição), isto é, como uma descrição do que é agir moralmente. Quando agimos (quando você age) moralmente, agimos de uma forma que consideramos justificada universalmente, justificada independentemente de quem tenha feito a ação. (Essa formulação categorial não nos diz como determinar *o que foi feito*. Tampouco isso ocorre com a formulação categorial de Kant, ainda que, ao falar da “máxima de uma ação”, ela pretenda, ou ao menos faz com que ela pareça menos problemática do que é.) Talvez agora seja um pouco mais claro porque somos tentados a retrucar, “Suponha que eu não *quero* ser moral?”; e também porque isso seria irrelevante aqui. O Declarativo Categórico não diz a você o que *deve* fazer *se* deseja ser moral (e portanto não é afetado pela sensação que nenhum imperativo pode ser realmente categorial, constrangedor em qualquer situação); ele nos diz (uma parte) o que você de fato faz quando você *é* moral. Ele não pode – nada daquilo que um filósofo diz pode – assegurar que você não vai agir imoralmente; mas ele não é afetado em nada pelo que você quer ou não.

40. Não estou dizendo que as regras não estão por vezes associadas aos imperativos e sim apenas negando que isso sempre ocorre. No artigo sobre xadrez da *Enciclopédia Britânica* (décima-primeira edição) apenas um parágrafo dos vinte e poucos que descrevem o jogo tem como título “Regras” e apenas ali nos é dito o que *devemos* fazer. O parágrafo trata de temas

²¹ É perfeitamente possível sustentar que *quaisquer* “justificações” que oferecemos para nossa conduta são agora tão manifestamente vazias e grotescamente inapropriadas que nada do que estamos acostumados a chamar de justificação é já aceitável, e que as questões *imediatas* que nos esperam dizem respeito ao fundamento último da própria justificação. Ouvimos falar, se é que não vimos, da crise da convenção, da fissão dos valores tradicionais. Mas não é um horror continental a compreensão de que nossos padrões não tem uma justificação última o que empresta sua qualidade de histeria tanto à filosofia moral britânica e norteamericana. (Tal filosofia tem sido capaz de incorporar a morte de Deus à sua obra). Tal qualidade vem antes da pressuposição de que a questão de justificar casos é equivalente a (é tão apropriada no mesmo contexto como) a questão de justificar normas.

como a convenção de dizer “j’adoube” quando uma peça é tocada sem a finalidade de ser jogada. A diferença entre questões desse tipo e a questão acerca de como se movem as peças é uma diferença entre as penalizações (que são impostas pelas jogadas erradas) e os movimentos (que valem como jogadas) tal que poderíamos dizer alegremente que podemos jogar (que estamos jogando) xadrez sem a convenção do “j’adoube”, mas menos alegremente que podemos jogar sem seguir a regra “a rainha move-se em qualquer direção, em linha reta ou diagonal, para adiante ou para trás”? Isso sugeriria que podemos pensar a diferença entre regra e imperativo como uma diferença entre as ações (ou as “partes” das ações) que são fáceis (naturais, normais) para nós e aquelas que precisamos ser encorajados a fazê-las. (O que eu faço de acordo com uma regra você pode ter de fazê-lo por uma obrigação). Podemos esquecer facilmente de dizer “j’adoube” de modo que seja preciso que nos façam fazê-lo (que nos lembrem disso) mas não é o caso de que nos façam mover a Rainha em linha reta e desobstruída.²² Este último ponto sugere que o que consideramos como “alienação” é algo que ocorre *dentro* dos sistemas morais; dado que eles são acumulações profundamente fortuitas, não é surpreendente que nos sintamos vinculados a algumas regiões do sistema e distantes de outras regiões.²³

41. Deste modo o tema da responsabilidade e da obrigação abre-se a um conjunto de questões que tem a ver com as diferenças entre fazer algo equivocada ou erradamente (estranhamente, ineptamente, inexatamente, parcialmente) e não fazer nada em absoluto. Estas diferenças nos transportam para uma outra região do conceito de ação; notamos que existem muitos modos (específicos) nos quais uma ação pode estar errada (ao menos tantos como a miríade de desculpas que podemos invocar quando o que fizemos tem como consequência alguma infelicidade); no entanto seria incorreto supor que estamos *obrigados* a evitar o mal (a tomar precauções para impedi-lo) *sempre* que empreendemos algo, de modo que isso não possa ocorrer de nenhuma maneira. Nossa obrigação consiste em evitar de fazer alguma coisa em um certo tempo ou lugar no qual é *provável* que aconteça alguma desgraça ou em evitar ser descuidado onde é fácil sê-lo, ou ser *especialmente* cuidadoso quando a ação é perigosa ou delicada, ou em evitar a tentação de omitir um passo necessário quando ele parece em um momento que não é muito importante. Se para *todas* as desculpas houvesse obrigações relevantes, então as desculpas não existiriam e a ação se converteria em algo intolerável. Toda desculpa *particular* pode ser contrastada com uma obrigação *específica*: nem mesmo a melhor desculpa servirá sempre para lhe livrar (Isto não é uma desculpa: você teria que saber que era fácil que ocorresse um acidente; devia ter dedicado uma atenção especial à questão, etc.).

42. Sem pretender oferecer uma elucidação da (desta parte da) obrigação, o que penso que as considerações anteriores indicam é isso: uma afirmação sobre o que *temos* de fazer (ou dizer)

²² Muito embora em outro contexto poderia ser assim. Imagine que antes do xadrez ter sido introduzido em nossa cultura, outro jogo – vamos chamá-lo de Busca – tivesse sido popular entre nós. Nesse jogo, jogado sobre um tabuleiro de 64 quadrados, e como o xadrez nos demais aspectos, a peça chamada Dama tem um modo volúvel de mover-se: seu primeiro movimento e todo movimento impar posterior segue a regra da Rainha do xadrez; todos os movimentos pares seguem a regra do Cavalo. Podemos supor que quando a gente começou a jogar xadrez ocorreu frequentemente que fosse preciso parar uma partida para lembrar quantos movimentos antes havia sido permitido à Rainha fazer um movimento de cavalo. A regra para a Rainha poderia ser assim formulada: você deve mover a Rainha em movimentos retos, por linhas desobstruídas...

²³ Talvez essa diferença ofereça uma forma de dar conta de nossa tendência a considerar as leis as vezes como regras, as vezes como comandos. Isto pode em parte depender de onde nós – quer dizer, onde nossas ações normais – nos encontramos (ou onde imaginamos que elas se encontram) com relação à lei ou ao sistema de leis em questão. Pode ser significativo que quando descrevemos um sistema de leis tenhamos a tendência de nos considerar externos ao sistema.

tem um sentido somente no contexto (sobre o pano de fundo) de saber que de fato estamos fazendo (ou dizendo) alguma coisa, mas fazendo (dizendo) isso – ou correndo um certo risco de fazer ou dizer isso – erradamente, inapropriadamente, sem pensar, rudemente, descuidadamente, etc.; ou contra o pano de fundo de saber que estamos em uma certa posição ou que ocupamos um certo cargo ou lugar e estamos nos *comportando* ou *nos conduzindo* de forma inapropriada, impensada, descuidada... O mesmo é verdadeiro acerca de afirmações sobre o que *é possível* fazer, assim como sobre as que contêm outros “auxiliares modais” – sobre o que *devemos* fazer, ou sobre o que *somos* ou *temos* que fazer, sobre o que *se supõe* que façamos e, em certo sentido distinto do anterior, sobre o que *podemos* fazer; todos estes sentidos somente são inteligíveis sobre o pano de fundo do que estamos fazendo ou do que estamos em condição de fazer (em certo sentido de “ser capaz de”). Estes “verbos de vinculação” partilham a peculiaridade linguística de que embora tenham a forma verbal, eles não podem figurar como verbo principal de uma sentença. Isso sugere que seu uso não consiste em prescrever-nos alguma ação nova, senão que em determinar uma ação que é antecedentemente relevante para o que estamos fazendo ou para o que somos – determinar sua relevância no contexto amplo do que fazemos ou do que somos -²⁴ “Você deve (supõe-se que faça, está obrigado, exige-se que) mover a Rainha em linhas retas...”. ou “Você pode (é possível, concede-se ou permite-se que) mover a Rainha em linhas retas...” não diz (afirma) mais do que “Você (de fato, sempre) move a Rainha em linhas retas...”; qual dessas expressões você diz numa dada ocasião depende não de algum motivo especial ou desígnio seu, nem de algum modo especial de argumentar. Não se trata de ir do “é” ao “deve” mas apenas de apreciar qual delas deve ser dita quando ocorre uma dada situação. Isto é: depende da apreciação da posição ou circunstâncias da pessoa com quem você está falando. O que faz com que uma dessas afirmações seja verdadeira faz com que todas sejam verdadeiras mas não é adequado a todas.

43. Dizer-me o que tenho de fazer não é o mesmo que dizer-me o que devo fazer. Tenho de mover a Rainha em linha reta (caso esteja distraído e continue movendo-a como uma peça do jogo de damas; cf. nota 22). O que significaria dizer-me que *devo* mover a Rainha em linha reta? “Devo”, diferentemente de “tenho”, implica que existe uma alternativa; “devo” implica que, se você quer, pode fazer de outro modo. Isto *não* significa simplesmente que há algo a fazer que está em seu *poder* (Eu *posso* mover a Rainha como o Cavalo; veja só!) mas que há algo a fazer no âmbito de seus *direitos*. Mas se digo, verdadeira e apropriadamente, “Você tem ...” então, num sentido perfeitamente correto, nada do que você faça pode mostrar que estou equivocado. Você *PODE mover o pequeno objeto chamado Rainha* em muitos sentidos, da mesma maneira que pode *levantá-lo* ou *jogá-lo* pela sala; nenhum desses movimentos será *mover a Rainha*. Você *PODE* perguntar, “Sua ação foi voluntária?” e dizer para si mesmo: “Tudo o que pretendo perguntar é se ele sentiu uma sensação de esforço precisamente antes de mover-se,” mas isso não determinará se a ação foi voluntária. Da mesma forma, se tomei dinheiro emprestado então terei que pagar (em circunstâncias normais) o que devo (mesmo que isso me seja doloroso).²⁵ Faz

²⁴ Mas isso exige muito trabalho. Precisamos de uma descrição melhor de “classe” e da função dos “auxiliares modais”, e necessitamos compreender o que é que faz que algo seja “outra” ação e não parte de uma ação única que vai progredindo.

²⁵ “Deve” preserva sua força lógica aqui. É possível que Kant não tenha feito uma análise suficiente para manter sua afirmação de que “um depósito de dinheiro deve ser devolvido porque se o recebedor apropriasse dele deixa de ser um depósito”, mas Bergson, demasiadamente rápido, conclui que a explicação de Kant deste fato em termos de “contradição lógica” é “manifestamente prestidigitação com palavras”. Veja Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion* (New York: Holt, Rinehart & Winston, Inc., 1935), p. 77. A diferença entre *depositar* e simplesmente *manusear* algum dinheiro em parte tem a ver com o que você quer dizer ou tem a intenção de fazer – e com o que você pode querer dizer ou intentar fazendo o que você faz na forma como você faz naquele contexto histórico particular. Podemos, seguindo uma sugestão

sentido dizer-me que *devo* pagar o devido somente se há uma razão específica para supor, por exemplo, que a pessoa da qual obtive o dinheiro pretendia *presentear-me* com ele, ao invés de me *emprestar* (pois apesar de tudo ela precisa muito dele, mais do que suponho), ou se há alguma razão para pagar o que devo amanhã em vez da semana que vem, quando termina o prazo (não posso pagar os juros; somente o principal e teria que pedir outro empréstimo). A diferença aqui parece ser análoga entre fazer uma coisa e fazer uma coisa bem (refletidamente, com cautela, sensivelmente, graciosamente...).

44. Esta diferença pode ser mais esclarecida se consideramos uma forma pela qual os princípios são diferentes das regras. As regras dizem o que temos de fazer quando se faz a coisa; os princípios dizem como fazer bem a coisa, com habilidade ou com compreensão. Nos jogos competitivos agir bem consiste em fazer o tipo de coisa que leva à vitória, e assim os princípios dos jogos recomendam a estratégia. “Não se passa a jogada ao companheiro se não se tem menos do que Q-x-x, J-10-x, k-x-x, A-x-x, ou outros quatro trunfos...” Mas pode-se deixar de adotar essa estratégia e no entanto jogar bem esse jogo. Trata-se de um princípio de estratégia no sistema de Culbertson²⁶; mas outro expert pode ter uma compreensão de jogo diferente e desenvolver princípios estratégicos que igualmente podem ter êxito. Os princípios acompanham a compreensão. (Ter uma compreensão de um jogo não é saber as regras do mesmo; você pode encontrar livros chamados Princípios de Economia ou de Psicologia, mas nenhum chamado Regras de Economia, etc.). Compreender um princípio envolve saber como e onde aplicá-lo. Mas alguns movimentos parecem tão imediatamente exigidos pelos princípios da estratégia que a formulação deles pode ser pensada como a das regras: Deveríamos dizer, “A terceira mão joga alto...” ou “A terceira mão deve jogar alto...”? Falando estritamente, você pode jogar o bridge desprezando essa regra, mas não conseguirá o tipo de coisa necessária para ganhar (e, portanto, estará realmente jogando? Em quais circunstâncias o não fazer uma coisa bem é de fato não fazer a coisa?) Todos os jogadores empregam máximas (que podem ser consideradas tanto formulações de estratégias como jogadas) para facilitar seu jogo; como tudo que é habitual ou um resumo, as máximas tem vantagens e inconvenientes. Tanto as regras que constituem o jogar o jogo como as “regras” ou máximas que contribuem para que seja bem jogado tem seu análogo correspondente na conduta moral comum.

45. Creio que as vezes há uma sensação que a analogia entre a conduta moral e os jogos faz com que a conduta moral pareça enganosamente simples (ou trivial?) porque não existem regras na conduta moral que sejam correspondentes com as regras sobre o movimento da Rainha no xadrez.²⁷ Mas isso extravia o sentido da analogia, que é a de que movimentos e ações tem que ser

de H. P. Grice (“Meaning”, *The Philosophical Review*, Vol. LXVI, 1957), pensar sobre as ações de depositar e de aceitar um depósito como “proferimentos” complicados: você tem a intenção de que compreendam o que fez. Então não parecerá tão insólito dizer que a “expressão” posterior (por exemplo, apropriar-se do dinheiro confiado) contradiz a primeira (aqui, aceitar o depósito).

²⁶ Citado por *Hoyle Up-to-Date*, editado por H. Morehead e G. Mott-Smith (New York, Grosset & Dunlap, 1950).

²⁷ Alguns filósofos que aplicam a noção de regra deram a impressão de que são análogas. O que eu sugiro é que mesmo que não sejam a analogia segue sendo boa. Uma das alegações feitas em favor do conceito de regra é que ele ilumina a noção de justificação; os críticos do conceito argumentam que isso não é assim e que por conseguinte o conceito não é esclarecedor nas tentativas de compreender a conduta moral. Creio que esses argumentos são inapropriados e que isso é assim em parte porque não valorizam as diferenças entre 1) regras e princípios, e 2) entre fazer uma ação e fazer movimentos. O conceito de regra esclarece o conceito de *ação*, mas não o de *ação justificada*. Se suscitamos uma questão sobre o que faço e cito uma regra em meu favor, o que faço é *explicar* minha ação, esclarecer *o que* eu estava fazendo, não justificar, dizer que fazia bem ou justamente. Isso não pode ter justificação: não posso *justificar* o movimento da

feitos *corretamente*; nem todo movimento que fazemos é uma jogada ou uma promessa, um pagamento, um pedido. Mas se alguém sente a tentação de descumprir uma promessa você pode dizer “Promessas tem que cumpridas” ou “Mantemos o prometido (uma promessa é esse tipo de coisa),” empregando assim uma descrição da regra – que chamei de um declarativo categorial. Você pode dizer “Você tem de manter sua promessa” (você está subestimando a importância dela; na última vez você esqueceu). Isso não é a mesma coisa que “Você deve manter essa promessa” que somente tem sentido quando você tem alguma razão suficientemente forte para quebrá-la sem ser condenado (existe uma alternativa real), mas onde é exigido de você um esforço ou sacrifício *especial*. (Em parte essa é a razão pela qual “Você deve manter suas promessas” é tão estranho. Isso sugere não apenas que sempre tentamos evitar o cumprimento das promessas, senão que sempre temos uma boa razão (de qualquer modo, *prima facie*) para não cumpri-las (talvez nosso próprio grave desconforto) e que, portanto, agimos *bem* quando as cumprimos. Mas normalmente não somos nem bons nem maus). “Deve” é como “tem”, no sentido de exigir um pano de fundo de ação ou posição na qual se realiza a ação; e, como “tem”, “deve” não dá forma a um comando, um imperativo puro. Tudo isso mostra a falta de perspectiva de se falar, de modo *geral*, sobre a “normatividade” das expressões. As “regras” da Britânica nos dizem o que *temos de fazer* ao *jogar xadrez*, não o que *devemos* fazer se queremos jogar. Você (tem de) quer dizer (implica), ao falar português, que algo, sobre uma ação, é duvidoso quando você diz “A ação é voluntária”; você (tem de) quer dizer, quando pergunta a uma pessoa “Você deve fazer isso?” que existe algum modo específico no qual aquilo que ele está fazendo poderia ser feito com mais tato, cuidadosamente, etc... Trata-se aqui de imperativos? Eles são categóricos ou hipotéticos? Não nos contradizemos em nenhum sentido se os desprezamos? (cf. nota 25).

46. Que os imperativos modais (“tem de”, “deve” ...) exigem o reconhecimento de um pano de fundo de ação ou posição no qual se situa a ação relevante revela uma grande diferença entre essas formas de expressão e os imperativos puros, as ordens. Que eu possa dar uma ordem depende apenas de se tenho o poder ou autoridade, e as únicas características que tenho que reconhecer no objeto do comando são aquelas que me dizem que este acha-se submetido ao meu poder e autoridade. Empregar um “imperativo” modal, no entanto, exige que eu reconheça o objeto como uma *pessoa* (como alguém que faz algo ou que está em uma determinada situação), à cuja razoabilidade eu recorro usando a segunda pessoa. (Compare “Abre-te, Sésamo!” com “Sésamo, debes te abrir”). Esta é a razão pela qual as ordens, imperativos puros, não são um paradigma das expressões morais, senão que representam uma alternativa para essas expressões.

7

47. Sem pretender que minha argumentação tenha sido quase completa ou mesmo suficientemente clara, permita-me, por meio de um resumo, formular de forma simples o que tratei de argumentar acerca da relação entre o que você diz e o que você (precisa) significa(r), isto é, entre o que você diz (explicitamente) e o que ao dizê-lo implica ou sugere: Se “o que A (uma expressão) significa” há de ser entendido em termos de (ou mesmo como diretamente relacionado a) “o que é (tem de) significado ao (por) dizer A”,²⁸ então o significado de A não será dado por

Rainha em linha reta sem saltar outras peças. Ver o estudo de John Rawls sobre esse tema, “Two Concepts of Rules”, na *Philosophical Review*, vol. LXIV (1955). Meu desacordo com o modo dele expor a analogia não diminui meu respeito pelo artigo. Para uma crítica, (baseada, penso eu, em uma má compreensão) dessa visão, veja H. J. McCloskey, “An Examination of Restricted Utilitarianism,” *The Philosophical Review*, Vol. LXVI (1957).

²⁸ Tal compreensão do significado é oferecida por Grice (op. cit.) mas não creio que ele ficaria feliz acerca do uso que quero fazer dela. Uma conversa que tivemos foi demasiadamente breve para que eu possa estar

seus equivalentes analíticos ou definicionais, nem pelas suas implicações dedutivas. Intensão não é um substituto para intenção. Muito embora não qualifiquemos como analítica a proposição “Quando dizemos que conhecemos algo implicamos (queremos dizer) que temos confiança, que estamos em uma situação que permite dizer que sabemos...” no entanto, se a afirmação é verdadeira, é necessariamente verdadeira precisamente nesse sentido: se é verdadeira, então quando você pergunta o que supõe que pergunta, você entende (tem que entender) o que a afirmação diz que você entende (tem que entender). Ela é necessária e não é analítica. Aparte a paródia de Kant, era para resumir e em parte para explicar esta peculiaridade que eu chamei tais afirmações de declarativos categoriais: declarativos, porque ali algo se faz conhecer (autorizadamente); categóricos, porque ao dizer-nos o que significamos (queremos dizer) ao afirmar (ou ao perguntar) que x é F , elas nos dizem em que consiste para um x ser F (ser moral uma ação, uma afirmação que afirma um conhecimento, ser uma afirmação que expressa um conhecimento, um movimento ser uma jogada).²⁹ Diremos que tais afirmações formulam as regras ou os princípios da gramática – os movimentos ou a estratégia do falar? E isso deve ser pensado, talvez, como uma diferença entre gramática e retórica? Esclarecer isso vai nos exigir ver mais claramente a diferença entre não fazer uma coisa bem (aqui, dizer algo) e não fazer a coisa. O significado dos declarativos categoriais reside em nos ensinar ou em recordar que as “implicações pragmáticas” de nossas enunciações são (ou, se estamos nos sentindo perversos ou tentados a falar menos cuidadosamente ou incomodados com um esforço para sermos honestos, vamos dizer, *tem de ser*) *intencionadas*; que eles são uma parte essencial do que queremos dizer quando dizemos algo, do que é querer dizer algo. E o que queremos dizer (intencionamos), da mesmo como o que queremos (intencionamos) fazer, é algo pelo qual somos responsáveis.

48. Mesmo com essa leve reabilitação da noção de normatividade, podemos começar a ver o sentido especial no qual o filósofo que procede a partir da linguagem comum está “estabelecendo uma norma” ao empregar esse segundo tipo de afirmação. Certamente ele não está *instituído* normas nem tampouco *verificando* (veja a nota 20); mas podemos pensar nele como *confirmando* ou *provando* a existência de normas quando ele informa ou descreve como nós falamos (temos de falar), isto é, quando ele diz (em afirmações do segundo tipo) o que é normativo para proferimentos instanciados por afirmações do primeiro tipo. Confirmar e provar são coisas diferentes de estabelecer. Eu sugeri que existem formas normativas para instituir e para verificar normas; e assim existem para confirmar ou provar ou relatá-las, isto é, para empregar locuções como “Podemos dizer...,” ou “Quando dizemos ... implicamos – “. O uso expedito que o filósofo faz delas serve para lembrar os falantes maduros de uma linguagem de algo que eles sabem; mas elas seriam empregadas erroneamente na tentativa de informar sobre um uso especial próprio dele, e tampouco (o que não deixa de estar relacionado com o anterior) poderiam ser usadas para mudar o significado de uma expressão. Posto que dizer algo nunca é *meramente* dizer algo, senão que dizer algo com uma certa intonação e adequadamente instigado, e enquanto se realizam os atos apropriados, a expressão é somente uma projeção do que está acontecendo enquanto falamos (ou do que é mudo quando pensamos); desta maneira, um enunciado acerca “do que dizemos” somente nos dá uma característica do que precisamos

seguro disso, mas não tão breve que eu não tenha possa acrescentar, como resultado dela um ou dois esclarecimentos ou especificações do que disse, por exemplo, o terceiro ponto da nota 31, nota 32 e a cláusula independente à que se une a presente nota.

²⁹ Se a verdade consiste em dizer do que é, que é, então (este sentido ou fonte de) a verdade necessária consiste em dizer do que é *que* é. A pergunta “São questões de linguagem ou questões de fato?” pode denunciar a obsessão que tentei apaziguar. Eu não pretendo que esta explicação da necessidade valha para todas as afirmações que nos parecem necessárias e não analíticas, mas ao menos para aquelas cujo tópico é a ação e que portanto trazem a complementaridade regra-descrição.

recordar. Mas um falante nativo normalmente sabe todo o resto; aprendê-lo foi parte do aprendizado da língua.

49. Permitam-me advertir contra duas formas tentadoras de evitar a relevância disso. 1) É perfeitamente verdadeiro que o português poderia ter se desenvolvido de forma diferente de como aconteceu e assim ter imposto categorias diferentes ao mundo; se tivesse sido assim, isso nos permitiria afirmar, descrever, perguntar, definir, prometer, suplicar, etc, de forma diferente daquelas que fazemos. Mas usar agora o português – para conversar com outras pessoas nessa língua, ou para compreender o mundo, ou para pensar por nós mesmos – significa conhecer as formas que são normativas para as atividades que realizamos ao empregar a língua em determinados contextos. 2) Não é uma saída dizer: “Ainda assim posso dizer o que eu quero; nem sempre preciso empregar as formas normais para dizer o que digo; posso falar de forma extraordinária e você vai me compreender perfeitamente bem.” Isto chama a atenção sobre o fato que a língua nos proporciona formas para (contém formas que são normativas para) falar de modos especiais, por exemplo, para mudar o significado de uma palavra, ou para falar, em ocasiões particulares, vagamente ou pessoalmente ou paradoxalmente, crítica ou metaforicamente... Pretende-se, por acaso que quando alguém fala de forma estranha mas inteligivelmente – e isso significa, naturalmente, também de modo inteligível para si mesmo – faz isso em formas não disponibilizadas pela língua para falar estranhamente?

50. Pode-se achar que não abordei ainda uma das críticas fundamentais de Mates. Suponha que você aceita tudo o que foi dito sobre um uso comum como normativo para aquilo que dizemos. Você ainda vai querer perguntar: “Segue-se disso que os usos comuns que são normativos pelo que dizem os professores são iguais aos usos comuns que são normativos para o que os açougueiros e padeiros dizem?” Ou talvez: “Um uso comum para um professor é um uso *comum* comum?” É essa a pergunta relevante?

51. Para determinar se ela o é, precisamos apreciar o que é falar conjuntamente. O filósofo, compreensivelmente, toma o homem isolado, inclinado silenciosamente sobre um livro, como o modelo do que é usar a língua. Mas o fato primário da linguagem natural é que se trata de algo falado, de algo falado conjuntamente por várias pessoas. Falar conjuntamente é agir conjuntamente e não fazer movimentos e ruídos uns para os outros, nem transferir mensagens ou essências indizíveis desde o interior de uma câmara fechada para o interior de outra câmara fechada. As dificuldades para falar conjuntamente são, antes disso, coisas *reais*: as atividades nas quais nos engajamos mediante a fala são intrincadas e intrincadamente relacionadas umas com as outras. Suponho que será concedido que o professor e o padeiro podem conversar. Considere as complexidades mais óbvias da atividade cooperativa na qual eles se engajam: há comentários (“Belo dia!”); encomendas, persuasões, recomendações, enumerações, comparações (“O pão preto está bom mas o pão integral e o de centeio estão ainda melhores”); gradações, escolhas, indicações (“Vou levar esse mais escurinho aqui”), contagens, trocas, agradecimentos, avisos (“Cuidado com o degrau”); promessas (“Volto na semana que vem”)... ; tudo isso em acréscimo à coleção ou combinação de ações que integram o maquinário de falar, afirmar, referir, relacionar, negar... Agora pode ficar claro porque eu quero dizer: se o professor e o padeiro não se compreendessem, os professores tampouco poderiam compreender-se uns aos outros.

52. Você pode ainda querer perguntar: “Isso quer dizer que o professor e o padeiro usam palavras particulares como ‘voluntário’ e ‘involuntário’, ou ‘inadvertidamente’ e ‘automaticamente’ da mesma forma? O padeiro pode nunca ter usado essas palavras.” Mas a pergunta converteu-se *agora*, dado que falamos sobre expressões *específicas*, em algo inteiramente empírico. Aqui os “dois métodos” de Mates (p. 69ss) ao menos se tornam relevantes. Mas no momento estou menos interessado em determinar quais seriam os métodos empíricos apropriados para investigar o assunto do que em fazer as seguintes perguntas: O que deveríamos dizer se descobríssemos, como certamente poderia ocorrer, que eles de fato usam as palavras de

modo diferente? Deveríamos, por exemplo, dizer que portanto nunca temos o direito de dizer que as pessoas usam as palavras da mesma maneira sem que antes tenhamos feito uma investigação empírica? Ou talvez dizer que portanto elas falam línguas diferentes? O que nos faria dizer que eles não falam a mesma língua? Sabemos de fato o que seria começar uma investigação empírica acerca da questão *geral* se nós (usualmente, sempre) usamos a língua da mesma forma que as demais pessoas?

53. Há muita coisa para desenovelar aqui. Mas vão aqui algumas das pontas: As duas palavras, “inadvertidamente” e “automaticamente”, apesar de rebuscadas, são comuns; há contextos comuns (não técnicos, políticos ou filosóficos) nos quais seu uso é normativo. Pode ser que a metade dos falantes de português não saiba (ou não possa dizer, o que é o mesmo) de quais contextos se trata. Alguns falantes nativos podem até mesmo usá-los de forma intercambiável. Suponha que o padeiro é capaz de nos convencer que ele faz isso. Deveríamos então dizer: “Então o professor não tem o direito de dizer como ‘*nós* usamos’ ‘inadvertidamente,’ ou dizer que quando nós usamos essa palavra dizemos algo diferente do que dizemos quando usamos a outra”? Antes de aceitar essa conclusão eu deveria esperar que a seguinte consideração pudesse ter levada a sério: Quando “inadvertidamente” e “automaticamente” parecem ser usados de forma indiferente para se relatar o que alguém fez, isso pode não mostrar que eles estão sendo usados como sinônimos, mas apenas que o que cada um diz é verdadeiro, de forma separada, para a ação da pessoa. A jarra está quebrado e foi você quem fez isso. Você pode dizer (e pode ser importante considerar que você já está embaraçado e confuso) ou: “Fiz isso inadvertidamente” ou “Fiz isso automaticamente.” Você está dizendo a mesma coisa? Bem, você automaticamente *pegou um cigarro* que caiu na mesa e inadvertidamente *esbarrou na jarra*. Nomear ações é uma ocupação muito delicada.³⁰ É fácil descuidar a distinção porque os dois advérbios frequentemente apresentam-se juntos ao descrever-se ações nas quais algum movimento repentino resulta em algum acidente.

54. Suponha que o padeiro não aceite essa explicação e replica: “Eu uso ‘automaticamente’ e ‘inadvertidamente’ exatamente da mesma maneira. Eu poderia perfeitamente bem ter dito: ‘Peguei o cigarro inadvertidamente e esbarrei na jarra automaticamente.’” Não sentimos aqui a tentação de responder: “Você pode *dizer* isso, mas não dizer isso e descrever a mesma situação; você não pode querer dizer o que quereria dizer se tivesse dito a outra coisa”? Mas suponha que o padeiro insista que ele pode. Estaremos então preparados para dizer: “Bem, você não pode dizer isso e querer dizer o que eu quero dizer quando digo o outro”? Seria preciso muito cuidado para se alegar isso, pois pode parecer que estou dizendo, “Eu sei o que quero dizer e digo que são diferentes.” Mas porque o padeiro não teria direito a usar esse mesmo argumento? O que não tenho que dizer é: “Eu sei o que as palavras significam na *minha* língua”. Aqui a argumentação teria me levado à loucura. *Pode* acontecer (dependendo de como se desenvolva o diálogo e onde tenha parado) que a gente deva dizer ao padeiro: “Se você cozinha da mesma maneira que fala, poderia prescindir de usar instrumentos especiais para tarefas diferentes e pelaria, desossaria, ralaria, cortaria, serraria, picaria, tudo com a mesma faca. A distinção existe aqui na língua (da mesma forma que os instrumentos estão lá para ser empregados) e você apenas vai empobrecer o que diz esquecendo-a. E há algo no mundo que você não está notando.”³¹

³⁰ O trabalho de Austin sobre as desculpas oferece um meio para chegar essa ideia imensamente importante. A forma como tratei o tema aqui deve diretamente a ele.

³¹ É preciso enfatizar três pontos acerca dessa conclusão. (1) Ele foi alcançado onde a diferença dizia respeito à *palavras* isoladas; onde, isto é, a *língua* partilhada foi deixada intacta. (2) As tarefas a ser realizadas (pelar, cortar, pedir desculpas por um contratempo familiar e não muito sério) eram tais que permitiam a execução com um instrumento geral ou comum sem grandes esforços. (3) A pergunta era sobre

55. Mas para um filósofo que se recusa a reconhecer a distinção deveríamos dizer algo mais: não apenas que ele empobrece o que podemos dizer sobre as ações, mas que ele teoriza pobremente sobre o que é fazer algo. O filósofo que pergunta acerca de tudo o que fazemos, “voluntário ou não?” tem uma visão pobre da ação (da mesma forma que o filósofo que pergunta, acerca de tudo o que dizemos, “Verdadeiro ou falso?” ou “Analítico ou sintético?” tem uma visão pobre sobre a comunicação), algo parecido ao homem que pergunta ao cozinheiro se cada alimento está cru ou cozido tem uma idéia muito pobre acerca da preparação de comida. O cozinheiro que tem apenas uma faca está em muito melhor condição do que o filósofo com apenas “voluntário ou involuntário” para separar as ações ou “verdadeiro ou falso” para eviscerar enunciados com sentido. O cozinheiro pode iniciar a preparação da comida mesmo que tenha que conseguir improvisar um método aqui e ali e faz um pouco mais de bagunça do que faria com os instrumentos apropriados. Mas o filósofo mal pode *começar* seu trabalho; não há outra coisa que fazer com as ações (por exemplo, explicá-las ou predizê-las) ou com as afirmações (por exemplo, verificá-las). O que ele quer saber é o que essas coisas são, o que é fazer algo e o que é dizer algo. Na medida em que ele ou improvisa uma forma de eludir a descrição e a divisão de uma ação ou de uma afirmação ou transforma sua elucidação numa bagunça - nessa medida ele deixa seu trabalho inacabado. Se o filósofo está tentando esclarecer o que é preparar uma comida e pergunta ao cozinheiro: “Você corta ou não a maçã?” o cozinheiro pode responder: “Olha!”, e logo a descasca e corta. “Olha!” é o que deveríamos responder para o filósofo que pergunta sobre nossas ações comuns, normais, “voluntária ou não?” e que pergunta acerca de nossos juízos éticos e estéticos, “verdadeiro ou falso?”. Poucos falantes de uma língua utilizam todo o âmbito de percepção que uma língua fornece, da mesma maneira que tampouco utilizam toda a amplitude de seu passado cultural. Nem sequer o filósofo chega a dominar todo seu passado, mas descuidar deliberadamente disso é uma tolice. A consequência desse descuido é que nossa memória filosófica e nossa percepção fixam-se apenas sobre uns poucos acidentes de nossa história intelectual.

8

56. Sugeri que a questão de “[verificar] uma afirmação que uma dada pessoa usa uma *palavra* de uma certa forma ou com um certo sentido” (Mates, *ibid*, ênfase minha) não é a mesma que verificar enunciados que “Dizemos ...” ou que “Quando dizemos ... implicamos -.” Isto significa que não considero que os dois “pontos de vista básicos” que Mates oferece na última parte do artigo estejam orientados para responder a pergunta colocada no título do mesmo (ao menos segundo minha interpretação da questão). As perguntas estão orientadas para o esclarecimento de diferentes tipos de informação; elas são relevantes (tem um propósito) em diferentes pontos da investigação. As vezes uma pergunta é resolvida perguntando-se a outras pessoas (ou perguntando-se a si mesmo) o que diriam em tal ocasião, ou se diríamos sempre tal e tal coisa; sobre a base desses dados podemos fazer afirmações como “‘Voluntário’ somente se usa com respeito a uma ação se há algo (real ou imaginário) duvidoso sobre ela”. Considero que isso é uma “afirmação sobre a linguagem comum” (e igualmente sobre a ação voluntária). Mas seguramente não é, em circunstâncias normais, uma afirmação acerca de como *eu* (ou uma pessoa

o significado de uma palavra em geral, não sobre seu significado (o que se queria dizer com ela) numa ocasião particular; não havia razão, eu presumo, para tratar o uso da palavra nessa ocasião como especial.

O papel de Wittgenstein em combater a ideia de privacidade (quer seja do significado do que é dito ou do que é feito), e em enfatizar as *funções* e *contextos* da linguagem, não necessita ser mencionado. Talvez valha a pena assinalar que esses ensinamentos são fundamentais para o pragmatismo americano; mas então devemos lembrar como soam diferentes os argumentos e admitir que na filosofia é o som que faz toda a diferença.

determinada) uso uma palavra; é uma afirmação acerca de como uma palavra é usada em português. Perguntas sobre como uma dada pessoa está usando alguma *palavra* podem surgir com sentido apenas onde há alguma razão específica para supor que ele está usando a palavra de uma forma não usual. Este ponto pode ser colocado de forma inversa: a afirmação “Eu (ou uma dada pessoa) uso (usei) a palavra X de tal-e-tal forma” implica (dependendo da situação) que você intente (tenha tentado) usá-la de uma maneira especial, ou que uma outra pessoa está fazendo um uso errôneo sem pensar, ou usando-a enganadamente, e assim por diante. Esta é outra instância do princípio que as ações que são normais não tolerarão qualquer descrição especial. Em um caso *particular* você pode dar-se conta que as palavras não devem ser tomadas normalmente, que algum desejo, temor ou intenção especial de quem fala está causando uma aberração no rumo das palavras. A criança que diz para seu irmão “Te dou a metade do doce” pode querer dizer “Não toque nisso!”; o marido que grita, furioso, “Ainda faltam botões” pode na verdade estar dizendo “Se eu fosse conseqüente, faria o que Gauguin fez”. Um patife, um crítico ou uma herdeira podem dizer “X é bom” e querem dizer “Eu quero ou espero ou mando que você goste de (ou aprove) X”; e nós, mesmo sem uma dose especial de malícia ou de gosto ou sem querer dinheiro, podemos nos encontrar imitando-os.

57. Mates interpreta a afirmação de Ryle que o uso comum de “voluntário” aplica-se a ações que não são recomendáveis como significando que “o homem comum aplica a palavra somente às ações que desaprova” (p. 72); isso implica aparentemente uma referência às “intenções, sentimentos, crenças e esperanças” pessoais daquela pessoa; e essas, por sua vez, supostamente fazem parte meramente da pragmática (não da semântica) de uma palavra. Portanto, é um erro, conclui Mates, pretender que o filósofo está usando a palavra em um “*sentido* ampliado, extraordinário” (ibid, ênfase minha) simplesmente baseado em que pode acontecer que não experimente desaprovação por uma ação que qualifica como voluntária. O erro, contudo, consiste em supor que o uso comum de uma palavra é uma função do estado interno de quem fala. (As vezes, para enfatizar que as observações sobre o “uso” não são observações sobre tais estados, se diz que se fala sobre a lógica da linguagem comum). Outra razão que explica a persistência da idéia de que um enunciado acerca do que significamos quando dizemos tal e tal coisa (um enunciado de segundo tipo) deve ser sintético é que supomos que *descreve* os processos mentais da pessoa que fala. Para ver essa idéia em perspectiva, uma ajuda é considerar que ao invés de dizer para a criança que disse que *sabia* (quando sabemos que ela não estava no direito de dizer aquilo), “Você quer dizer que *acha* isso”, poderíamos dizer, “Você *não* sabe (ou, isto não é saber algo); você apenas *acha* isso.” Isso não diz nem mais nem menos do que a formulação acerca do que ela *quer dizer*, e nenhuma das duas é uma descrição do que se passa no interior da criança. Ambos são afirmações que a ensinam o que ela tinha o direito de dizer, o que é o conhecimento.

58. Mates nos diz (ibid.), que sua “abordagem intensional” visa, em parte, “fazer justiça às noções (1) de que aquilo que um indivíduo quer dizer com uma palavra depende ao menos em parte daquilo que ele quer dizer com essa palavra, e (2) que ele pode ter que pensar durante algum tempo antes de que descubra o que ‘realmente’ quer dizer com uma dada palavra.” Com respeito à primeira idéia, eu deveria insistir que fazemos justiça ao fato que as intenções ou desejos de um indivíduo não podem produzir o significado geral de uma palavra, da mesma forma que não é possível que se produzam albergues para mendigos ou boas jogadas com maus lançamentos com o simples desejo, ou conseguir bons poemas a partir de maus poemas.³² Isso pode ficar mais claro

³² Não estou negando, naturalmente, que aquilo que você *diz* depende do que você tem a intenção de dizer. Eu estou, ao contrário, negando que ter intenção deve ser entendido como querer ou desejar. E eu estou sugerindo que você não poderia querer dizer uma coisa em vez de outra (=que não poderia significar nada) com uma dada palavra numa dada ocasião sem se basear em um significado (geral) daquela palavra, que é

se temos em conta, quanto à segunda noção, que frequentemente quando um indivíduo está pensando “o que ele ‘realmente’ quer dizer” (no sentido de ter segundos pensamentos sobre algo), ele não está pensando o que ele realmente quer dizer com uma dada *palavra*. Nestes casos podemos ter segundos pensamentos precisamente porque não se pode fazer que as palavras signifiquem o que queremos (simplesmente porque desejamos): é por essa razão que aquilo que dizemos em uma dada ocasião pode não ser o que realmente queremos dizer. Para dizer o que realmente queremos dizer teremos que dizer algo diferente, mudar as palavras; ou, como um caso especial disso, mudar o significado de uma palavra. Mudar o significado não consiste em desejar que ele seja diferente. Isso fica confirmado mediante a comparação entre as locuções “X significa YZ” e “Eu quero dizer com X, YZ.” O primeiro caso sustenta-se ou não independentemente do que desejo querer dizer. O segundo caso, no qual o significado de fato depende de mim, é um performativo;³³ algo que estou fazendo com a palavra X, não algo que estou desejando sobre ela.

59. Essas observações nos levam até isto: não está claro que tipo de atividade pode ser essa de encontrar-o-que-querer-dizer-com-uma-palavra. Mas trata-se aqui obviamente de encontrar-o-que-uma-palavra-significa-realmente. Fazemos isso consultando um dicionário ou um falante nativo que saiba. Há também algo que podemos chamar de descobrir-o-que-uma-palavra-realmente-significa. Isso ocorre quando já sabemos o que o dicionário pode nos ensinar; quando, por alguma razão ou outra somos forçados a filosofar. Nesse caso começamos por recordar as várias coisas que deveríamos dizer em tais e tais casos. Sócrates leva seus antagonistas a retirar suas definições não porque eles não saibam o significado de suas palavras mas porque eles de fato sabem o que eles (as palavras deles) querem dizer e portanto sabem que Sócrates os levou até um paradoxo. (Como eu poderia ser levado a um paradoxo se posso significar com minhas palavras o que eu quiser? Porque tenho que ser consistente? E como eu poderia ser *inconsistente* se as palavras significassem aquilo que quisesses que elas dissessem?) O que eles não se deram por conta era do que eles estavam dizendo, ou, o que estavam *realmente* dizendo, e assim não sabiam *o que queriam dizer*. Nessa medida eles não se conheciam e não conheciam o mundo. Quero dizer, naturalmente, o mundo comum. Talvez isso não seja tudo, mas é suficientemente importante: a moralidade está nesse mundo, e assim a força e o amor; assim está a arte e uma parte do conhecimento (a parte que diz respeito ao mundo); e assim está a religião (o que quer que seja Deus). Certas partes da matemática e da ciência, sem dúvida, não estão. Essa é a razão pela qual não é possível determinar o que significa “numero”, “neurose”, “massas” ou “sociedade de massas” se apenas procuramos pelos usos comuns desses termos.³⁴ Mas você nunca vai descobrir o que é ação voluntária se fracassar em ver quando deveríamos dizer de uma ação que ela é voluntária.

60. Ainda pode acontecer que tenhamos vontade de dizer: “Algumas ações são voluntárias e algumas são involuntárias. Seria conveniente (para que?) chamar de voluntárias todas as ações que não são involuntárias. Certamente posso nomeá-las da forma como queira, não? Certamente a forma de nomear não vai afetar o que elas *são*.” Bem: como você dirá o que “elas” são?³⁵ O que

independente de sua intenção nessa ocasião (a menos que o que você esteja fazendo seja *dar* um significado especial para a palavra). Para uma análise do significado em termos de intenção, veja Grice, op. cit.

³³ Ou então trata-se de um relato *especial*, como aquele da página 37, linhas 29s; mas ainda não é uma descrição de meus desejos ou intenções. O melhor lugar para descobrir o que é um “performativo” é o livro de Austin, *How to Do Things With Words* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962). Veja também “Other Minds”, *Logic and Language*, 2^a. Série, pp. 142ss.

³⁴ Isso pode ser resumido dizendo-se que não existe tal coisa como *determinar* o que é um número, etc. Isto seria a ocasião e a justificação da construção lógica.

³⁵ Cf. D. F. Pears, “Incompatibilities of Colours”, em *Logic and Language*, 2^a. Série, p. 119, n. 2.

precisamos nos perguntar aqui é: em qual tipo de situação não faz diferença a forma pela qual eu nomeio uma coisa? Ou: em que momento de um diálogo torna-se natural ou adequado para mim dizer: “Eu (você) posso nomear isso do jeito que eu (você) quero”? Chegando nesse ponto podemos estar seguros que a questão é (tornou-se) verbal.³⁶ Se você realmente tem uma forma de dizer precisamente o que é denotado por “todas as ações que não são involuntárias”, então você pode chamá-las como quiser.

9

61. Procurei caracterizar a situação na qual comumente perguntamos “O que quer dizer X” e caracterizar a situação diferente na qual perguntamos, “O que X realmente significa?” Essas perguntas nem se contradizem nem substituem-se, ainda que os filósofos considerem com frequência que a segunda é uma versão profunda da primeira, talvez como consolo para sua falta de progressos. Por acaso isso não faz parte do problema da sinonímia? “X *realmente* significa o mesmo que Y?” não é uma versão profunda de “X significa o mesmo que Y?” Ela (suas ocasiões) é, embora relacionada à primeira pergunta de maneiras diversas e óbvias, diferente dela. O mesmo vale para o seguinte par: “O que ele fez?” e “O que ele realmente (literalmente) *fez*?”; e para o par: “O que você *vê*?” e “O que você *realmente* (absolutamente) *vê*?” e para o par: “A mesa é sólida?” e “A mesa é *realmente* (absolutamente) sólida?” Dado que os membros dos pares são *obviamente* diferentes, os filósofos que não percebem que a diferença nos segundos membros residem em suas ocasiões, em onde e quando são colocados, liberalmente fornecem para eles entidades especiais, novos mundos. Isso pode apenas perpetrar uma nova realidade, mas não penetrá-la.

62. As perguntas mais profundas, tanto quanto as mais superficiais somente podem ser compreendidas quando as situamos em seu ambiente natural. (O que faz com que uma afirmação ou pergunta seja profunda não é seu lugar, mas seu senso de oportunidade.) O filósofo não possui dons mágicos que lhe permitam remover uma pergunta de seu ambiente natural ou removê-lo de qualquer uma das condições de inteligibilidade discursiva. Ou antes, ele pode remover-se delas, mas sua mente não o seguirá. Espero que fique claro que isto não significa que o filósofo não tem que eventualmente fazer distinções e usar palavras para indicá-las, em lugares e em formas nas quais ele se afasta das linhas correntes de pensamento comuns.³⁷ No entanto, isso sim sugere que (e porque) quando suas recomendações vão demasiadamente longe e prestam pouca atenção ao problema particular que nos levou a elas, sentimos que ao invés de um conselho bem refletido recebemos um formulário. A atenção aos detalhes dos casos tal como eles surgem pode não ser um caminho rápido para chegar a um sistema abrangente, mas ao menos promete uma clareza genuína, não simulada.

63. Alguns filósofos vão achar esse programa demasiadamente limitado. A filosofia, no entendimento deles, nem sempre esteve em tais estreitezas; e será difícil para eles acreditar que o mundo e a mente alteraram-se tanto que a filosofia deve renunciar às suas velhas emoções em favor da ciência e da poesia. Aqui, pode-se afirmar, novos usos são ainda inventados pela profissão e enquanto isso faz com que o cientista e o poeta sejam difíceis de compreender inicialmente isso permite a eles eventualmente renovar e aprofundar e articular nossa compreensão. Não é de admirar que o filósofo fique pasmo diante de tais desfiles. Mas ele deve

³⁶ Uma das melhores maneiras de superar a ideia de que a preocupação da filosofia pela linguagem é uma preocupação com as palavras (por questões “verbais”) é ler Wisdom. Felizmente é uma forma agradável de fazer isso; pois, já que a ideia é uma tal que deve ser superada constantemente, o modo de fazê-lo deve ser retomado constantemente.

³⁷ Como Austin diz explicitamente. (Veja “Em defesa das desculpas”, p. 133.)

ficar quieto. Tanto porque, ao não querer inventar (esperanças não se inventam), ele não fica habilitado às recompensas e permissões dos que fazem isso; e porque dessa maneira ele se afastaria de sua tarefa específica - que talvez tenha se tornado familiar mas ainda é inteiramente indispensável para a mente. As “consequências indesejáveis” (Mates, p. 67) que podem decorrer do uso de palavras em modos que são (tornaram-se) extraordinariamente privados consistem exatamente em que nosso entendimento pode perder sua garra. Não apenas é verdade que isso pode acontecer sem que a gente se dê por conta, é frequentemente muito difícil que a gente se dê conta disso – como dar-se por conta que nos tornamos pedantes ou infantis ou lentos. O significado das palavras naturalmente pode ampliar-se ou encolher e será ampliado e encolhido. Uma das grandes responsabilidades do filósofo reside na apreciação dos modos naturais e normativos em que essas coisas ocorrem, de modo que possa estar consciente de umas e de avaliar as outras. Trata-se de um maravilhoso passo até a compreensão da escora entre a linguagem e o mundo ver-se que se trata de uma questão de convenção. Mas essa idéia, como qualquer outra, tem seus perigos enquanto libera a imaginação. Alguns irão supor que um significado privado não é mais arbitrário do que aquele obtido publicamente, e desde que a língua inevitavelmente muda, não há razão para não mudá-la arbitrariamente. Aqui precisamos nos lembrar que a língua comum é língua natural e que sua mudança é natural. (Trata-se de um infortúnio que a linguagem artificial tenha sido vista como uma *alternativa* para a língua natural,³⁸ seria melhor, penso eu, pensá-la como sendo uma de suas capacidades.) Alguns filósofos, aparentemente, supõem que porque a língua natural está “constantemente” mudando, ela é demasiadamente instável para servir de apoio a um pensamento exato, para não falar em uma filosofia clara. Mas essa ansiedade heraclitea é desnecessária: a mudança linguística é por si mesma um objeto respeitável de estudo. E isso extravia o significado daquela mudança. Exatamente porque a língua que contém uma cultura muda com essa cultura é que a consciência filosófica da língua comum é iluminadora; é isso que explica como a língua que percorremos todos os dias pode conter um tesouro ainda não descoberto. Ver que a língua comum é natural é ver que (talvez mesmo ver por que) ela é normativa para aquilo que pode ser dito. E também ver como, ao buscar definições, Sócrates pode persuadir, a mente desde a auto-afirmação – afirmação subjetiva e definição privada –, e levá-la de volta, através da comunidade, à casa. Que isso também renove, aprofunde e articule nosso entendimento nos diz algo sobre a mente e oferece a consolação dos filósofos.

64. O Professor Mates, em certo ponto de seu artigo, formula suas dúvidas sobre o significado das pretensões da linguagem comum desta maneira: “Seguramente a questão não é simplesmente que se você usa a palavra ‘voluntário’ como o filósofo faz pode se complicar com o problema filosófico do livre arbítrio” (p. 67). Talvez a razão pela qual ele considera desprezável essa consequência é que ela lhe parece semelhante à afirmação “Se você usa o termo ‘espaço-tempo’ como o físico, pode se complicar com o problema filosófico da simultaneidade”. O que se quer dizer é que é preciso enfrentar o problema, não evitá-lo. No entanto, a observação me soa diferente: se você usa o álcool como o alcoólico, ou o prazer como o neurótico, você pode se complicar com o problema prático da liberdade da vontade.

³⁸ Por vezes isso parece ser o único acordo substantivo entre o filósofo que procede a partir da linguagem comum e os que procedem a partir de linguagens artificiais. Mas isso pode também obscurecer os desacordos profundos, que dizem respeito, creio, menos à linguagem do que sobre se chegou a hora de nos libertar da tradição filosófica que foi estabelecida como resposta a e como parte da “revolução científica” dos séculos XVI e XVII. Aprendi muito sobre esse ponto em conversas com meu amigo e colega Thomas S. Kuhn, de quem também sou devedor por ter lido (e me forçado a reescrever) duas versões mais breves deste artigo.

